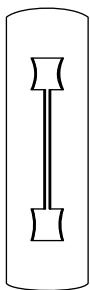


BOGOTÁ, COLOMBIA · VOL. 25, N.º 1 (ENERO-JUNIO) · AÑO 2011

ISSN: 0120-3045

Vol.  
**25**  
Número 1  
**2011**

# maguaré



# Maguaré

VOL. 25, N.º 1 (ENERO-JUNIO) · AÑO 2011  
ISSN: 0120-3045

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA · FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA · BOGOTÁ, COLOMBIA

*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 IBN-Publindex de Colciencias en la categoría C, y además incluida en la base bibliográfica Fuente Académica Premier de EBSCO y en los sistemas de información en línea Dialnet y Latindex.

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 Pensilvania, Estados Unidos  
Marianne Cardale de Schrimpf, Fundación Procalima, Colombia  
Christian Gross, Universidad de París, Francia  
Stephen Hugh-Jones, Kings College, Cambridge, Inglaterra  
Joanne Rappaport, Universidad Georgetown, Estados Unidos

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

TRADUCCIÓN DE RESÚMENES AL INGLÉS: María del Rosario Casas Dupuy  
TRADUCCIÓN DE RESÚMENES AL PORTUGUÉS: Lina Lucia Oliveira da Silva



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  
[www.maguaré.unal.edu.co](http://www.maguaré.unal.edu.co)  
[revistamaguaré@gmail.com](mailto:revistamaguaré@gmail.com)  
[revmag\\_fchbog@unal.edu.co](mailto:revmag_fchbog@unal.edu.co)

CANJE:

Dirección de Bibliotecas. Grupo de Colecciones  
Hemeroteca Nacional Carlos Lleras Restrepo  
Av. El Dorado n.º 44A-40  
Telefax: 316 5000 ext. 20082. A. A. 14490  
[canjedb\\_nal@unal.edu.co](mailto:canjedb_nal@unal.edu.co)



CENTRO EDITORIAL  
**FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS**

[www.humanas.unal.edu.co](http://www.humanas.unal.edu.co)  
Ciudad Universitaria, edificio 205  
Tel.: 316 5000 ext. 162208  
Bogotá D. C., 2011

Corrección de estilo: Pablo Castellanos  
Diseño gráfico y armada: Endir Roa  
Impresión: Xpress Estudio Gráfico y 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

DIRECTOR: Carlos Miñana Blasco

SUSCRIPCIÓN Y DISTRIBUCIÓN

**Siglo del Hombre Editores**  
Cra. 31A n.º 25B-50, Bogotá  
Tel.: 337 7700  
[www.siglodelhombre.com](http://www.siglodelhombre.com)

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](http://www.unlalibreria.unal.edu.co)  
[libreriaun\\_bog@unal.edu.co](mailto:libreriaun_bog@unal.edu.co)

**Librería de la U**

[www.lalibreriadelau.com](http://www.lalibreriadelau.com)

ILUSTRACIÓN DE PORTADA

*Capitalismo*  
*Diego Alejandro Escobar, 2011*

## TABLA DE CONTENIDO · TABLE OF CONTENTS

PRESENTACIÓN .....	7
BALANCE CRÍTICO. SOBRE LAS ETNOGRAFÍAS DEL CAPITALISMO .....	
FABRICIO CABRERA M. · Universidad de los Andes · Colombia	
ARTÍCULOS	
CAPITALISMO	
EL CORRIDO DEL MINERO: HOMBRES Y GUACAS EN EL OCCIDENTE DE BOYACÁ	
The Corrido of the Miners: Men and Guacas in Western Boyacá .....	
CARLOS GUILLERMO PÁRAMO BONILLA · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá	
“SOMOS INDIOS, SOMOS EMPRESARIOS, SOMOS PASTOS”: UNA ETNOGRAFÍA DEL DESARROLLO EMPRESARIAL INDÍGENA EN COLOMBIA	
“We Are Indians, We Are Entrepreneurs, We Are Pastos”: An Ethnography of Indigenous Entrepreneurial Development in Colombia .....	
MARGARITA SERJE · Universidad de los Andes · Bogotá	
ROBERTO PINEDA CAMACHO · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá	
HACIA UNA ETNOGRAFÍA DE LA ACCIÓN PÚBLICA: DESAFÍOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS DE LA ANTROPOLOGÍA PARA EL ESTUDIO DE LAS POLÍTICAS PÚBLICAS CONTEMPORÁNEAS	
Toward an Ethnography of Public Action: Theoretical-Methodological Challenges Faced by Anthropology in the Study of Contemporary Public Policies .....	
LUIS RODRÍGUEZ CASTILLO · Universidad Nacional Autónoma de México · México	

**¿CAPITALISMO 2.0? ETNOGRAFÍA DE UNA EMPRESA**

**DEL MUNDO DIGITAL**

*Capitalism 2.0? Ethnography of a Digital Company* ..... 165

LUIS REYGADAS ROBLES GIL · Universidad Autónoma Metropolitana · México

**ALGUNAS VIOLENCIAS DEL CAPITALISMO EN COLOMBIA.**

**DISPOSITIVOS DE TORTURA Y AUTODESTRUCCIÓN**

*The Violence of Capitalism in Colombia: Torture and Self-Destruction Mechanisms* ..... 203

CÉSAR ABADÍA BARRERO

HÉCTOR CAMILO RUIZ SÁNCHEZ

KATERINE ARIZA RUIZ

MARCO ALEJANDRO MELO MORENO

MARÍA YANETH PINILLA ALFONSO · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

**DE ESCARABAJOS Y OTROS BICHOS: INTIMIDADES**

**DEL PACIENTE MENTAL EN LOS LABERINTOS**

**DEL CAPITALISMO BIOMÉDICO**

*Of Beetles and Other Bugs: Private Narratives of Mental Patients Caught Up in the Labyrinth of Biomedical Capitalism* ..... 241

MARÍA ANGÉLICA OSPINA MARTÍNEZ · Universidad Externado de Colombia · Bogotá

**ANTROPOLOGÍA EN IMÁGENES**

**ENRIQUETA ROMERO, GUARDIANA DE LA MUERTE**

*Enriqueta Romero: Guardian of Death* ..... 279

DAMIÁN QUIROGA · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

**EN EL CAMPUS**

“Yo no sé qué será de mi suerte” ..... 303  
ARTURO BALBUENA

“A sobar”. *Producción artesanal de pan en la casa Ruiz-Quevedo (Cáqueza, Cundinamarca)* ..... 323  
MARINELLA LOZANO CRUZ · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

## LO RECIENTE

<i>Infancia y trabajo infantil indígena en Colombia</i> .....	337
François Correa Rubio (editor y coautor)	
Por: CARLOS MIÑANA BLASCO · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá	
<i>Nuevos sujetos políticos, nuevas conciencias políticas: la civilización montés.</i>	
<i>La visión india y el trasegar de Manuel Quintín Lame en Colombia</i> .....	342
Mónica Lucía Espinosa Arango	
Por: MYRIAM JIMENO · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá	
<i>Religión y poder en las misiones de guaraníes</i> .....	345
Guillermo Wilde	
Por: CARLOS GUILLERMO PÁRAMO BONILLA · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá	
<i>Entre el amor y el fármaco. Los pacientes afectivos frente a la psiquiatría institucional en Bogotá, Colombia</i> .....	349
María Angélica Ospina Martínez	
Por: MARCO ALEJANDRO MELO MORENO · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá	
<i>Nación, identidad y violencia: el desafío latinoamericano</i> .....	352
Christian Gross	
Por: CHRISTIAN DELGADO BEJARANO · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá	
<b>Perfil académico de los autores de <i>Maguaré</i>, vol. 25, n.º 1</b> .....	354
<b>Evaluadores <i>Maguaré</i>, vol. 25, n.º 1</b> .....	358
<b>Normas para la presentación de artículos</b> .....	359
<i>Guidelines for Presentation of Articles</i> .....	361



## PRESENTACIÓN

---

**Q**uisiera explorar algunas paradojas del capitalismo y de este número de *Maguaré*.

El capitalismo se oculta al conocimiento. Lo hace mediante su aspiración al cambio constante, mediante su embeleso en un espiral diabólico de ganancia sin control, mediante su afán de desvanecimiento y finitud. Esa negación, ese ocultamiento, esa existencia fantasmagórica, hace parte de su espíritu. El capitalismo se presenta como el marco de inteligibilidad, no como un marco que pueda ser entendido. Por eso, diríase con prontitud, se niega a la etnografía clásica que, toca decirlo más rápido, nació en su seno; no se deja estudiar de una forma que es la estrategia clásica de conocimiento en antropología.

Los escritos de este número de *Maguaré* se enfrentan a una misma situación: el capital siempre desafía los límites. También podría decirse que este ovillo de reflexividad le hace honor a la paradoja que es el capitalismo: la etnografía de este es una nueva vuelta de tuerca del capitalismo sobre el mundo académico; como el amor, como el conocimiento, como la búsqueda del artista o como el mercado, el capitalismo siempre quiere estar más allá. Esa aspiración tiene una dimensión profundamente irracional: es la locura del conquistador, la del genio creador, la del corredor de bolsa: es la búsqueda de los límites del espacio conocido, del conocimiento y de la ganancia.

Lo raro, pero normal, es que el capitalismo se presenta también como el culmen de la racionalidad. No en vano el usurero, el avaro, el banquero, el mercado, el lucro, son lugares comunes de crítica al capitalismo y esos lugares son otros tantos cúlmenes de racionalidad. En el capitalismo nadie gasta, todos invierten. El control de la vida, la planeación, la factura de proyectos, la necesidad de demostrar que domesticamos al tiempo o la capacidad para conseguir ganancia en situaciones de crisis, son diversas manifestaciones de ese intento por lo racional que hace parte del capitalismo.

En fin, desafiar los límites, locamente, con la razón como arma.

De todo ello, queda siempre la sensación de haberse ahorrado algo que no era necesario. La certeza de que está muy bien dar poco y

recibir mucho se desequilibra en momentos de honestidad. La usura, al cabo, carcome.

Algo que hicieron dos textos fundadores de la antropología fue una crítica que nos señalaba, por contraste, algunas de esas cosas que nos ahorramos. ¿Por qué el *Ensayo sobre los dones...* se detuvo tan largamente en un fenómeno tan irracional como el *potlatch*? ¿Por qué a Malinowski, el de *Los argonautas...*, le interesaba tanto demostrar que el *homo economicus* era una categoría no universal y que el *Kula* era otra forma posible de vida económica? ¿Por qué requirieron tanto espacio para hacer lo que hicieron? Yo quisiera creer que esos dos textos son, entre otras cosas, crítica del capitalismo. Así se pueden leer.

El campo académico no es ajeno a ciertos principios de esta lógica. El capitalismo plantea problemas que también están en la etnografía posible de este y en la existencia de una revista que quisiera cuestionar todo lo anterior. ¿Cuántas líneas necesita una etnografía? ¿Cuántas páginas un artículo? ¿Cuántas una revista? Estos no han sido asuntos que nos preocupen o que sean críticos a la hora de decidir lo que es pertinente. Quisiéramos dar las primicias de una cosecha valiosa en sí misma y no por comparación con lo que se está diciendo en los centros metropolitanos del conocimiento. Quisiéramos tener espacio y tiempo, pero las relaciones de producción que nos hacen posibles señalan rumbos más productivos. A estos costos, todo parece indicar que *less is more*, en todo sentido.

Pero, para ser sincero, en cualquier idioma, menos es menos.

LUIS ALBERTO SUÁREZ GUAVA

*Editor*

## BALANCE CRÍTICO

---

### SOBRE LAS ETNOGRAFÍAS DEL CAPITALISMO

**E**l presente número de *Maguaré* está dedicado al tema de la “Etnografía del capitalismo”. Varios de los trabajos hacen planteamientos sugerentes y logran resultados valiosos mediante estrategias diversas para investigar y conocer distintos aspectos de la relación entre las experiencias de vida y la construcción de subjetividades en el mundo contemporáneo, por una parte, y las estructuras cambiantes de lo que Marx en alguna ocasión llamó “las leyes del movimiento del capital”, por otra. Es de esperar que estos textos estimulen nuevos trabajos y miradas en este campo, por cuanto muestran cómo la antropología y las estrategias de investigación etnográfica pueden llegar a cumplir un papel importante en la investigación de realidades actuales, e inclusive quizás llegar a ejercer influencias fuera del mundo académico. No es descabellado pensar que, junto con el estudio de temas como el del calentamiento global, el cual está relacionado con movimientos del capital, conocer, analizar y develar algunas de las dinámicas y estrategias contemporáneas del capitalismo y sus efectos concretos sobre la vida cotidiana de las gentes, va a resultar indispensable para la sobrevivencia, en un futuro próximo. Poder contrarrestar, mediante estudios de tipo etnográfico, la naturalización ideológica y las prácticas que el neoliberalismo actualmente produce y promueve, todo lo cual tiene efectos negativos concretos sobre la vida social y la existencia misma de los sujetos, podría ser una contribución crítica con efectos positivos sobre estilos de vida y sobre la capacidad de tomar decisiones individuales y colectivamente más y mejor informadas.

Uno de los trabajos aquí incluidos (Abadía Becerro et ál.) señala que

[...] las experiencias de los “sujetos antropológicos” se estructuran dentro de las transformaciones en las dinámicas de acumulación y recreación que son inmanentes al capitalismo como macroestructura de regulación del poder, pero, a su vez, están enmarcadas por procesos históricos de dominación, resistencia y acomodación que expresan los límites y posibilidades de la praxis social de los sujetos en sus contextos locales.

Miremos algo del tipo de estructuras del capitalismo, para ubicar las posibles relaciones entre estas y la vida de los sujetos contemporáneos.

### 1. UNA INFLEXIÓN DENTRO DE LA GRAN TRANSFORMACIÓN

Karl Polanyi (1964) en un libro clásico presentó una extensa y detallada descripción y un balance de lo que él llamó *La Gran transformación*. Con estos términos él se refirió al resultado de procesos de varios siglos por medio de los cuales en Europa se transformaron una gran gama de aspectos de las relaciones sociales (inscritas en diversas y múltiples formas y variaciones históricas y locales, que genéricamente se podrían llamar contextos feudales). Estas transformaciones se dieron hasta llegar a configurar la relación que constituye la piedra angular del nuevo modo de producción que surgía entonces, la relación Capital/trabajo asalariado. Las prácticas y una constelación de nociones asociadas a la venta de la fuerza de trabajo humana como una mercancía, constituyen esa gran transformación. Estos procesos se extendieron e invadieron regiones del planeta a distintos ritmos y cambiaron conjuntos y sistemas de relaciones sociales preexistentes. Mediante su articulación con formaciones regionales y locales, en una dinámica permanente se instauró el modo de producción capitalista a un nivel crecientemente planetario, hasta lograr la subsunción real del trabajo al capital, para marcar así las características definitorias del mundo moderno y contemporáneo.

Lo significativo del momento actual (el cual está estructuralmente relacionado con el tránsito de la modernidad a una pos, tardo, sobre-modernidad o cualquier otro término que se quiera utilizar) es que estamos presenciando una inflexión y quizás un cambio muy grande, un nuevo momento, dentro de esta, la relación fundamental: capital/trabajo asalariado. La magnitud, dirección y sentido de esta inflexión y su miríada de efectos está por desarrollarse y conocer. Podemos prever, eso sí, que las características emergentes de esta dinámica compleja dibujarán el futuro de la vida —o la muerte— en el planeta.

Por una parte, la dinámica del capital es ahora distinta de aquella que predominó durante los últimos dos o tres siglos, a partir sobre todo de la revolución industrial, y por tanto y/o correlativamente, la naturaleza del trabajo está cambiando. Con esto, en forma mucho más general, la experiencia de los sujetos, su subjetividad misma se está

modificando en formas múltiples, insospechadas y a ritmos muy rápidos. Lo interesante de los trabajos aquí presentados es que se ubican en distintos puntos y exploran diversos aspectos de estos complejos y dinámicos cambios. Cabe en este breve texto introductorio intentar dibujar un mapa muy general y, por fuerza, limitado de estas transformaciones de la relación fundamental entre el capital y el trabajo, con miras a ubicar dentro de un tal mapa o panorama la ubicación y las contribuciones de los textos.

## 2. TRANSFORMACIONES ESTRUCTURALES DEL CAPITAL

De manera muy sintética y rápida podríamos decir que en *El capital* (1964) Marx da los elementos para entender la dinámica del proceso de acumulación del capital, basados en el proceso de la producción capitalista: la valorización del capital por el trabajo mediante la generación de la plusvalía en el proceso de trabajo. Este proceso de producción capitalista lo representa Marx en forma muy general y abstracta mediante la expresión que él llama la formula general del capital:  $D-M-D'$ .  $D$  es el dinero inicial invertido,  $M$  es la mercancía que se compra y que luego se vende por un mayor valor, el cual está representado por  $D'$ , una cantidad de dinero mayor. La diferencia entre  $D$  y  $D'$  constituye la ganancia. Marx procede a señalar cómo esta expresión corresponde en su forma más clara al capital comercial. A partir de esta formulación se puede pensar en representar el proceso de *producción* capitalista como:  $D-M....M'-D'$ <sup>1</sup>. El dinero:  $D$ , convertido en capital por cuanto compra mercancías:  $M$  (entre ellas la fuerza de trabajo, única creadora de valor), permite emprender el proceso de producción capitalista cuyo motor es el proceso de trabajo de los trabajadores, en el cual se produce una nueva mercancía:  $M'$ . El valor de esta nueva mercancía es mayor que el valor de las mercancías iniciales involucradas en su producción, por cuanto incluye la plusvalía creada por la fuerza de trabajo. Esta nueva mercancía creada:  $M'$ , se vende por su equivalente en dinero  $D'$ . La plusvalía creada en este proceso de trabajo/

---

<sup>1</sup> Los puntos entre  $M$  y  $M'$  representarían el proceso de la producción capitalista, en el cual, mediante el trabajo, se crea un nuevo valor y el valor de la nueva mercancía  $M'$  está expresado como:  $c + v + p$  (donde:  $c$  = capital constante,  $v$  = capital variable y  $p$  = plusvalía).

producción es la fuente de la ganancia en el capitalismo. Finalmente cabe señalar que Marx considera otra formulación, más general aun, en la cual:  $D-D'$ , el dinero produce más dinero, y que él llama capital a interés. Se podía pensar que esta última fórmula podría representar también de manera general el movimiento del capital financiero cuyo desarrollo ha sido inmenso. Primero, paralelo a, y concomitante con, el crecimiento y desarrollo del capital productivo asociado a la producción industrial. Posteriormente, y en particular en las últimas décadas, este tipo de capital, el capital financiero, parece haber adquirido una capacidad de desligarse de la esfera de la producción completamente y adquirir una autonomía propia, que caracteriza el mundo de las finanzas contemporáneas y su inestabilidad.

### **2.1. Del capitalismo de la producción industrial, al capitalismo de producción flexible y la transformación del trabajo**

La comprensión de la dinámica del capital que nos ofreció Marx permite entender la dinámica histórica de los últimos dos o tres siglos, por cuanto el desarrollo del capitalismo de la producción industrial (que hemos expresado como:  $D-M....M'-D'$ ), dominó las formas de reproducción capitalista y con ellas las estructuras inmanentes de su movimiento y lógica, así como las formas de relacionarse con el trabajo. De esta manera contribuyó a configurar las formas de subjetividad e identidades de los sujetos sociales en los últimos dos siglos, en muchas partes del planeta. Esto se generalizó cada vez más y llegó a parecer “natural” en su racionalidad, a medida que el capitalismo se extendía a nivel planetario y se articulaba en forma compleja en diversos contextos, con tradiciones históricas y formas de producción específicas, particulares y variadas.

Esta historia ha sido una historia de régímenes distintos de acumulación (los más recientes: fordista-keynesiano, posfordista y otros muchos híbridos y articulados a niveles regionales que están por describirse). Esta es una historia en la cual la relación del capital no despliega una lógica (algo cuya comprensión es indispensable estudiar y conocer) de manera abstracta, sino que esta se ve encarnada en agentes sociales capaces de convertir los proyectos de esta lógica económico-política en proyectos políticos e ideológicos complejos por parte de distintas clases sociales o bloques de clase hegemónicos. Sin

embargo, es preciso aclarar que esta historia y tal desenvolvimiento quizás pueden en realidad verse en una perspectiva más estructural, como resultado de las respuestas de clases propietarias del capital (con su lógica), enfrentadas a, y a veces dinamizadas por, las formas de resistencia y lucha de distintos sectores de trabajadores, o de sectores todavía no incorporados a regímenes laborales plenamente capitalistas. Pero también, en forma igual de general, por las respuestas a las oportunidades de nuevas formas sociales y de producción que emergen en el seno de los sectores laborales y como resultado de sus iniciativas y experiencias de vida.

Durante el largo periodo de dominio de esta forma de acumulación se puede hablar de distintos ciclos —locales, regionales y nacionales—, de múltiples variantes como los de destrucción y restructuración, de dinámicas de fomento desmesurado del consumo, de la configuración de subjetividades y dinámicas comerciales de consumo y fetichismo de las mercancías, todos temas que cabría ampliar y desarrollar y sobre los cuales la literatura pertinente es extensa. Pero aquí la breve referencia a esta variante de la relación dominante durante mucho tiempo, sirve para ubicar varios de los trabajos presentados en este número de *Maguaré*.

El trabajo de Margarita Serje y Roberto Pineda Camacho reseña la creación de una cooperativa de producción por parte de comunidades indígenas y muestra las dificultades que se le presentan a quienes pretenden introducir variaciones a la lógica de la ganancia capitalista dentro de este modelo. Muestra también cómo las dificultades económicas se ven reforzadas por políticas estatales difíciles a veces de identificar y por tanto enfrentar, las cuales favorecen las formas más tradicionales de explotación capitalista.

El trabajo de María Angélica Ospina Martínez señala de manera particularmente impactante el sufrimiento y la destrucción de subjetividades, como resultado de la comercialización y consumo desmesurado de psicofármacos, dentro de una concepción medicalizada de la salud mental, promovida y estimulada por las compañías farmacéuticas y por los complejos ajustes profesionales asociados a procesos de privatización de los servicios de salud social.

## 2.2. Transformación del sujeto y transformación del trabajo

En las últimas décadas se han dado sin embargo transformaciones significativas e importantes en esta relación de capital y trabajo. Una de estas parte de los cambios de (y en) las subjetividades, en las experiencias de vida de los sujetos contemporáneos. Subjetividades asociadas a prácticas en múltiples campos, productoras de procesos identitarios diversos, han socavado la idea de una sola identidad o de identidades estables y permanentes de los agentes sociales basadas en la ubicación dentro de la estructura productiva. Se ha debilitado la idea de la representación política por parte de partidos políticos, a favor de la participación creciente en movimientos sociales de las más diversas índoles y en general se ha transformado la naturaleza de la actividad política. Nuevas pretensiones, luchas y formas de agencia aparecen y logran establecer nuevas configuraciones emergentes y dinámicas. Estas nuevas subjetividades de los agentes promueven, participan y se articulan en procesos productivos de maneras diferentes, lo que produce cambios considerables en demandas, expectativas y estilos de vida.

Un ejemplo de transformaciones alimentadas por este tipo de procesos es la creación de una gama de nuevos productos con un alto componente inmaterial, resultado de la creatividad y el procesamiento de información, propio de la eufemísticamente llamada nueva “sociedad de la información”. Esta producción tiene varias características que propician cambios en la relación, si bien quizás no de manera cuantitativa, sí de forma muy conspicua. La producción no se rige tanto por horarios fijos, es altamente colectiva e interactiva y suele haber mecanismos de supervisión distintos de los existentes en las industrias tradicionales. Es el resultado de un tipo de producción social colectiva, la creciente aplicación de una inteligencia y saber general colectivo, que suele ser muy especializado y con un alto componente de creatividad e inteligencia, realizado por personal altamente calificado. La propiedad de los medios de producción es un tanto secundaria frente al control sobre otros aspectos de la producción/circulación de sus productos. La naturaleza del trabajo puede llegar a modificarse radicalmente, en unos casos tal vez en la dirección explorada por los debates italianos de autores como Virno (2004) en las cuales el nuevo trabajo entra en combate con el capital de formas novedosas. En otros

casos las relaciones laborales se transforman en formas de apariencia más flexible como lo ejemplifica de manera muy clara en este número el trabajo de Luis Reygadas Robles.

Es así como las dinámicas de la relación entre capital y trabajo tienen múltiples y diferentes tipos de dimensiones y direcciones. Sobre todas ellas cabe hacer etnografías que nos permitan apreciar y entender los efectos de estas relaciones sobre las personas, el juego de hegemonías, conflictos y articulaciones entre el trabajo y el capital y de esta manera conocer puntos estratégicos de intervención para los agentes, si es el caso. Algunas de las dinámicas actuales, como las que acabamos de mencionar reciben hoy en día mucha atención en particular en los medios de comunicación y en las discusiones sociales, por cuanto afectan a sectores profesionales, miembros de las clases medias.

Hay sin embargo distintas versiones de esta relación que en algunos casos ha cambiado de ser la de la disciplina de la fábrica a formas más flexibles, dependiendo de los distintos grados de especialización y “competencias” que tengan los profesionales implicados. Muchos sectores sufren los efectos de formas ampliamente difundidas de “flexibilización laboral” que han obligado a los trabajadores a abandonar las expectativas de un trabajo fijo con cobertura de la seguridad social y otros beneficios elementales por parte del empleador y se ven ahora sometidos a un trabajo temporal, a destajo, “flexible” en el cual la sobreexplotación es la regla y en el cual el empleador deja todas las cargas de la reproducción del trabajo en manos del trabajador. Esta dinámica que se extiende en la medida en que se impone el pensamiento neoliberal que acompaña la globalización, que habla de la competitividad como criterio rector, representa una recuperación por parte de sectores de clases capitalistas de niveles de rentabilidad perdidos en la posguerra, y cuyas consecuencias han sido reseñadas entre otros por Harvey en uno de sus textos recientes (2005). Esta dinámica produce una agresión brutal y permanente a los trabajadores. En el trabajo de César Abadía Barrero et ál. se puede apreciar en forma muy clara y fuerte esta violencia —dirigida en este caso fundamentalmente a trabajadoras—, con todo su significado y consecuencias. Las “reestructuraciones” de capital, en este caso la privatización de servicios públicos a expensas de los trabajadores, se da, al tiempo que se aprecia la resistencia por salvar de manera digna el trabajo así como formas de

solidaridad social, por parte de las trabajadoras y los costos físicos y psicológicos muy altos que esto conlleva.

Cabe señalar la existencia de otras dinámicas de transformación del trabajo, quizás más extendidas aun, las cuales van en dirección opuesta a la anterior y tiene que ver con la simplificación del trabajo para absorber trabajadores cada vez menos calificados, con salarios más bajos, que alimenta los múltiples procesos de migración entre regiones y entre distintas partes del mundo.

En todos estos casos el trabajo etnográfico puede enfocar la relación entre la dinámica del capital y el trabajo o el capital y el consumidor de manera esclarecedora. Pero en algunos casos es muy significativo y valioso el uso específico que se hace de la etnografía y su calidad. En varios de los trabajos aquí presentados, el proyecto etnográfico mismo logra hacer visible y casi diríamos palpable el efecto de las estructuras de reproducción del capital y sus dinámicas sobre la subjetividad y sobre el cuerpo mismo de quienes sufren de manera más directa sus consecuencias. De esta manera, la etnografía deja de ser una herramienta de descripción y análisis solamente, para convertirse en un instrumento de lucha, de construcción de comprensión y conciencia sobre las necesidades de praxis transformadoras. Desaparece la formulación abstracta de las estructuras del capital por un lado y las consecuencias sobre los sujetos por otra. Se logra así hacer más concreto el análisis y sus consecuencias. Destrucción de bienes de servicio público como la atención a madres e infantes de escasos recursos, en el caso del cierre del Instituto Materno Infantil, la lucha de las trabajadoras por preservar este espacio y su sufrimiento, se relacionan de forma vivida con los procesos de privatización estimulados por el neoliberalismo y el tratamiento a las trabajadoras en el trabajo de César Abadía Barrero et ál. El sufrimiento y la destrucción física, social y psíquica de sujetos/pacientes en el trabajo de María Angélica Ospina Martínez se ven atravesados por los procesos complejos de naturalización del empleo de psicofármacos, la insensibilidad de trabajadores de la salud, la rutinización de su trabajo, la compulsión al consumo, todos ellos articulados por una política de ventas de las empresas farmacéuticas, paralela a la entrega a manos privadas de la atención de la salud. Estos son ejemplos de etnografías que se constituyen en elementos de reflexión sobre la vida actual.

### **2.3. Del capitalismo orientado por la producción, al capitalismo de la especulación y las burbujas**

En las últimas décadas diferentes crisis propias del capitalismo industrial, quizás crisis de productividad en algún momento en la transformación a nuevas tecnologías de la información y su inmenso efecto, produjeron procesos de globalización del capital. La ideología neoliberal construyó (Harvey, 2005) el discurso ideológico apropiado para los diferentes cambios que una lucha por la recuperación de niveles de ganancia parece haber impuesto, después de periodos de distribución de riqueza que habían favorecido a sectores sociales no propietarios de capital. Unos se dirigieron a la flexibilización del trabajo que vimos antes. Otros, asociados a los procesos de “desregulación”, que gobiernos como los de Margaret Thatcher en Inglaterra y Ronald Reagan en los Estados Unidos, por ejemplo, tan eficientemente promovieron, llevaron a una transformación significativa en la cual el capital dejó de ser predominantemente de producción industrial. Se dieron durante un tiempo y vuelven a surgir, en determinados períodos, grandes flujos de capital que se mueven con mucha flexibilidad y rapidez a la manera que se podría representar mediante la fórmula del tipo D-M-D' (venta y desmantelamiento de empresas para su venta con ganancia, bonos basura, etc.), pero más aún y de manera creciente las variedades de flujos altamente especulativas son del tipo D-D'. Estos flujos y movimientos de capital cada vez con más frecuencia, tan recientes como en los años 2008 y 2009, crean crisis, con paquetes indescifrables de nuevos “productos financieros”, cuyas burbujas estallan (Brenner, 1998; Harvey, 2010). Esto aumenta en forma cada vez menos controlable la inestabilidad global y ciertamente la de naciones y regiones cuando estos capitales entran y salen de tales economías impredeciblemente. En muchos casos estas crisis logran ser aprovechadas por algunos sectores, en otras son inclusive creadas por sectores estratégicamente situados con miras a “administrarlas”, mientras miles y millones de personas pierden propiedades, empleos y formas de forjar dignamente su futuro (ejemplo de esto son las distintas “burbujas inmobiliarias” recientes).

Cualquier intento por especificar las características en esta etapa actual de las formas de capital está más allá de lo que aquí se pretende. Cabe solo señalar que estamos ante un cúmulo de cambios en la relación entre capital y trabajo como resultado de cambios radicales

y dinámicos en los dos componentes de la relación. La naturaleza del capital ha cambiado. De una forma predominante, que había existido durante siglos, del capital productivo en la industria, se ha pasado a formas de capital que en sus versiones extremas es especulativo y donde la relación con el trabajo es indirecta y está mediada por transacciones comerciales y financieras vertiginosas, multisituadas y difíciles inclusive de entender. De estos cambios en el polo del capital podemos seguir esperando la aparición de efectos mucho más amplios sobre las sociedades y el planeta, dados sus movimientos crecientemente caóticos. Estos afectan hoy y probablemente afectarán cada vez más, no solo a los trabajadores en forma directa, sino a comunidades enteras, a regiones y a naciones. En el polo del trabajo, de la subjetividad y de los agentes sociales contemporáneos, hemos mencionado muy de paso algunos de los cambios recientes. Frente a estos cambios cabe pensar en una serie de espacios para hacer etnografías, del tipo de la corta tradición de la etnografía crítica que se ha inspirado en autores como Debord (2009) y los ejercicios de los situacionistas de los años sesenta.

Vale la pena señalar en este mapa, aunque sea de manera breve, la existencia de muchos otros puntos en los cuales es posible realizar etnografías que identifiquen y desmitifiquen el poder del capital para develar sus efectos. Estos son por ejemplo los espacios de encuentro e interface con distintos tipos de sociedades. Es posible pensar en etnografías que tengan en cuenta las representaciones y los análisis generados por los miembros de pueblos y culturas que han sufrido el embate de las lógicas del capital, pero que han producido, mediante el despliegue de las lógicas de sus prácticas, versiones sobre el funcionamiento del capitalismo para enfrentarlo. Existen por ejemplo visiones y versiones andinas sobre la riqueza y la acumulación, que son objeto de investigación etnográfica. Así mismo otras respuestas y adaptaciones propias de las regiones de la Amazonía. En otros casos sociedades rurales pueden mostrar formas de interacción con aspectos del capitalismo que sería preciso estudiar etnográficamente. Este es el caso del trabajo de Carlos Guillermo Páramo Bonilla en esta selección, el cual habla de las nociones de guacas y encantos como fuentes de riqueza y poder.

Estamos aquí ante otras concepciones del capitalismo y de lo económico y podemos recordar cómo, en la visión de Braudel (1986), más descriptiva que analítica, la economía capitalista entrañaba

fundamentalmente una dimensión oscura, impenetrable e incomprendible de monopolios de información y procedimientos por parte de sectores muy particulares de la sociedad, comparada con la vida material y la vida y actividad económica cotidiana de las gentes en procura de los bienes que necesitan para vivir. Teniendo esto en cuenta, no es del todo extraño encontrar fenómenos como los que ocurrieron en el sur de Colombia en años recientes de “pirámides”, en los que se ofrecieron posibilidades de obtener abundantes riquezas en forma rápida, sin mayor respaldo o explicación. ¿En qué medida sorprende que se pueda dar validez a este tipo de ilusiones si en los medios de comunicación se ven constantemente referencias a la existencia de inmensas fortunas y a estilos de vida opulentos, casi inimaginables, que no parecen estar relacionados con ningún proceso de trabajo como aquel que muchas gentes enfrentan en su día a día? ¿No cabe pensar en las posibilidades de acceder a un mundo de fortunas que no parece asequible sino por medios desconocidos cuando aparecen ofertas novedosas? ¿No será eso a lo que tienen acceso en otras latitudes? ¿No son igual de desconocidos e indescifrables los mecanismos ficticios de inversiones apalancadas y complejas, burbujas y transacciones que permiten generar esas fortunas de las que se escucha? No es de extrañar la imagen de un capitalismo que no puede sino ser interpretado en forma fantasiosa y generar analíticas, cuerpos coherentes de interpretación, que resultan en acciones que solo desde afuera pueden verse como sorprendentes. Cabe pensar en todos estos espacios como lugares donde la etnografía nos permitiría entender las lógicas de diferentes prácticas enfrentadas al capital o que surgen de sus mismas entrañas.

Aquí se abren campos cada vez más sugerentes en el caso de América Latina. La creciente producción académica que gira alrededor de la crítica al eurocentrismo en múltiples autores contemporáneos como por ejemplo Ella Shohat y Robert Stam (1997), pero más aún la inspirada por la obra de varios autores de países del Caribe y de Suramérica, entre ellos Aníbal Quijano con su larga obra, quienes plantean un “giro decolonial” (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007) o unas “epistemologías del sur” y sus consecuencias (Santos, 2008, 2009, 2010), obliga a enfrentar la necesidad de elaborar nuevos conceptos para pensar y expresar la realidad vivida por las gentes de esta región. Ver esta realidad no como un apéndice o epifenómeno de dinámicas

internacionales externas o de lógicas abstractas, sino como expresiones de pluralidad e interculturalidad que han puesto a dialogar en pie de igualdad en cuanto a prácticas y experiencias, visiones de mundo contrastantes y distintas. Parecería que solo ahora se está en capacidad de empezar a escuchar con mayor claridad ese intercambio y diálogo. La etnografía tiene allí un lugar privilegiado de estrategia para desarrollar y enriquecer esa mirada que es política, al tiempo que académica.

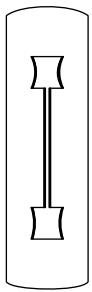
FABRICIO CABRERA M.

*Universidad de los Andes · Bogotá, Colombia*

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

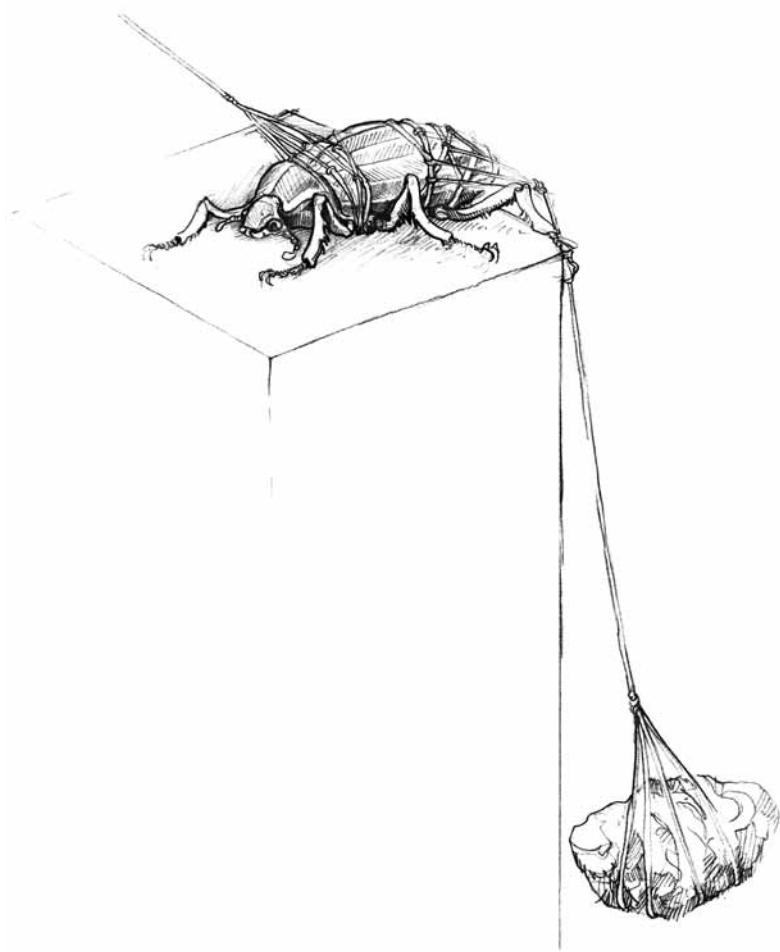
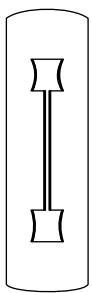
- Braudel, F. ([1985] 1986). *La dinámica del capitalismo*. Traducción de Rafael Tusón Calatayud. México: Fondo de Cultura Económica.
- Brenner, R. (1998, May-June). The Economics of Global Turbulence. *New Left Review*, 299.
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.) (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Iesco, Instituto Pensar, Siglo del Hombre Editores.
- Debord, G. ([1968] 2009). *Society of the Spectacle*. Sussex: Soul Bay Press Ltd.
- Harvey, D. (2005). *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Harvey, D. (2010). *The Enigma of Capital and the Crisis of Capitalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Marx, K. ([1867] 1964). *El capital. Crítica de la economía política*. Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica.
- Polanyi, K. ([1944] 1964). *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*. Boston: Beacon Press.
- Santos, B. de S. (ed.) (2008). *Another Knowledge is Possible. Beyond Northern Epistemologies*. London: Verso.
- Santos, B. de S. (2009). *Una epistemología del Sur. La reinvenCIÓN del conocimiento y la emancipación social*. Edición de Gandlerilla Salgado y José Guadalupe. México: Clacso, Siglo XXI Editores.
- Santos, B. de S. (2010). *Refundación del Estado en América Latina. Reflexiones desde una epistemología del Sur*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes, Siglo XXI Editores.
- Shohat, E. y Stam, R. (1997). *Unthinking Eurocentrism*. New York: Routledge.
- Virno, P. (2004). *A Grammar of the Multitude*. Los Angeles: Semiotext (E).

# ARTÍCULOS





# CAPITALISMO



ESCARABAJO  
Pablo Quiroga, 2011. Archivo del autor



**EL CORRIDO DEL MINERO: HOMBRES  
Y GUACAS EN EL OCCIDENTE DE BOYACÁ \***

*The Corrido of the Miners: Men and Guacas in Western Boyacá*

CARLOS GUILLERMO PÁRAMO BONILLA

Universidad Nacional de Colombia · Bogotá \*\*

\* Este escrito se fundamenta en un trabajo de campo realizado hace más de una década, lo cual significa que algunos pormenores de la información pueden haber cambiado en el entretanto. Sin embargo, lo fundamental ha permanecido y admite ser revisado con nuevos ojos, en particular lo que concierne a las guacas y la guaquería tal y como se entienden en la zona.

\*\* histomusica@yahoo.com.mx

Artículo de investigación recibido: 22 de septiembre del 2010 · aprobado: 2 de diciembre del 2010

## RESUMEN

En este artículo se reexaminan datos de campo recogidos hace quince años en la región esmeraldera del occidente del departamento de Boyacá. Tiene por objetivo interpretar la sociedad minera de esta zona de Colombia a la luz de su propia versión de la historia local —arraigada en una idea particular del pasado prehispánico muzo— de las instituciones sociales y políticas que, se colige, derivaron de tal figuración, y de las categorías de *corrido* y *guaca*, las cuales denotan la concepción esmeraldera de devenir. La última parte del escrito discute, conforme lo anteriormente expuesto, la relación de los esmeralderos con las mafias del narcotráfico y otras expresiones del gran capital.

**Palabras clave:** *Boyacá (occidente de), cacicazgos, corrido, esmeraldas, esmeralderos, gracia, guacas, honor.*

## ABSTRACT

This article reexamines fieldwork data gathered fifteen years ago in the emerald region of the western part of Boyacá Department (Colombia). Miner society is interpreted in the light of its own version of local history —as rooted in a particular idea of prehispanic Muzo past—, of the political and social institutions that —it is argued— derived from such imagining, and of *corrido* (as a narrative and musical genre) and *guaca* as categories that denote *esmeraldero* (emerald trader's and miner's) notions of being and becoming. The last part discusses the relationship between esmeralderos and drug mafias, and other expressions of Big Capital.

**Keywords:** *Boyacá (Western part of), Chiefdoms, Corrido, Emeralds, Esmeralderos (emerald miners and traders), Grace, Guacas, Honor.*

*De las naturalezas y propiedades de los indios no daré tan larga noticia como quisiera, porque con las continuas guerras no ha habido lugar de investigarse y saberse estas cosas con la curiosidad que se requiere [...].*

FRAY PEDRO DE AGUADO (1956, II, p. 340),

refiriéndose a los naturales de la provincia de Muzo.

*... [Y] comen carne humana y no tienen señor conocido sino como cosa de behetría.*

*... [S]e matan unos a otros y se comen.*

FRIEDE (1960, p. 258), *Fragmento de una probanza*

**L**a sociedad esmeralda del occidente de Boyacá suele ser identificada en Colombia con múltiples formas de violencia. Esta asociación no es gratuita, en todo caso, ya que se desprende de una demostrable historia de sucesivos episodios bélicos; una que inicia con las bandas de indígenas muzo y colima que prestaron una fiera resistencia a las huestes españolas durante la Conquista<sup>1</sup> y llega hasta nuestros días con la conformación de grupos privados de ofensiva militar. Desde los primeros relatos del encuentro con la zona, el área geográfica que hoy en día damos en denominar como “Territorio Vásquez” —que abarca, *grosso modo*, la mitad inferior del eje medio del río Magdalena— ha sido representada por la literatura como inhóspita y malsana, infestada de nativos rebeldes, sanguinarios cuando no caníbales, que custodian y a su vez se disputan los tesoros

---

<sup>1</sup> Aquí seguiremos la convención etnohistórica, largamente sancionada, según la cual los muzo y colima son fundamentalmente el mismo grupo. Desde los primeros tiempos de la incursión española en la zona, Gutierre de Ovalle (citado en Tovar, 1994, p. 326) se refirió en su *Relación de La Trinidad y La Palma* (ca. 1572), a “dos poblaciones provinciales de yndios llamados la una *Musos* que conforma con los *Colimas* en el lenguaje mudando en algunos nonbres, sílabas y acentos”. Los apartes citados de este documento —de aquí en adelante referido como *Relación*— corresponden a la modélica transcripción del original ubicado en el Archivo General de Indias (Sevilla), realizada por el profesor Hermes Tovar Pinzón (1994) y aparecida en el tercer volumen de *Relaciones y visitas a los Andes*.

escondidos entre la difícil topografía. Esta, decimos, ha sido la imagen constante que nos ha quedado de la región, independientemente de si hablamos de los emocionantes capítulos destinados a su sometimiento en la *Recopilación historial* de Fray Pedro Aguado (ca. 1575)<sup>2</sup>, de la relación cuidadosa e indignada que presenta Manuel Ancízar en su *Peregrinación de Alpha* (1853), de las novelas de viajes extranjeras, escritas antes de la mitad del siglo pasado, como *Green Fire* de Peter W. Rainier (1942), de las “novelas de la Violencia” producidas durante el conflicto partidista de los años cincuenta, de los folletines contemporáneos, muchos de ellos redactados allí mismo, o incluso de series de televisión de la década de los noventa como *Fuego verde* y películas de cine como *Emerald Cowboy*<sup>3</sup>. En otras palabras, a lo largo de casi quinientos años la imagen que tenemos de la zona esmeralda, y por

<sup>2</sup> La *Recopilación historial* de Fray Pedro de Aguado es probablemente el texto madre del cual se desprendieron las descripciones sobre la ferocidad y el canibalismo de los muzo, tal y como luego aparecieron, con algunas modificaciones y una que otra adición, en la *Noticia historial* de Lucas Fernández de Piedrahita (ca. 1669), la *Historia general* de Antonio de Herrera y Tordesillas (ca. 1601) y las *Noticias historiales* de Fray Pedro Simón (ca. 1626), esta última más centrada en la sociedad colima. Sin embargo, valga anotar que la información similar, suministrada en la vasta *Historia general y natural de Indias* de Gonzalo Fernández de Oviedo (ca. 1557), es anterior y se basa en las relaciones remitidas a España por los propios adelantados españoles.

<sup>3</sup> *Green Fire* de Peter W. Rainier (1942), una aventura escrita a medio camino entre Ben Traven y Rider Haggard, debió haber sido una novela muy popular en su época, tanto como para contar con dos ediciones diferentes en español en la década del cuarenta (siendo traducida como *Fuego verde*) y haber sido llevada al cine en 1955, al parecer con bastantes libertades, en un clásico homónimo dirigido por Andrew Marton y protagonizado por Grace Kelly y Stewart Granger. Por su parte, y sin que pretenda ser extensiva, la lista de novelas más o menos contemporáneas incluye *3 kilates 8 puntos* de Flor Romero (Bogotá, 1966), *La guerra de las esmeraldas* de Félix Marín (Bogotá, 1979), *Los esmeralderos* de Alfonso Hilarión Sánchez (Bogotá, 1980), *De arriero a emperador* de Lázaro Gaviria (sin ciudad, 1989), *Luz verde* de Oscar Villegas Gómez (Bogotá, 1992), *Cuando llora un esmeraldero* de Aura Raquel Moreno Cortés (Bucaramanga, 1993), *El camino de las esmeraldas* de Nohora Inírida Galán (1994) y *Esmeraldero arrepentido* de Diosdado Hernández Castro (Bogotá, 1996, 2002). Estos folletines fueron escritos en su gran mayoría por personajes de la zona, lo cual no deja de ser interesante ya que resalta la profunda conciencia que tiene la sociedad esmeralda de su propia épica (*vid. Infra*). Consecuencia de ello fue la producción, en 1995, del dramatizado colombiano de aventuras *Fuego verde*, escrito por Tom Quinn, un antiguo corresponsal de la revista *Time* quien terminó sus días como asesor de imagen del magnate esmeraldero Víctor Carranza. En esta serie de televisión, aparte de la evidente homonimia se recreaban parcialmente escenas de la novela de Rainier, escrita medio siglo antes, pero actualizando en algo el contexto social. Finalmente está *Emerald Cowboy*, película del 2003 codirigida por Andrew Molina y Eishy Hayata, a la cual nos referiremos más adelante.

ende de sus habitantes, ha sido esencialmente la misma: la de un lugar de frontera, de límites difusos entre la legalidad y la legitimidad, propicio para la aventura, para el crimen y para el uso privado de la fuerza<sup>4</sup>.

¿Cómo interpretar esta continuidad simbólica? Mucho se puede hablar, y está muy de moda hacerlo, sobre las maneras en que la pluma del cronista de Indias pudo haber determinado una forma de concebir la sociedad muzo que al transmitirse de generación en generación fue produciendo una ideografía amañada, cimentada sobre el arquetipo original del caníbal, la cual terminó fructificando en la imagen que incluso hoy en día tenemos de los esmeralderos. Probablemente esto sea cierto, máxime cuando cada vez nos resulta más claro que las acusaciones de canibalismo fueron imputadas indiscriminadamente a cualquier grupo indígena que opusiera resistencia al avance de las huestes europeas<sup>5</sup>. Y aún así, lo cierto es que, desde la conquista, la literatura sobre muzos y colimas ha sido siempre pródiga en aludir a la práctica de la antropofagia ritual, pero no solo eso: de manera independiente de la relativa veracidad histórica de esta información, la sociedad esmeraldera *también* parece haberse servido de esta idea para interpretarse a sí misma.

Durante el trabajo de campo adelantado en la zona entre 1993 y 1997, encontré varias veces explicaciones sobre la condición “violent” de los esmeralderos, dadas por miembros conspicuos de la sociedad, que daban por determinante un elemento genético presuntamente derivado del pasado muzo<sup>6</sup>. Uno de los testimonios más claros fue aquel

---

4 O, para ponerlo de otra manera, no ha cambiado sustancialmente el imaginario sobre la zona desde el juicio de Antonio de Herrera y Tordesillas (1934, xvi, p. 289) escrito a principios del siglo XVII, según el cual los muzo “no tienen ley ni precepto que guardar”.

5 Tal vez no sea exagerado afirmar que ser “caníbal” en los siglos XVI y XVII era el equivalente a ser “terrorista” en el siglo XXI: adjetivos cargados de ideología con los que indistintamente se inviste de miedo a quienes se oponen al Imperio —los de entonces o el de ahora. Lo cual, claro está, no significa que no haya terroristas por confesión y doctrina, o que no hubiera habido canibalismo americano de una u otra forma. He buscado discutir varios de estos aspectos en otro lugar (Páramo Bonilla, 2009, pp. 223-224, n. 11).

6 Desde la fundamental clasificación lingüística de Paul Rivet (1943) los muzo y colima fueron adscritos a la familia Caribe, y esto pareciera ser que de contera implicaba canibalismo. La deducción era simple: como bien se sabe, “caribe” y “caníbal” provenían ambos del mismo vocablo taíno y en tiempos coloniales se intercambiaban con frecuencia. Sin embargo, de presente contamos con estudios como el de Ernesto Montenegro (2007), cuyo explosivo argumento tiende a

suministrado por un antiguo “pájaro”<sup>7</sup> de Coscuez, según el cual “aquí somos jodidos como los muzos que aquí vivían antes. Usted se pone a ver y hasta con los que no nos gustan somos caníbales y todo” (entrevista n.º 16, 1997). Tal aseveración podía contener, ciertamente, una factible dosis de retórica e hipérbole, y podía ser hasta una advertencia velada. Y aún así, leyéndola *en contexto* representaba una imagen del mundo esmeraldero sustancialmente diferente a la que los medios de comunicación, los pocos estudios sociales dedicados a este y, tal vez, los esmeralderos mismos se habían encargado de mostrar. Esta sociedad, usualmente retratada como una suerte de *mafia* criolla que en esa condición hizo las veces de precursora de las redes del narcotráfico y de los primeros grupos paramilitares de derecha<sup>8</sup>, cobraba un matiz

---

demostrar la virtual *inexistencia* del mundo “caribe” —construcción ideológica mediada por la política ultramarina de la Europa de los siglos XVI y XVII— y obliga en consecuencia a revisar críticamente lo que varias generaciones de arqueólogos y etnohistoriadores han dado por sentado que fueron los muzo. Aún así, todavía son pocos y precarios los estudios sobre esta sociedad. Para una información general pueden consultarse Parra Morales (1985), Escoria Baquero (1986) y Peralta Barrera (1998). Salvo la tesis de grado de Escoria, los otros dos títulos referenciados solamente hallan cabida por la notoria ausencia de estudios recientes, y aquí nos serviremos de ellos exclusivamente para referirnos a *cómo interpretan* estos autores a la sociedad muzo. Aunque enfocado hacia la administración colonial, el estudio más riguroso y redondo es sin duda el de Rodríguez Baquero (1995).

7 Llama la atención la pervivencia del apelativo “pájaro”, usado en la zona para denominar al soldado privado perteneciente a la “cuerda” del “patrón” (*vid. Infra*), cuando este generalmente solía achacarse a los matones a sueldo del Partido Conservador durante la violencia partidista de los años cincuenta, particularmente en el Valle del Cauca. En el caso de los municipios del Occidente de Boyacá, algunos de histórica adscripción al partido liberal —y por ello mismo, en su época santuario de las guerrillas regionales de la misma filiación—, el término se transformó para connotar un guardaespaldas o gatillero sin mayor tinte partidista. Pero puede ser que originalmente el apelativo haya provenido justamente de parte de los liberales de la zona perseguidos durante la Violencia de los años cuarenta y cincuenta (véase también la nota 13 de este trabajo).

8 Véanse, como ejemplo de ello, Barbosa Estepa (1995, p. 157) y Krauthausen (1998, pp. 135-140). Ahora bien, aun si algunos o muchos esmeralderos efectivamente se involucraron con el narcotráfico y la armazón de grupos de autodefensa o paramilitares, ello no da pie para entenderlos como una “mafia” en el sentido criminal del término. Sí, en cambio, puede resultar útil compararlos bajo una lente etnológica con la Mafia siciliana (o con organizaciones similares ampliamente estudiadas, como la ‘Ndrangheta calabresa o la Camorra napolitana) en cuanto sistema cultural. Este último camino resulta a veces tan llamativo, que se corre el peligro de sobredeterminar a la sociedad esmeraldera bajo los ejemplos italianos; por ello he buscado ser deliberadamente parco en la equiparación.

excepcional a la luz de afirmaciones como esta<sup>9</sup>, y daba para pensar que los esmeralderos bien podían concebirse a sí mismos como legítimos descendientes de los muzo de antaño<sup>10</sup>.

Pudiera aventurarse que, desde una perspectiva émica, este tipo de autopercepción denotaba indicios de una conciencia étnica. En razón de varios elementos que expondré en las páginas que siguen, no descarto esa posibilidad, pero tampoco me interesa sustentarla demasiado aquí. Más bien pretendo interpretar el pensamiento histórico de los esmeralderos conforme tales aseveraciones y en tanto determinado por una prefiguración en el pasado prehispánico, y cómo tal pensamiento se expresa en las ideas de *corrido* y *guaca*, el primero el género poético y musical que goza de un arraigado culto en la zona, la segunda como expresión local de los yacimientos de esmeraldas y signo de la fortuna.

- 
- 9 Hubo otros, varios, testimonios que apuntaban en tal dirección. Un empleado del aeropuerto de Quípama y antiguo “pájaro” aseguraba que: “Somos unos guerreros. Les heredamos a los indios el gusto por la sangre” (entrevista n.º 7, 1996) y hasta un exalcalde del mismo municipio, afectando una reflexión más erudita e invocando la autoridad de José Pérez de Barradas, nos convinaba a entender los orígenes de “la guerra”, terminada hacía poco más de cuatro años, como “una cosa de la raza [...] de los indios” (entrevista n.º 3, 1994). Confróntense estos ejemplos con aquel testimonio doble, del entrevistado y la entrevistadora, que aparece en Uribe (1992, p. 28): “‘Los pauneros somos guerreros’, le dicen a uno, y así lo atestiguan los hechos”.
- 10 Puede afirmarse además que este tipo de inferencias son recurrentes en las interpretaciones sociológicas de la historia de Colombia, y que incluso aparecen a veces en lugares inusitados (véase una discusión interesante en Serje, 2005, en particular en las páginas 146-152). Un ejemplo particularmente efectivo lo suministra lo escrito por Luis López de Meza (1934, pp. 59-60) en su clásico *De cómo se ha formado la nación colombiana*: “Muzos, Calimas, Panches, tribus guerreras que habitaron los países que dan su frente al Magdalena desde Santander hasta el Tolima, Caribes del levante hasta las planicies remotas del Orinoco, nos dejaron mestizos de recia personalidad, selvática sin duda y desorientada aún, más ciertamente preñada de porvenir. Esto nos explica en mucha parte la psicología del campesino que hoy habita estas regiones, su tendencia a la combatividad, sobre todo, su ánimo litigante, individualismo e indisciplina que tantas perturbaciones produce entre terratenientes y colonos, y a tanta delincuencia da ocasión. Muzo, Coper, Viotá, Fusagasugá, Sumapaz, etc., corresponden a ese origen étnico. Y es tan importante el estudio de tales características que aparentes contradicciones se resuelven con profundizar un poco su investigación: Así, por ejemplo, Saboyá, que tan violenta se ha mostrado últimamente en cuestiones políticas y en ‘vendettas’ interminables, no es, como pudiera imaginarse a la ligera, de ascendencia chibcha, sino que ahí ya se había mezclado el caribe y determinado su temperamento belicoso, como parece haber ocurrido en la antigua Tundaza y en el Valle de Tenza”. Nótese que esto se afirmaba más de una década antes de que irrumpiera el llamado periodo de la Violencia (1948-1953).

## OCCIDENTE DE CORRIDO

*Limpiar la tierra. Guerra y poder entre esmeralderos*, de María Victoria Uribe (1992), ha sido hasta la fecha la única publicación que se ha ocupado del moderno Occidente de Boyacá con algún grado de profundidad antropológica<sup>11</sup>. En algún momento del texto (1992, p. 49) se lee lo siguiente:

El lugar que ocupan los esmeralderos en el imaginario de los colombianos hace parte de esa oscura zona donde han sido confinadas aquellas comunidades marginales y peligrosas que operan con leyes bárbaras. Para sus vecinos los bogotanos, por ejemplo, la zona esmeraldífera es una especie de Lejano Oeste poblado de matones. Algunos de los comerciantes en esmeraldas que venden sus piedras en la Avenida Jiménez con carrera séptima son vistos como seres atípicos y extraños debido a que visten con telas brillantes y usan collares y pulseras de oro con esmeraldas en el cuello y en las muñecas, indumentaria que es vista como de mal gusto por los bogotanos. Al respecto nos decía un tallador de piedras de la capital: “Aquí en Bogotá nos vestimos de paño oscuro y no de payasos como los esmeralderos”. [...] Sin embargo, lo que parece molestar a los bogotanos, y en general a los habitantes del altiplano, es esa mezcla entre ostentación y ausencia de tradicionalismo o de “auténticidad” que caracteriza a los esmeralderos, esa puesta en escena de comportamientos rurales arcaicos al lado de prácticas urbanas.

Aparte de tratarse de una vívida síntesis de lo que, en efecto, creemos que sucede en la difícil, mas silente, relación entre los esmeralderos y los bogotanos —y no solo con ellos, sino con aquella que, más bien gaseosamente, damos en llamar la “sociedad nacional”—, este párrafo es un índice adecuado de varias características adoptadas por los esmeralderos o achacadas a ellos, inclusive hoy en día cuando virtualmente ha desaparecido la emblemática Avenida Jiménez<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> A diferencia del texto de Uribe, los copiosos trabajos de Javier Guerrero Barón, de indudable importancia y varios de ellos referidos en la bibliografía de este artículo, en la mayoría de los casos parten de un enfoque mucho más histórico y sociológico que propiamente antropológico.

<sup>12</sup> La geografía del comercio de esmeraldas sigue siendo en esencia la misma, aunque las transacciones se hayan desplazado hacia el este o el oeste de la carrera séptima,

En primer lugar, la antropóloga define a la sociedad esmeraldera como una de “aquellas comunidades marginales y peligrosas que operan con leyes bárbaras”, aunque no es claro en qué lugar se ubica al afirmarlo, si en el de los bogotanos que recelan la presencia de estos “bárbaros” en pleno centro de la ciudad o en el suyo propio, luego de haber tenido una experiencia de primera mano por los pueblos de la zona. Sea como fuere, lo cierto es que la asociación entre esmeralderos y barbarie es recurrente y, como lo mostramos antes, es virtualmente una forma de ostentación de ellos mismos a la hora de definir su carácter.

Pero más allá del factor simbólico, que no necesariamente fáctico, del canibalismo, la violencia sí ha sido un elemento determinante de la historia de la región, y a riesgo de presentar una secuencia esquemática, la sucesión cronológica de hitos violentos o al menos claramente bélicos se puede sintetizar de esta manera: Inicia hipotéticamente con a) la agresión muzo que desplaza a la población muisca, cuya datación es discutida pero que, en todo caso, sucede en tiempos prehispánicos; sigue con b) la agresión hispánica en el siglo XVI, que disgrega a la población muzo luego de que esta presenta una fiera resistencia armada y que conduce a c) las acciones de sabotaje a la población blanca, llevadas a cabo por bandas interétnicas de asaltantes indígenas, desde el siglo XVII hasta principios del siglo XIX<sup>13</sup>. Luego, de una manera sincrónica a la historia del interior colombiano, le siguen d) la confrontación partidista entre liberales y conservadores, desde mediados del siglo XIX hasta la Guerra de los Mil Días y e) la actividad de hostigamiento partidista por cuadrillas bandoleriles entre 1930 a

---

bien sea en las inmediaciones del Emerald Trade Center (cuyo nombre lo dice todo) y hacia el barrio La Candelaria, entre las calles quince y doce y las carreras quinta y séptima, o (casi emblemáticamente) entre el McDonald's de la esquina suroccidental y el edificio del Banco Cafetero. Unas cuadras más hacia el oeste, por el Eje Ambiental, se mantiene aún el edificio Henri Faux, antiguamente famoso por ser el sitio de las oficinas de los comerciantes más boyantes. Ahora bien, con la creciente conspicuidad de los “traquetos” (beneficiarios directos de la economía del narcotráfico) y del modelo estético que ostentan todo a lo largo y ancho del país, ya no solo han dejado de ser llamativos los esmeralderos por su vestido, sino que la pinta se ha vuelto bastante usual.

<sup>13</sup> Véase en Uribe (1992, pp. 131-132) un listado confiable de documentos que ilustran esta problemática y demás aspectos relativos a la difícil administración colonial del territorio muzo. Para un listado complementario de documentos, véase Serna et ál. (1998, pp. 115-116).

1960<sup>14</sup>. A mediados de los años sesenta, con el descubrimiento de la mina de Peñas Blancas en Borbur y el consecuente arrebataamiento de su control al Banco de la República, que operaba allí desde 1946, surge f) la conformación de grupos de autodefensa esmeraldera por parte de Efraín González, entonces el bandolero más buscado en Colombia y símbolo por excelencia de la oposición violenta al Estado. Luego de la muerte de González en 1965, se desata g) la llamada “primera guerra esmeraldera”, entre pueblos rivales de la zona por el dominio de la explotación minera. Esta llega hasta 1977, con el primer decreto autónomo de paz y sin virtual intervención del Estado. Promediando los ochenta irrumpen h) la “segunda guerra esmeraldera”, en la cual entran a participar de forma crucial narcotráfico, grupos de autodefensa y guerrilla hasta 1990<sup>15</sup>. Simultáneamente se alza i) la campaña anticomunista paramilitar derivada desde la zona hacia el Magdalena medio, desde 1987 hasta mediados de los noventa, cuando con el declive de la producción esmeraldera se da j) el recrudecimiento del bandolerismo. Hoy en día presenciamos k) el avance táctico de grupos paramilitares foráneos sobre la zona, en desmedro de las propias asociaciones de

<sup>14</sup> Aparte de la literatura citada en otros lugares de este trabajo, vale la pena mencionar las novelas *Guerrilleros, buenos días*, de Jorge Vásquez Santos (1954) y *Balas de la ley*, escrita por Alfonso Hilarión Sánchez (1953), un antiguo inspector de policía en la jurisdicción de Muzo. Ambas obras hacen parte del importante caudal de las llamadas “novelas de la Violencia”, aunque se enmarcan en el conflicto particular de la zona. Cabe destacar que la población de Yacopí (Cundinamarca), perteneciente al área cultural de influencia esmeraldera, fue un importante reducto de guerrillas liberales durante los años cincuenta —protagonistas, precisamente, de la novela de Vásquez Santos—, las cuales, al ser desalojadas a punta de infames, e innecesarios, actos de represión del gobierno de Laureano Gómez, contribuyeron a engrosar la primera generación militar de las FARC. Sobre este aspecto véase a Bustos Valencia (1998). Ambas “guerras esmeralderas” se cubren con algún detalle, a veces rayano en la ficción, en las crónicas de Pedro Claver Téllez (1989, 1993a y sobre todo 1993b). Para una revisión panorámica de la Violencia en Boyacá, véanse Guerrero (1991) y el clásico estudio de Guzmán Campos, Fals Borda y Umaña Luna (1963). Sobre el papel de la zona esmeraldera, y de Boyacá en general, durante la Guerra de los Mil Días, consultese a Jaramillo (1991).

<sup>15</sup> De acuerdo con Téllez, cuando el Estado hace público en 1973 su retiro de la administración de las minas e implanta un régimen de concesión a particulares, “autoriza la creación de una guardia civil de defensa, pagada por los esmeralderos, [...] que es uno de los orígenes del paramilitarismo en el país” (1993b, pp. 61, 166, n. 5).

defensa privada erigidas originalmente por los esmeralderos y l) la recurrente amenaza de una tercera “guerra”<sup>16</sup>.

Ciertamente hasta aquí la imagen que proyecta la historia de la zona es pródiga en situaciones bélicas. Pero esta circunstancia adquiere una marca idiosincrática cuando Uribe menciona, a renglón seguido, la similitud que para los bogotanos existe entre la zona esmeraldera y la mitografía del Lejano Oeste estadounidense<sup>17</sup>. De nuevo la alusión es interesante porque, salvadas las obvias diferencias históricas, en el Territorio Vásquez pueden efectivamente demostrarse varias características similares. En primer lugar, puede señalarse la profusión de migraciones y de desplazamientos continuos hacia el lugar, de poblaciones provenientes de otras regiones. Como en buena parte del resto de Colombia, las sucesivas colonizaciones aún hacen parte viva del acervo de los municipios de Occidente, hecho que, entre otras cosas, queda plasmado en la adopción de muchas canciones, nativas o extranjeras, que hablan de la migración; la célebre “Dos pasajes” es un buen ejemplo de ello. Los hitos más relevantes de este proceso son: m) la migración muzo que desterró a la población muisca en tiempos prehispánicos, n) la migración española que desmembró, reubicó y redujo a la población muzo, ñ) las oleadas migracionales de poblaciones desplazadas por la Violencia de los años treinta a los cincuenta

<sup>16</sup> La inminencia de una nueva conflagración se viene sintiendo desde más o menos principios de la actual década (véase *El Tiempo*, 2002, diciembre 1, pp. 1-10, 1-11) hasta la fecha actual, cuando, como ocurrió con la “segunda guerra”, resulta difícil o imposible de discernir hasta dónde llegan los intereses de los esmeralderos propiamente dichos, los de los carteles de la droga, los de los grupos paramilitares y los del propio gobierno. (Valga aclarar que en el presente artículo se parte de considerar que los grupos paramilitares siguen existiendo y operando a pesar del remedo de desmovilización ocurrido durante los dos gobiernos de Álvaro Uribe Vélez.) Hoy en día buena parte de la suerte de la región gira en torno a la polémica figura de Víctor Carranza, que en los últimos diez años ha sido objeto de varios atentados (véase *El Espectador*, 2009, julio 6 [versión electrónica]). Asimismo, la economía de la zona ha experimentado una relativa reactivación, en la última década, con el descubrimiento y puesta en máximo rendimiento de la mina de La Pita, en las inmediaciones de Muzo, que produce alrededor de 12000 quilates de esmeralda de máxima calidad cada cuarenta días.

<sup>17</sup> Sobre el “lejano” o “salvaje” Oeste como mito nacional de los Estados Unidos, véase a Calder (1974, p. xiii): “todavía hay gente que cree en el legendario Oeste no como un hecho histórico sino como una fuerza histórica. Había hombres justos en la última frontera. Había héroes de destreza y coraje. Había situaciones en las que la acción tenía significado” (la traducción es mía).

—provenientes en su mayoría de zonas hasta entonces poco influidas por la incipiente economía esmeraldera—, o) las oleadas migratorias instadas en los años sesenta por el florecimiento de la explotación informal de las minas, p) la expansión de la frontera aprovechable, en los años setenta y los años ochenta tempranos, coadyuvada por la creación de nuevos municipios y la regulación de un pie de fuerza privado que los defendiera y q) la expansión, desde mediados de los años ochenta hasta la fecha, de los ejércitos privados, consolidados como grupos paramilitares o de autodefensa hacia todo el área geográfica del Magdalena medio<sup>18</sup>.

A ello hay que añadir que los habitantes de la región suelen definir la zona como una que, a lo largo de su historia, nunca ha sido reconocida por el Estado en su proyecto de construcción de la nacionalidad y, antes bien, como una que ha mantenido una fuerte resistencia a sus formas administrativas y gubernamentales<sup>19</sup>. Bajo el mismo juicio de las

18 Este proceso migratorio es, sin embargo, de múltiple sentido. Quien ha sido esmeraldero en el occidente de Boyacá bien puede haber sido antes minero aurífero en la Serranía de San Lucas o raspachín en el Caquetá, y puede a futuro asumir cualquier otra profesión, usualmente informal cuando no abiertamente ilegal, en otro punto de la geografía nacional, o regresar a alguno de sus oficios anteriores. Muchos de aquellos quienes desde jóvenes ingresaron en el mundo esmeraldero, y que luego de “enguacarse” decidieron radicarse en Bogotá, ejercen hoy en día como intermediarios entre los guaqueiros rasos y los talladores y compradores de la capital. Suelen verse estacionados frente a su jeep en el parque Julio Flórez de Chiquinquirá y su vida consiste en un continuo ir y venir entre Bogotá y Occidente. Otros optan, más bien, por abrir algún negocio en las inmediaciones de los centros de comercio esmeraldero de Chiquinquirá o Bogotá. El folclor local suele representarlos como consentidos temporales de la Fortuna, quienes el día menos pensado habrán de perderlo todo y, por ende, regresarán a la mina.

19 El reclamo tiene profundidad histórica. La visita hecha en febrero de 1779 al partido de Ubaté por el fiscal de la Real Audiencia, Francisco Antonio Moreno y Escandón (1985, p. 563), declaraba “que los indios que se mantenían en aquel pueblo” se refugiaban “en tierra caliente, por la parte de Muzo, de donde era casi // imposible sacarlos”. Napoleón Peralta Barrera (1998, p. 207), exgobernador de Boyacá y con vínculos políticos con la región, habla del Muzo colonial como “zona de autodefensa” donde se refugiaban indios de diversa procedencia que huían del sometimiento español. Otro tanto sucede con “Otro Mundo” (u “Otrumundo”), zona de refugio histórica, ubicada al noreste de Muzo y descrita por Téllez (1993b, p. 24) como “un infierno de calor y alimañas, enclavado en los confines de los dos departamentos [Boyacá y Santander], en el Magdalena Medio, en donde se escondían toda clase de maleantes desde épocas inmemoriales”. Manuel Ancízar señaló en 1850 (1983, p. 71) que este se encontraba “formado de malhechores que huían de la justicia y hallaban en ese desierto un retiro entonces inaccesible, y vivían allí sin Dios ni ley, subsistiendo de la abundante pesca que ofrece el río, algunas matas de plátano y de la caza de venados y otros animales montaraces”. Efectivamente, “Otro Mundo”

personas entrevistadas, ello se evidencia en: r) la autogestión y autofinanciación de la infraestructura pública de los municipios esmeralderos (carreteras, aeropuertos, escuelas, etc.); s) la reticencia a cualquier participación del Estado en la resolución de los conflictos armados en la zona —prefiriendo usualmente la mediación de la Iglesia, personificada en el Arzobispado de Chiquinquirá— y t) el reconocimiento de la poca confianza que deposita el Estado en el manejo autónomo de las regalías producidas por la explotación minera. Complementando esta información desde una perspectiva histórica se puede considerar, a su vez, que u) desde la conquista española temprana, y todo a lo largo del periodo colonial y republicano, las quejas por falta de asistencia del Estado —cualquiera que este fuese— fueron recurrentes, y que v) el intermitente interés del Estado por la economía esmeraldera se tornó a partir de los años cincuenta, con la administración de las minas por parte del Banco de la República, en un aprovechamiento utilitarista de los recursos de la zona que no revirtió en mejoras locales sino que amasó los grandes capitales de personajes e instituciones de fuera de la región. En la segunda mitad del siglo pasado, la “resistencia” se identificó con w) el fenómeno de reivindicación popular de la mina de Peñas Blancas, al ser descubierta en 1961 y negada su entrada a los agentes del Banco de la República bajo el lema contemporáneo de “las minas son para quienes las trabajan” (Téllez, 1993a, pp. 46 y ss.), x) la adopción de Efraín González (*vid. Infra*) como defensor de los intereses de los esmeralderos y y) su consecuente sacratización *posmórtem*. La secuencia se extiende probablemente con z) el estallido de dos guerras regionales, en las cuales, para efectos de su inicio y término, muy poco tuvieron

---

aparece desde muy temprano en los registros coloniales como el lugar a donde los encomendados indígenas se replegaban para huir de las autoridades españolas. De acuerdo con Rodríguez Baquero (1995, p. 86, n. 293), a estas zonas “los ibéricos las llamaban ‘ladroneras’. De estas se ha podido establecer que existían dos, una ubicada hacia el norte por la margen del río minero y otra entre Muzo y Ubaté en la zona de Turtur”. Reza la leyenda que Efraín González, entre muchos otros, permaneció oculto en Otromundo por unos meses antes de resurgir en la zona esmeraldera. En este último caso, si seguimos a Ancízar, su “retiro al desierto” fue por partida doble, primero a La Candelaria, luego al Territorio Vásquez. No hay testimonio más vívido y elocuente sobre esta comarca que el de don Helí Valero (2008), donde todos los temas infernales, fantasmagóricos y salvajes de la zona hallan personificación en el río Minero: “matagente” y “ladron”. De Chiquinquirá hacia abajo, dice don Helí, “usted se siente viajando como pa’otro planeta” (p. 212).

que ver (o dejaron los jefes esmeralderos que tuvieran que ver) los programas de asistencia y conciliación del Estado, ello en despecho del uso instrumental que le dieron al Plan Nacional de Rehabilitación durante la sanción de la segunda paz, en 1990.

Aún así, en este conjunto de situaciones la idea de que “la zona esmeraldífera es una especie de Lejano Oeste poblado de matones” jugó un papel más axiomático que propiamente iconográfico. De una manera que es tan reveladora como probablemente inconsciente, la asociación de Occidente con Oeste dio a los lugareños una idea de frontera épica. De hecho, al menos hasta la época en que quien aquí escribe visitó la zona por última vez, el Lejano Oeste era un referente al cual los propios esmeralderos recurrían con frecuencia para explicar o narrar su historia, o al que simplemente aludían con cierta complacencia para demostrar que allí las lógicas de la vida eran otras. Valga no más un ejemplo: alguna vez, cuando me encontraba en Quípama fui despertado en la madrugada por un gran barullo, en mi habitación de las “Residencias Cacique Itoco”. Aunque estas eran efectivamente residencias de minero, lo cual significaba que toda la noche alguien entraba o salía del lugar con estruendo (pues para no ir más lejos, los desplazamientos hacia la mina iniciaban a las tres de la mañana), en esta ocasión alguien se había encargado de golpear en cada habitación. También afuera se escuchaba más ruido del acostumbrado. Serían como las 5 pasadas de un sábado y ese alguien conminaba a todos a salir. Luego se hizo evidente que el llamado había sido hecho a instancia de un par de “duros” (patronos de “cuerda”<sup>20</sup>) en las postrimerías de una riña de gallos. Allí el ganador había humillado a su contrincante, no solo con la pérdida de su animal sino con la jactancia de poseer un caballo más rápido. Puesta en duda la capacidad de su potro, el esmeraldero derrotado ordenó que se despejara la pista del aeropuerto (al que volveré luego) y que se anunciara por altavoz que allí, con las pri-

<sup>20</sup> Por “cuerda” se entiende en la zona tanto 1) la unidad básica productiva de explotación o comercialización de las esmeraldas a mediana o pequeña escala, conformada por un patrón quien, a través de un contrato de palabra denominado “plante”, dota a sus empleados de los elementos necesarios para la guaqueña y les brinda protección, como 2) “un grupo de gallos de pelea que pertenece a determinado individuo” (Uribe, 1992, p. 141). Por ende, la noción de cuerda implica una célula de solidaridad y defensa, adscrita a un patrón que generalmente funge como padrino de los acogidos y espera de ellos lealtad y reciprocidad (*vid. Infra*).

meras luces, se habría de dar una carrera que resolviera la afrenta. Esa era la causa del revuelo y, efectivamente, hacia las seis de la mañana casi todo el pueblo se apeñuscaba en el improvisado hipódromo. La carrera no debió durar más de un minuto; sin embargo dio de qué hablar durante todo el día, sobre todo cuando el jinete victorioso, el mismo ganador de la gallera la noche anterior, se apeó de su montura y ante los ojos de todos se la obsequió al doble vencido. Para algunos —los de la “cuerda” del perdedor— se trataba de un gesto adicional de humillación; para otros —los de la “cuerda” del ganador— se trataba de un gesto de magnificencia, aunque no podían evitar decirlo con algo de burla. Más tarde, durante el desayuno, el alcalde del municipio me preguntó qué opinaba del incidente y, sin dejarme responder, repuso que “Occidente es como una película de vaqueros” y que ese tipo de sucesos era cosa de todos los días. Le siguieron, por supuesto, varias anécdotas sobre duelos, asesinatos en las cantinas cuando se iba la luz, o el mero hecho de que a la entrada de cualquier restaurante o taberna se solicitara dejar previamente las armas en el puesto de policía.

El esmeraldero era plenamente consciente de vivir su propia “película de vaqueros”. De hecho, parecía hacer todo lo posible por dar esa idea a los visitantes de afuera y consolidarla entre los miembros arraigados de su sociedad<sup>21</sup>. Tanto así que una producción cinematográfica más bien reciente siguió explotando esta imagen a la perfección:

<sup>21</sup> O tómese este ejemplo de una crónica de Pedro Claver Téllez (1987, p. 236) sobre un viaje a la zona: “Mientras estuvimos allí [...] vimos asomar intempestivamente en la curva varios camperos, a bordo de los cuales iban hombres oscuros y quisquillosos. No sé por qué pero estas escenas me recordaron, de pronto, las súbitas apariciones en la pantalla de pistoleros a caballo en las películas del Oeste norteamericano que tanto había visto en mi juventud. Con la salvedad de que estos modernos cowboys no montan a caballo sino en modernos y veloces camperos y camionetas y el revólver ha sido reemplazado por armas poderosas como el R-15, la Mágnum y la Luger. La violencia se insinuaba no solo en la velocidad que imprimían a sus vehículos sino en las miradas turbias que uno alcanzaba a divisar por entre los empañados ventanales. Uno tenía la sensación de encontrarse en una tierra de nadie”.

Pedro Claver Téllez es nativo del Territorio Vásquez (nació en Jesús María, Santander) y fue pariente lejano de Efraín González. Su caso es particularmente relevante, ya que ha sido de los escritores-periodistas que con más ahínco han tratado el tema de los esmeralderos, y ello se refleja en la simpatía y admiración que muchos de estos últimos profesan por el autor. A pesar de que sus textos suelen ser novelados, y de que no siempre son rigurosos con sus fuentes, creemos que los escritos de Téllez pueden fehacientemente ser tratados como testimonios etnográficos; por ello, aquí les citamos con frecuencia.

*Emerald Cowboy* de Eishy Hayata (2003), desde su título en adelante, y como puede constatarse en el afiche de su versión internacional (figura 1), mostró la zona como una en la que pervivían los vaqueros de gatillo raudo, con sus duelos, sus *salones* y sus salsolas, rodando por entre el polvo de las calles.



**Figura 1**  
Cartel publicitario de la película *Emerald Cowboy*

De manera un tanto semejante a la del “spaghetti western” con que los italianos conquistaron el mercado fílmico mundial en la década de los sesenta (burlándose de las convenciones de las películas hollywoodenses, pero a la vez produciendo verdaderos clásicos como *El bueno, el malo y el feo* de Sergio Leone), *Emerald Cowboy* fue una suerte de “sushi western” para la zona esmeraldera, producida en este caso por un nipón-estadounidense que se define a sí mismo como “aventurero” y que escribió el libreto basándose en su propia experiencia como comerciante de gemas<sup>22</sup>. Pero por supuesto que al lado de las cintas sobre el Lejano o el Cercano Oeste, también estaban el cine y, sobre todo, la música mexicana<sup>23</sup>. La figura del charro y sus códigos de honor hacían

<sup>22</sup> La presencia japonesa en la región es tan notoria que a Chiquinquirá —capital económica de la provincia y cuyo parque Julio Flórez es epicentro del comercio esmeraldífero— los comerciantes y guaqueros suelen llamarle “Japón” (un ejemplo se encuentra en Valero, 2008, p. 220).

<sup>23</sup> Aquí se usa el término “música mexicana” con deliberada ambigüedad, ya que con este apelativo, no solo los esmeralderos, sino los colombianos en general tendemos a denominar un conjunto de géneros diferenciables cuyo común denominador es su origen estilístico en México. Allí, pues, convergen los corridos posrevolucionarios

de parangón para mucho de lo que los esmeralderos, hombres y mujeres, querían mostrar de sí mismos. Si era cierto que ellos gustaban de vivir su propia “película de vaqueros”, también lo era de que procuraban vivir su propia ranchera. Para ilustrarlo con otro ejemplo, hay que recordar primero la letra de “El hijo desobediente”, corrido tradicional mexicano hecho muy popular en los años sesenta, según la versión de Antonio Aguilar:

Un domingo, estando herrando,  
se encontraron dos mancebos  
metiendo mano a sus “fierros”,  
como queriendo pelear.

Cuando se estaban peleando,  
pues llegó su padre de uno:  
hijo de mi corazón,  
ya no peliés con ninguno.

---

que hicieron famosa la imagen del charro aventurero, honorable y trágico (“Lucio Vásquez”, “Martín Estrada”, “Juan Charrasqueado”, etc.), la canción ranchera cuyo texto usualmente se liga a la fatalidad o a los caprichos de la fortuna (“La cruz de palo”, “La ley el monte”, “La basurita”, “Puño de tierra”, etc.) o la música llamada “norteña”, cuyas narrativas son estructuralmente las mismas de los dos géneros anteriores, pero que suelen adaptarse al contexto más contemporáneo y rudo del narcotráfico. Aunque allí y en otros lugares se le reconozca como un género independiente del de la “música mexicana”, en rigor también cabría incluir a la música de carrilera, cuya difusión se remonta indudablemente al trajín de las fuerzas villistas en el norte de México. De hecho, la música norteña parece ser un derivado más o menos directo de la carrilera. En la zona esmeraldera esta genealogía suele hacerse evidente, cuando temas norteños son adaptados e interpretados como carrilera, por ejemplo en el caso del corrido “La banda del carro rojo”. Este cuenta con un sinúmero de variantes tanto en México como aquí, donde algunas se refieren a situaciones vividas durante la “segunda guerra esmeraldera”. Valga anotar que, adicionalmente, en la zona abundan los compositores nativos de “música mexicana”. Esto es importante, ya que demuestra algo que virtualmente sucede en todo el país, y es que, para el caso colombiano, lo “mexicano” de la música pasó de ser un gentilicio a un adjetivo que indica atributos tales como un ritmo, una filosofía, una narrativa y una organología particulares, asumidos como características fundamentales de un género autóctono. Empero, en la zona también ha ocurrido lo que en otras regiones del país, donde el vallenato y el reggaeton han empezado a desplazar a la “música mexicana” en el gusto cotidiano.

—Quítese de aquí, mi padre,  
que estoy más bravo que un león,  
no vaya a sacar mi espada  
y le traspase el corazón.

—Hijo de mi corazón,  
por lo que acabas de hablar,  
antes de que raye el sol  
la vida te han de quitar.

—Lo que le encargo a mi padre  
que no me entierre en sagrado,  
que me entierre en tierra bruta,  
donde me trille el ganado.

Con una mano de fuera  
y un papel sobredorado,  
con un letrero que diga:  
“Felipe fue desgraciado”.

El caballo colorado,  
que hace un año que nació,  
ahí se lo dejo a mi padre  
por la crianza que me dio.

De tres caballos que tengo,  
ahí se los dejo a los pobres,  
para que siquiera digan:  
¡Felipe, Dios te perdone!

Bajaron al toro prieto  
que nunca lo habían bajado,  
pero ahora sí ya bajó  
revuelto con el ganado.

Y a ese mentado Felipe  
la maldición le alcanzó,  
y en las trancas del corral  
el toro se lo llevó.

Ya con esta me despido,  
con la estrella del oriente,  
esto le puede pasar  
a un hijo desobediente.

En 1996, Pablo Elías Delgadillo, destacado líder y patrón de Coscuez (ya fallecido), me relató cómo justamente este corrido había sido revivido entre los miembros de su “cuerda”. Según su testimonio, a uno de sus guaqueros lo había llamado un hijo desde algún lugar de los llanos, a contarle, bastante trastornado, que acababa de matar a su hermano y no sabía qué hacer. Ante la inquietud el padre, desecho y aterrado, le había respondido con un dolido “¡pues mátese también, entonces!”, a lo que acto seguido correspondió una explosión al otro lado del auricular. El fraticida, sin pensarlo dos veces, había hecho caso del dictamen paterno y se había disparado en la sien; según don Pablo Elías tanto así pesaba el valor de la palabra. Colegía como moraleja de la historia que la vida entre las esmeraldas “parecía un corrido” y que ese era el mismo cuento de “El hijo desobediente”<sup>24</sup>.

No le faltaba razón. La trama bien podía ser la de un corrido de esos que Vicente T. Mendoza (1954, XXXIX) clasificó como de “maldición”, donde “esta misma determina la muerte del hijo irrespetuoso; los relatos señalan las circunstancias de: desobediencia y amenazas,

---

24 La novela testimonial *Esmeraldero arrepentido*, de Diosdá Hernández (2002, p. 12) incluye también, entre las varias calamidades que suceden al narrador antes de su conversión religiosa, un conato de fraticidio con el padre de por medio. Valga anotar, en cualquier caso, que Delgadillo parecía tan convencido de que los “dos mancebos” del corrido eran hermanos, que me convenció a mí también de lo mismo, y desde entonces siempre di por hecho que así era. Hace más bien poco tiempo, el antropólogo Édgar Moncada me hizo caer en cuenta que no era obvio, ni siquiera deducible, que esta fuera la situación. Efectivamente, para la escritura de este texto revisé decenas de variantes del corrido (las más antiguas responden al título de “No me entierren en sagrado”, cláusula esta de linaje anclado en el romancero medieval) y no he podido ubicar la primera que sustituya explícitamente a los mancebos o sus equivalentes por hermanos.

embriaguez y golpes, altanería y malas palabras, así como menosprecio a las advertencias y consejos<sup>25</sup>. Pero sobre todo, aunque algo iba de “antes de que raye el sol / la vida te han de quitar” a “mátese”, lo significativo de esta anécdota era cómo la conciencia sobre un acontecimiento se producía en función de una historia típica de corrido, como si de este derivara cierta esquemática que concentrara todo el repertorio posible de acciones. Y eso justamente es lo que pasa en los corridos canónicos: hay una prefiguración de lo que vendrá en lo que ya ha pasado, bien sea porque media una advertencia (por ejemplo en el célebre corrido de “Lucio Vásquez”: “su madre se lo decía, / su padre con más razón: / ‘hijo no vayas al baile, / me lo avisa el corazón”, y allí a Lucio por supuesto que lo matan) o porque de facto se sabe que la vida está escrita con arreglo a algún modelo trágico. Así, un corrido sobre el “patrón” Gilberto Molina, a quien luego nos referiremos con más detalle, podía decir que “él nació pa’ser un macho / de esos que eligen su suerte” y recordar pocas estrofas más adelante que “pa’la muerte no hay barrera, / es ley que viene del cielo. / Ni las murallas de

25 Valga precisar que por corrido se entenderá aquí, básicamente, lo también definido de manera clásica por Mendoza (1954, ix): “un género épico-lírico-narrativo, en cuartetas de rima variable, ya asonante o consonante en los versos pares, forma literaria sobre la que se apoya una frase musical compuesta generalmente de cuatro miembros, que relata aquellos sucesos que hieren poderosamente la sensibilidad de las multitudes; por lo que tiene de épico deriva del romance castellano y mantiene generalmente la forma general de este, conservando su carácter narrativo de hazañas guerreras y combates, creando entonces una historia por y para el pueblo. Por lo que encierra de lírico, deriva de la copla y el cantar, así como de la jácara, y engloba igualmente relatos sentimentales propios para ser cantados, principalmente amorosos, poniendo las bases de la lírica popular sustentada en coplas aisladas o en series”. Sin embargo, en el caso que aquí trabajamos esta definición requiere de algunos atenuantes y aclaraciones. Funciona porque en la zona esmeraldera fundamentalmente se interpretan y componen corridos en su acepción mexicana, así que *grosso modo* aplican las mismas reglas musicales y poéticas, lo mismo que las categorías de Mendoza (donde también están los corridos de asesinato, los de fatalidad, lo de valientes y bandoleros, etc.). Empero, no se desconoce que la idea de que se trata de “una historia por y para el pueblo” obedece más a una interpretación ideológica que a una realidad de producción y recepción mucho más compleja (véase Villalobos y Ramírez-Pimienta, 2004) perteneciente a cierta liminalidad entre lo masivo y lo único, lo erudito y lo plebeyo que igual determina otras varias expresiones de la sociedad esmeraldera. En este trabajo no me voy a detener demasiado en este punto, como tampoco en la hoy en día cuestionada ascendencia ibérica y medieval del corrido, que desde hace medio siglo ha consumido cientos de páginas y ríos de tinta (un buen resumen de la discusión lo brinda McDowell, 2001).

piedra / protegieron a Gilberto”<sup>26</sup>. Pero claro, este no era el único caso. La adopción del *ethos* de la música mexicana estaba en todas partes.

Al igual que con la apropiación del símil del “Lejano Oeste” para legitimar su particularidad, esta adopción de la imaginería de la música mexicana en la zona debió haber sido todo menos que automática o especular<sup>27</sup>. Algo tuvo que haber en la simbología de la ranchera y el corrido para que echara raíces tan profundas en el occidente de Boyacá. A nuestro juicio, el proceso de adopción de varios elementos estéticos y éticos de la épica mexicana correspondió a una suerte de consonancia cultural entre la cosmogonía en construcción de los esmeralderos y aquella cristalizada en la música que escuchaban<sup>28</sup>. Tal vez no hubiera

26 Este corrido se incluye como anexo 1 al final de este artículo.

27 Según Uribe (1992, p. 48): “Esta influencia se remonta a comienzos de la década de los sesenta cuando comenzaron a exhibirse las películas mexicanas en los pueblos del occidente, proyectados sobre los muros de las casas. Allí aparecían los charros vestidos de negro con sus grandes sombreros, sus bigotes y sus pistolas, reunidos en las galleras apostándole a sus animales favoritos y entonando rancheras. Con ese mundo rural mexicano se identificaron los guaqueros y comerciantes en esmeraldas a causa del enorme parecido que tenían con ellos mismos”. Pero no creo que proceda una hipótesis tan simple. Baste, por lo pronto, plantear aquí que el mundo de la “música mexicana”, aún en su expresión más prístina, constituye explicablemente una mitografía similar a la del “Lejano Oeste” en tanto que narrativa popular de la Revolución para un pueblo en su mayoría analfabeta. En otras palabras, desde al menos la década de 1930, con la masificación del fonógrafo y, fruto de esta, el nacimiento de los géneros musicales “nacionales” (el tango, el zamba, el bambuco, etc.), la ranchera y el corrido (sobre todo este último) hicieron las veces de relatores de una *imagen* de lo mexicano, funcionalmente similar a aquella que, por ejemplo, producía el tango para el malevo porteño. En ambos casos, la (hoy en día) cuestionable estereotipificación sin duda se veía subordinada a la necesidad histórica de un común denominador identitario, y de ahí que las letras de la música predicaran cómo había de vestir el charro, cómo había de hablar, de sentir o de pensar. Más aún, desde sus inicios, la música mexicana supo reducir a axiomas la filosofía del charro; filosofía que, huelga anotarlo, parece proceder de una afinidad primigenia entre el pensamiento indígena y el ibérico en, por ejemplo, la función crucial que otorga a la acción de la fatalidad. Por todo lo anterior, más lo que a continuación se argumenta, es ingenuo suponer que solo el cine podía producir *imágenes* del mundo de la música mexicana, y es anacrónico aseverar que la simbología del charro arribó con el cine, cuando esta ya lo había hecho desde los años treinta tempranos a través del disco y de la radio. Lo que entonces viene a ser relevante, no es tanto el *cómo* sino el *porqué* se sintieron tan atraídos los esmeralderos por la imaginería mexicana.

28 Valga anotar que hoy en día, en la zona esmeraldera no solo se escucha, se interpreta y se compone “música mexicana”, sino también, y de manera prominente, música llanera, guasca y aquella conocida como “despecho”. Lo más probable es que esto venga ocurriendo desde los comienzos de su colonización masiva. Ahora

sido mera casualidad que los orígenes del corrido parezcan remontarse a la *jácaro* española, la cual hasta finales del siglo XVII fue identificada con los bailes y narrativas de “jácaros”, de rufianes y aventureros, como muchos de aquellos que no solamente poblaron la América pos-colombina sino que hasta nuestros días reencarnaron en la figura del colono de frontera, del cocalero o, verbigracia, del esmeraldero<sup>29</sup>. Ese gusto suyo por “lo mexicano”, expresado en la ostentación ruidosa de cierto tipo de música, en el engallamiento de los carros, los caballos y el vestido con símbolos tomados de la iconografía del cine ranchero<sup>30</sup>,

---

bien, tanto la música llanera como el “despecho” o la guasca (o su variante, la “guascarrilera”) demuestran conexiones estructurales importantes con la música mexicana. Poco sabemos sobre los orígenes de la guasca, pero muy probablemente esta halle raigambre común en estilos campesinos de ambos países. El “despecho” puede ser definido como un fruto híbrido y aclimatado del cruce entre el bolero ranchero y el pasillo ecuatoriano. Por su parte, la “música llanera” (término que, de nuevo, constituye una generalización sobre diversos géneros colombo-venezolanos específicos) no solo desarrolla temas afines a aquellos de la “música mexicana”, sino que su riquísima tradición de corridos halla una sorprendente correspondencia en el corrido veracruzano, cuya rendición también suele hacerse con el acompañamiento del arpa. Esto da pie para argumentar que, más allá de su existencia por difusión, hay elementos trascendentales de isomorfismo en las culturas mestizas de Latinoamérica.

29 Véase a Stanford (1999) sobre el ascendente de la *jácaro* sobre el corrido. Otro tanto puede argumentarse, aunque más especulativamente, sobre la funcionalidad del mariachi. Nos parece que, en últimas, este ensamblé implica, por su propia constitución instrumental y la obligada uniformidad de sus miembros, la interpretación de una música ligada a la pompa y la marcialidad. Es curioso que los estudiosos de la música mexicana poco hayan reparado en aquello que narra Bernal Díaz del Castillo (1994, p. 845) en su *Historia verdadera* sobre los hábitos palaciegos de Hernán Cortés en Tenochtitlán, cuando nos cuenta que dio por rodearse de “trompetería y diversos géneros de instrumentos, harpas, bigüelas, flautas, dulçainas y chirimías”, ya que esta agrupación bien pudiera interpretarse como una forma primigenia de mariachi. Por otra parte, si seguimos a Fernando Benítez (1972) en su interpretación del conquistador español como un *jácaro* que se erige en señor feudal y proclama *de facto* su independencia del imperio, pudiéramos argüir que el mariachi se constituyó desde muy temprano en la banda marcial del aventurero transmutado en rey. Sea como fuere, no deja de ser sugestivo el paralelo entre, digáse, un Luis XIV y su grandilocuente *Grande Ecurie* y un esmeraldero poderoso que carga con su mariachi a donde quiera que va.

30 Como bien lo hacen notar los editores de *Maguaré*, a quienes agradezco la observación, la noción de “engallar” concentra y pone en relación muchos elementos propios de la simbología esmeraldera, aunque de manera más bien implícita. En la zona, así como en muchas otras partes, algo *engallado* es algo vistoso, ornamentado con fasto, abigarrado. Los usos de la palabra consignados por la Real Academia son distintos, aunque en general coherentes con esta idea: engallar (engallarse, estar engallado) connota, según la edición vigente del DRAE, la actitud de erguirse “en

en la adopción de motes característicos, indicaba, más que una mímica, un manifiesto de asociación arquetípica con la figura del sujeto que hallaba nicho en los límites tanto geográficos como culturales de la Nación<sup>31</sup>. En otras palabras, el esmeraldero, al compararse con un personaje del *far west*, o al *asumir la vida de un corrido*, no lo hacía por simple recurso a los modelos existentes sino por afirmar su propia identidad en la universalidad simbólica de la frontera.

Pero, todavía más, en la conformación de su imagen, los esmeralderos añadieron desde muy temprano distintos elementos de las identidades regionales colombianas a aquellos otros derivados de la

actitud arrogante”, así como “adoptar una actitud retadora”, ambos gestos, claro está, alusivos a los gallos y en especial a aquellos de pelea, cuyo culto se halla bastante arraigado en el occidente de Boyacá, tal y como lo manifiesta “El corrido del minero”. Pero asimismo “engollar” es un término de equitación que significa “levantar la cabeza y recoger el cuello, obligado por el freno o engalle”, de lo que se colige que el dicho administrículo se llama así justamente porque engalla al caballo (en las primeras acepciones anotadas) y no al contrario. Ahora bien, una “engalladura” (o “galladura”) es una “pinta como de sangre... que en la yema del huevo puesto por la gallina señala que está fecundado”, lo cual evoca aquello que mencionaremos más adelante sobre las mujeres como trofeo de guerra y que trae a colación la “pinta” a la que aludiremos en una nota posterior. No obstante valga señalar desde ya que ser “gallo” implica tener, o presumirse de tener, “buena pinta” y de ser “macho”, como en el corrido sobre la muerte de Juan Charrasqueado: “‘vengo borracho’, les gritaba, ‘y soy buen gallo’, cuando una bala atravesó su corazón”. En concordancia, en el DRAE, “gallo” cuenta con las acepciones de “hombre fuerte, valiente” y “que trata de imponerse a los demás por su agresividad o jactancia”, temas estos que son recurrentes en el cancionero popular justamente bajo la encarnación del ave. Los esmeralderos engallan sus sombreros con espuelas de riña, a guisa de amuleto y advertencia.

<sup>31</sup> Un caso sorprendente pero, por qué no, predecible es el de algunas canciones mediterráneas, ligadas al mundo de las sociedades criminales, que demuestran el mismo patrón rítmico, narrativo y hasta organológico del corrido mexicano. En la polémica colección discográfica *Il canto di Malavita* (2000) —inmensamente popular en Italia, donde cumple un papel similar al de los “corridos prohibidos” en nuestro contexto— es posible encontrar ejemplos de baladas relativas a la Ndrangheta calabresa, impresionantemente similares a muchos corridos sobre bandoleros, esmeralderos o narcotraficantes. Escúchese, por ejemplo, el corte 4, “U lupo d’Asprumunti” de Franco Caruso (2000), como ilustración de lo anterior, cuya grabación, realizada en los tempranos años setenta, descarta, por lo demás, cualquier influencia de la estética del narcotráfico internacional sobre su música. De nuevo el campo para la especulación es fértil. ¿No es posible considerar que esta música, una vez despojada de adjetivos o gentilicios, es también otra forma de arquetipo? ¿No pudo ser esto, justamente, uno de los elementos que predispuso la comprensión fundamental entre indígenas mediterráneos y americanos: el entendimiento básico que ambas partes factiblemente tenían de los mismos significados y significantes melopéicos? ¿No podríamos imaginar que así, muy probablemente, fue cantada la primera *Odisea*, como hoy en día se canta “El corrido del minero”?

estereotipia estadounidense o mexicana. Después de la apropiación de la mina de Peñas Blancas en 1961, con la cual se desafiaba al Estado en su propia cara, la migración sistemática de buscadores de fortuna, procedentes de todos los rincones del país, se tradujo en una indumentaria que indicaba en su mezcla orígenes muy diversos. El vestuario del esmeraldero pasó a convertirse en aquel palimpsesto que Uribe, en el párrafo anteriormente citado, señalaba que aún hacia 1992 era visto “como de mal gusto por los bogotanos”, combinación aparentemente caótica de elementos calentanos y andinos, de la cultura campesina con la urbana, o —para ponerlo de otra manera— de la clase subalterna con la hegemónica<sup>32</sup>. Los esmeralderos adoptaron un modo de vida que, por agramático, pareció situarlos conscientemente en las fronteras de la sociedad nacional, incluso cuando poblaron y constituyeron verdaderas sucursales del occidente de Boyacá en el suroccidente de Bogotá, en los barrios Santa Isabel, Ciudad Montes y Veraguas. La arquitectura de esas partes, ampulosa, ecléctica, abigarrada y deliberadamente

<sup>32</sup> La iconografía del esmeraldero ocupa, desde los años sesenta, un lugar central en las descripciones del mundo de las gemas. Téllez (1993b, p. 47, la cursiva es mía) escribe que, entre 1961 y 1964, “se crea un estilo de vida a través del cual los esmeralderos se dieron a conocer en todo el país: un barrio nuevo, el Santa Isabel, derroche, lujo, cuentas bancarias; *una mezcla muy especial del whisky con la morcilla*”. En 1973, Daniel Samper Pizano (1980, pp. 186-188) se burlaba de los excesos “lobos” de los nuevos ricos de Santa Isabel, describiendo justamente, como atributos infaltables, “diente de oro, sombrero borsalino alón y con plumita, pistola automática alemana de 18 tiros y crespo con glostora en la frente”. Uribe, por su parte, no puede sustraerse, comprensiblemente, de la descripción exótica, cuando, amparada en un texto de Germán Castro Caycedo de 1975 (1986, p. 258), anota que “la plaza de Muzo está ocupada por guaqueros y comerciantes que vienen de Bogotá en sus camperos, con caballo niquelado al frente, cortinas, pasacintas, grandes antenas, asientos reclinables, una estampa de la Virgen del Carmen y una metralleta. Usan botas de vaqueros tejanos y grandes sombreros bajo los cuales hay generalmente una risotada de oro, un par de bigotes y unas patillas gruesas”. El borsalino, tan asociado a las películas de gángsteres de los años cincuenta, parece haber cedido al Stetson alón y “pelo e’guama”. También habría que añadir el poncho y el carriel paisa (aunque este último solía llevarlo solo el miembro de la “cuerda” encargado de cargar las chequeras y las cédulas de sus asociados), los *jeans* de moda (hace quince años, de un color al frente y otro atrás) y, como variante de las botas, ostentosos tenis de marca. A la “risotada de oro” que se refiere Castro Caycedo, hay que añadir otro tipo menos amigable de comportamientos estereotipados como, por ejemplo, la famosa “mirada de Coscuez”, sinónimo de hostilidad y amenaza a los desconocidos. En cualquier caso, todos los ejemplos antes citados creemos que existen entre los esmeralderos, justamente para que los “fuereños” (como nos llaman a los que no somos de allí) pensemos en ellos en esos términos, que son mezcla de simpatía, incomprendimiento y temor.

exenta de referencia alguna a la obligada austeridad de la mina, era otro manifiesto estético de diferencia explícita. A lo largo de ambas guerras esmeralderas, esos espacios citadinos, claramente delimitados, hicieron de contención a la violencia. Las muertes sucedían en Occidente o en los barrios esmeralderos; nunca en las áreas que no fueran consideradas como propias<sup>33</sup>. Empero, más que guetos, estos enclaves fungieron como verdaderas colonias. Con el tiempo, una estética esmeraldera fue afinándose en ciertos sectores de Bogotá, como los sitios de transacción y talla de las gemas, y conduciendo, por ejemplo, a la apertura de restaurantes de “esmeralderos” que ofrecían indistintamente sancocho de pescado, cocido boyacense o lasaña. Uno de estos, muy conocido aún, de hecho se llama Fuego Verde. Para los años ochenta —es decir, veinte años después de los primeros indicios de una sociedad esmeraldera que se concebía a sí misma como *diferente* del resto de la comunidad nacional—, luego del fin de la “segunda guerra”, los jefes de Occidente comisionaron o inspiraron diversas composiciones musicales que dieron a contar lo que caracterizaba al habitante de la zona, en un acto que resaltaba la fraternidad básica de los pueblos involucrados y sus habitantes por encima de cualquier conflicto bélico. Uno de estos fue “El corrido del minero” del cantante ranchero colombiano Antonio Ortiz<sup>34</sup>:

Por aquellas cosas de la vida  
 soy esmeraldero, yo soy un minero.  
 Yo me juego la suerte en la mina  
 buscando fortuna, buscando el dinero.

33 Los enclaves se fueron trasladando hacia el norte de la capital, a finales de los años setenta. Primero acapararon parte del barrio Chicó —hasta entonces considerado como aristocrático, pero justamente por esa época abandonado por familias pudientes que querían ubicarse más al norte— y luego, hacia mediados de los ochenta, se trasladaron al barrio La Alhambra. Allí fue donde un atentado con un rocket casi acaba en 1987 con la vida de Gilberto Molina. No deja de ser interesante que uno de los factores para la migración hacia el norte fue la lucha entre las pandillas juveniles de Santa Isabel y las de las familias acomodadas del norte, cuyo asentamiento principal radicaba en el popular centro comercial Unicentro. Tal parece, según cuentan los habitantes de Santa Isabel que no emigraron, que las pandillas de Unicentro provocaron a las de los hijos de los esmeralderos, con el resultado que estos últimos, para quienes el porte de armas era algo natural, respondieron aniquilando, en las inmediaciones del propio centro comercial, a sus adversarios más notorios. Parece ser que entonces comenzó el desplazamiento hacia La Alhambra, más por desafiar a los “niños bien” del norte que por miedo a la represalia.

34 “El corrido del minero”, de Antonio Ortiz y Nelson Díaz (1993).

Cuando alguna veta pinta bueno  
doy gracias a Dios, soy gracias al cielo  
y bendigo esta tierra de ensueño,  
tomando aguardiente celebro este premio.

¡Viva Muzo, viva Pauna,  
viva Otanche, La Peña y Borbur!  
¡Tierra hermosa de mineros,  
lo más lindo que hay en Boyacá!

Mi pasión es jugarle a los gallos,  
tener lindas hembras y ser fiel amigo.  
A la buena me voy por la buena  
y a la mala aprieto el gatillo.

Soy minero, soy esmeraldero  
y tengo amistades allá por las minas.  
Por algunos me juego el pellejo  
y si es necesario me juego la vida.

¡Viva Quípama, viva Coscuez,  
Santa Bárbara, Chivor, Maripí!  
¡Vivan todos los mineros,  
gente noble que anda por aquí!

Y otro ejemplo fue “Fuego verde” (Díaz, 1997b), canción que hizo  
las veces de tema para la telenovela homónima<sup>35</sup>:

Yo sí me juego la vida  
como el gallo en los palenques,  
con el pico y las espuelas  
buscando las piedras verdes;  
aquí metido en la mina  
pa’ver si cambia mi suerte.  
Son muchos los invitados

---

<sup>35</sup> “Fuego verde”, letra y música de Humberto Díaz (1997), interpretada por Los Ranger’s.

y pocos los escogidos:  
veinte o treinta potentados,  
los demás siguen conmigo  
con el alma esperanzados  
en que un día seremos ricos.

A veces me da tristeza  
mirar cómo pasa el tiempo:  
yo parado en la riqueza,  
¡pero andando sin un peso!  
Mirar que otros las encuentran,  
¡saber también cómo han muerto!

He buscado en Peñas Blancas,  
en Chivor, Muzo y Coscuez,  
y yo pienso que allá en Quípama  
o en Otanche puede ser;  
Santa Rosa y Maripí,  
Gachalá, Muzo y Coscuez,  
y yo pienso que allá en Quípama  
o en Otanche puede ser.

Con lo poco que consigo  
me divierto a mi manera,  
con mujeres y traguito  
o apostando en las galleras,  
o en el carro de un amigo,  
¡andando a ciento noventa!

Me imagino yo con plata  
los lujos que me daría:  
unos treinta guardaespaldas,  
buenos carros, buenas chicas,  
buenas joyas, buenas armas,  
pagando y dando propina.

No cabe detenerse en la lírica más bien rudimentaria de estas canciones —el giro poético no es, en todo caso, el interés primario de la ranchera o el corrido, aún en sus formas más depuradas— sino más bien en su emoción. Son indudablemente afirmaciones orgullosas de una identidad esmeraldera; afirmaciones crudamente honestas, confiadas y a la vez teñidas de fatalidad, del esmeraldero como héroe de su propia saga<sup>36</sup>. Lo llamativo y desconcertante es que ninguna de las dos canciones es propiamente un corrido, ni siquiera aquella de Antonio Ortiz que así se autodenomina. Empero, más que tratarse de una inexactitud genérica, tal vez obedezca a una introspección trágica de la vida del minero. Sabemos —y él sabe— cuál es el fin seguro de su historia, y el hecho de que cante en una clave alegre y optimista lo hace tanto más terrible. Él sabe que su vida es un corrido. Que se rige por los mismos caprichos de la Fortuna: un día está arriba, vivo y feliz, y al otro abajo, muerto y enterrado, justo como en la mina o como en los gallos. “Fuego verde” (Díaz, 1997b) hace explícita esta idea cuando sentencia que “son muchos los invitados / y pocos los escogidos”. Así pues, que el corrido tenga tanto arraigo en la zona también se explica como una forma de educación sensible y como una afirmación ética y moral, ya que continuamente recuerda que la vida es un préstamo cuya cobranza llega tarde o temprano, pero, sobre todo, sin aviso. Es por eso mismo que la vida del esmeraldero empieza cuando adquiere esa deuda llamada “plante”.

#### VIVIR DE PRESTADO

Así describió Pedro Claver Téllez (1993a, pp. 58-59) los orígenes del sistema de “plante”:

Para llegar a la zona, lo más aconsejable era buscar un contacto (un amigo, un familiar, un conocido). Eso se llamaba *estar en socia* con alguien y ese alguien debía ser una persona de buenos antecedentes en la zona minera. [...] Mediante ese contacto,

<sup>36</sup> Según Téllez (1993b, p. 51) el *Ganso Ariza*, célebre jefe esmeraldero quien sucedió a Efraín González como organizador militar de la zona, cuando preso en Bogotá sindicado de múltiples crímenes, llamaba a su abultado expediente “mi gran novela”. De alguna manera esto se cumplió, ya que sobre las andanzas del *Ganso* escribió Félix Marín su voluminosa novela *La guerra de las esmeraldas* (1979 [736 pp.]), cuya portada ostenta el retrato del personaje, a quien el texto se refiere como “el Cisne”.

[...] el aspirante a *guaquero* se presentaba a un *plantero* y este, mediante un contrato tácito, de palabras, se encargaba de financiar su aventura. El *plantero* estaba ligado, en lo fundamental, a suministrárle un equipo, así fuera el más elemental: una pica, una pala, una pica-veta y una mochila para lavar la tierra. También debía suministrarle la alimentación o, en el menor de los casos, proveerlo de los artículos necesarios para que el *guaquero* se alimentara por sí mismo. [...] [E]sa relación originó un tipo de asociación muy singular. Porque, además de ser una relación de trabajo, creaba lazos de amistad, despertaba sentimientos de lealtad y daba origen, obviamente a un nuevo código moral [...]. Se conformaron grupos naturales, especies de clanes, en los que el *plantero* es una especie de líder, cuya legitimización se debe a la autoridad, a la disciplina y al éxito económico. No tarda en contar este con la protección de sus adscritos, para lo cual, obviamente, los provee de armas, los *enfierra*. Así, pues, el *guaquero* no solo es un simple trabajador sino de contera es el elemento, es el miembro de un grupo de autodefensa.

Y agrega Javier Guerrero (2008, p. 120):

La relación entre el *plantero* y los *guaqueros* era de doble vía. Creaba unos fuertes sentimientos de lealtad y el humilde minero, de ser necesario, debía dar la vida por su “patrón”; además estaba obligado a vender exclusivamente al *plantero* las piedras que encontrara y al precio que determinara unilateralmente. No hacerlo era “garrotazo” o deslealtad y podía ser castigado severamente, hasta con la muerte, dependiendo del valor de la transacción. A su vez cada *plantero* estaba adscrito a un comerciante o grupo de comerciantes, formando una cadena hasta los exportadores, que usualmente no eran más de dos o tres grupos rivales, que competían violentamente por los mercados locales. Aún hoy se dice que esa persona “es de fulano de tal” en el sentido de pertenencia.

Estos orígenes del “plante” fueron también los orígenes de la saga del esmeraldero; de cómo, parafraseando el título de una novela de la zona que ya citaremos más adelante, este habría de ascender “de arriero a emperador”. Allí, luego de un ciclo vital que se asemejaba en su

concepción al del héroe mitológico de las novelas y canciones producidas en la zona, el “guaquero enguacado<sup>37</sup>” se elevaba, si la Fortuna le era generosa, al ejercicio de un poder absoluto sobre todas las esferas de la vida social de su pueblo. Pasaría entonces a conocerse como “el patrón” o “el jefe”<sup>38</sup>, y su estatus empezaría a derivar sin equívocos de un estado de *gracia*, es decir, de una envestidura simbólica que le habría de representar socialmente como la esencia del comportamiento honorable y que, por ende, le convertiría en el rasero moral de cualquier tipo de transacción (Pitt-Rivers, 1992).

Esta figura —la del “patrón”, la del “jefe”— se consolidó muy rápidamente después de la toma de las minas de Peñas Blancas, cuando la creciente población de buscadores de fortuna se acogió bajo el ala protectora de aquellos que disponían de medios para la defensa y la coerción social. Muchos de estos nuevos adalides tampoco eran originarios de la zona (al menos en el sentido genético), pero pronto se convirtieron en el súmmum de lo que era y debía ser el esmeraldero. Uno de ellos fue Pablo Emilio Orjuela, quien encontró su fin en el barrio Santa Isabel durante el curso de la “primera guerra”, como lo narra Téllez (1993a, pp. 61-63):

---

<sup>37</sup> El verbo “enguacarse” significa hallar una veta de esmeraldas o al menos un ejemplar puro de la piedra.

<sup>38</sup> La noción que aquí utilizamos del término *patrón*, en concordancia con el uso que se le suele dar en la sociedad esmeraldera, trasciende la sola idea de un jefe laboral o del dueño de los medios de producción. Más bien equivale a la idea del *padrone* italiano, así definida por Sydel F. Silverman (1991, p. 215): “se aplica a: 1) el propietario legal de algo [...] 2) alguien que controla algo [...] 3) un empleador, así referido por o a un empleado [...] 4) una deidad guardiana [...] y 5) un patrocinador” (la traducción es mía). Por otra parte es importante remarcar que, aquí y de seguro en muchos otros contextos, *patrón* y *jefe* son usados indistintamente, y lo mismo sucede con otros apelativos, probablemente derivados de la intromisión del narcotráfico, como *duro* o *capo*. Nótese que la vulgarización de estos dos últimos apelativos esconde una trascendencia análoga a la de *patrón*, *jefe*, o incluso *cacique* (*vid. Infra*). *Duro* es una doble alusión al poder político-militar y a la supuesta capacidad de resistencia corporal del personaje. *Capo* aludía al comandante (literalmente “la cabeza”) de una hueste armada en la Roma antigua, y así derivó en la figura del *capo* de la Mafia siciliana y en aquel personaje, tan caro al cine y la novela negra, como lo fue el del *capo di tutti capi*, al cual usualmente también se le asocia con el “padrino”. “El capo-Mafia”, escribía Norman Lewis (1984, p. 26) en su clásico de 1951, se consideraba “como un dador de la ley, preocupado por el bienestar de su gente”, que se enorgullecía de “estar pendiente del avance en la organización de los jóvenes aventajados, con la asiduidad de un maestro de novicios en una orden religiosa” (la traducción es mía).

Don Pablo era natural de Yacopí, [...] pero se había exiliado con su familia en Quípama [...] a raíz de la violencia de los años cincuenta. En su más lejana juventud trabajó al lado de su padre en labores agrícolas, pero cuando llegó a la mayoría de edad se vinculó como empleado en la mina de Muzo al servicio del Banco de la República. Desempeñó allí una variada gama de oficios que le permitieron conocer a fondo la explotación de las esmeraldas: obrero raso, celador y vigilante. [...] [Luego] se *enguacó* en forma providencial obteniendo una millonada que lo catapultó a la fama y a la cima entre los guaqueros y negociantes de la región. Pero la fortuna no lo envaneció. Hombre servicial y ajeno por completo al egoísmo, Don Pablo colocó su fortuna al servicio de sus amigos que por entonces ya eran muchos. No solo de sus amigos, sino de la región. Él, en persona, al frente de numerosas cuadrillas de trabajadores pagadas con su dinero, arregló caminos, levantó escuelas, pagó maestros, en fin, proveyó a la región de incontables obras públicas en beneficio colectivo. Y por estas y otras actitudes semejantes se fue ganando el cariño, el respeto y la obediencia de la gente. No tardó en considerárselo el jefe natural de la zona. [...] Creó un estilo y una forma de vida en la región. Don Pablo, como todo el mundo lo llamaba, a secas, no era un hombre melindroso ni débil de carácter, ni buscaba el halago y la reciprocidad humillante. [...] Se le respetaba, pero también se le temía. Era quien decidía en materia de orden público y de seguridad. Si no podía dar trabajo personalmente, recomendaba al solicitante y velaba porque se le pagara lo justo y a tiempo. Todo el mundo lo consultaba. Tenía fama de buen consejero, no solo en materia de minería, sino en asuntos personales y hasta sentimentales. Había apadrinado, por lo menos, a un centenar de bautizados y otros tantos matrimonios. De su boca no salía más de lo necesario. Nunca un improperio. Pero era implacable cuando tomaba una decisión, sobre todo cuando esta tenía que ver con la violación de una de las normas que regulaban la actividad clandestina en la zona minera. Caer en desgracia con él, era tenerse por hombre muerto.

No debe extrañarnos el tenor panegírico en esta y muchas otras descripciones. De hecho, es parte intrínseca del discurso. El “jefe”

esmeraldero era por antonomasia un ser excepcional en su propio mundo y ello, obviamente, se veía reflejado en el inventario de atributos con que engalanaban —y aún suele engalanarse— su semblanza. Lo interesante es que esta virtual hagiografía se desenvuelve en dos tipos paralelos de ilustración; por una parte describe los móviles del personaje, sus emociones e ideales, y por otro es particularmente exacta en describir los mecanismos por medio de los cuales obtenía, en cuanto “jefe”, su *gracia*. Pablo Emilio Orjuela, por ejemplo, ejercía una paternidad simbólica sobre un centenar de esmeralderos quienes, de seguro, habían sido beneficiados por su protección y, en consecuencia, como en el “plante”, le retribuirían su cuidado en la ocasión que así lo ameritara. Pero, además, era un fundador literal de los enclaves esmeralderos, alguien quien había invertido mucho de lo que ganaba en consolidar la infraestructura de los pueblos que crecían a pasos agigantados. Y sobre todo, de acuerdo con quien escribe la nota, era el creador de “un estilo y una forma de vida en la región”.

A la “cuerda” de Orjuela perteneció una buena parte de la generación que luego tallaría la historia de la zona, a través de las dos guerras. Allí estuvo Isauro Murcia —para los medios de comunicación, el prototipo del esmeraldero boyacense en la década del setenta— y por allí alcanzó a pasar Gilberto Molina, uno de los últimos y más beligerantes jefes de la región, cuya muerte en 1989 dio paso al cese de la “segunda guerra”. Su caso es aún más interesante, a la luz de lo que de él se dijo y escribió. Molina se hizo verdaderamente famoso cuando decidió *hacerse* un pueblo a su medida, Quípama, dado que Muzo se había hecho peligrosamente pequeño para compartirlo con su socio y potencial rival, Víctor Carranza. En una novela de Lázaro Gaviria, aparecida meses después de su asesinato, escrita aparentemente en Miami y la cual se hallaba proscrita en el municipio por la época que adelanté mi trabajo, se puede leer lo siguiente (1989, pp. 41-42, 45, 53):

En Quípama, ese diminuto pueblo de techos color naranja escondido entre las montañas del occidente de Boyacá, Gilberto Molina era algo así como un emperador sin corona, ni alcurnia ni adversarios. Hasta allí llegó por primera vez a lomo de mula para salir unos veinte años después, a bordo de sus flamantes helicópteros. A él, a sus bríos y sus millones, se debe que antes de la navidad de 1986 Quípama hubiese dejado de ser un insignificante

corregimiento de Muzo. Por esos días de festejos decembrinos fue estampada la última firma en el decreto que le convertía en un municipio, hazaña política que hasta unos años antes no pasaba de ser una ilusión.<sup>39</sup>

Pero eso no fue el primero ni el último de sus propósitos encaminados a borrar el atraso que tenía hundido al poblado en el anonimato. Con obras que van desde la construcción de una plaza de mercado hasta la apertura de un aeropuerto, allí donde nadie lo habría soñado, se ganó el afecto de sus cinco mil y pico de habitantes. [...] Cada vez que el inconfundible ruido de un helicóptero interrumpía el ambiente somnoliento del poblado, era porque Don Gilberto Molina —y no otro— había llegado. Entonces una multitud de chiquillos y adultos corrían hasta el cerro donde se levanta el colegio Nuestra Señora de la Paz para dar la bienvenida a su “Patrón” y la algarabía no cesaba hasta que él volviera a trepar a la nave, pues desde su arribo comenzaba a anunciararse el “desafío” de gallos, que era su entretenición favorita [...].

Algunos sin negar la gran verdad dicen que Quípama tuvo dueño. Parece extraño que un campesino de Tudela haya sido el dueño del poblado y todos sus contornos y riquezas; no solamente por ser el propietario de algunos terrenos, sino por la influencia

39 Quípama fue creado en virtud de la ordenanza 028 de diciembre 02, de 1986. Ese diciembre, cuentan los quipameños, Gilberto Molina decretó y dio una gran cuantía para las primeras “ferias y fiestas” del municipio, práctica que al menos hasta hace una década seguía teniendo como una de sus labores rendir homenaje a su creador. La rapidez del decreto constitutivo demostró, además, cómo las redes clientelares —y de cierta manera, la “cuerda”— de Molina se extendían eficazmente a lo largo de las instancias legislativas nacionales y departamentales. El criterio para el diseño del nuevo municipio fue el de incluir las veredas más pobres de Otanche, Muzo y La Victoria, periféricas a la antigua inspección de policía de Quípama (adscrita a Muzo desde 1956), lo cual de seguro influyó en la gratitud inmediata de los nuevos habitantes. En la época de mi estadía en la zona, las dos únicas calles pavimentadas del pueblo eran aquellas que enmarcaban la Plaza Gilberto Molina (en la cual se erigió el busto a su benefactor), bautizadas respectivamente como “Molina” y “Carranza”. Ambas calles enfrentaban el Centro Administrativo Municipal “Gilberto Molina”. Muchos de los quipameños de entonces recordaban, literalmente con lágrimas en los ojos, a “don Gilberto” y narraban, por ejemplo, cómo él mismo manejó la primera tractomula que llegó al lugar para abrir las primeras carreteras. De hecho, muchos habitantes tenían retratos de Molina colgados en la sala de su casa o rancho. El Colegio Nuestra Señora de la Paz, el más grande de la zona, también fue creado gracias al capital del esmeraldero y por ello tuvo por nombre inicial Colegio Cooperativo “Gilberto Molina”.

que consiguió a través de los años en esa discutida y tenebrosa zona esmeraldera del país. Es indiscutible, pero hay que aceptar que fue Don Gilberto el Cacique de esa parte del país que rodea a Muzo [...].

A medida que nos encontramos con las semblanzas de estos personajes, independientemente de quién las escribe o cuándo, vamos dándonos cuenta de que estos “jefes” eran verdaderamente mucho más que simples empleadores o mandamases municipales. Vamos encontrando cómo, por ejemplo, no solo regían en las esferas política o económica, sino en la prescripción parental o en el señalamiento de pautas inequívocas para la construcción de la identidad esmeraldera, como aquel gesto que narra Téllez (1993b, p. 66) según el cual, una vez arrebatado el control de las minas al Estado, líderes como Orjuela procedieron a rebautizar las veredas de la zona con su antigua denominación indígena. La creación de Quípama no fue, a la larga, sino una prolongación de este acto emancipatorio<sup>40</sup>.

Pero quien merece aún mayor atención es Efraín González. Como lo recordamos antes, González era, para la época de la reivindicación de las minas, el bandido social más buscado de Colombia<sup>41</sup>. Su filia-

<sup>40</sup> Interesa aquí la incidencia del folclor sobre la toponimia. Una de las historias populares en toda la zona, directamente influyente en la reivindicación del nombre de Quípama, es la siguiente, narrada en primera persona por Bustos Valencia (1998, pp. 43-44): “Me acordé de la historia de la princesa Íbama, la hija del cacique Itoco y hermana de la princesa Quípama. Contaba la profesora que Íbama fue arrestada y torturada por los españoles al mando del capitán Luis Lanchero, para que revelara dónde estaban escondidas las esmeraldas de su tribu [*los muzo*] y que como ella no quiso confesar el secreto la asesinaron en las aguas de la quebrada Batán, la que baña al pueblo por el otro lado del río Minero. [...] Dicen que desde la muerte de la princesa, la creciente de la quebrada es muy dura, se transforma en un río potente y caudaloso, a pesar de que nace aquí arriba en Caraucha y es apenas un pequeño hilo de agua. Por eso cuando pasa por el lugar donde asesinaron a Íbama se enfurece. Es la furia de las aguas que los indios veneraban como dioses supremos. [...] A su hermana Quípama la arrastraron y la mataron en el alto de Caraucha y a su padre también lo torturaron y lo asesinaron por no revelar sus secretos. Se supone que los tesoros están entre las cuevas guaquimayeras de Cubache y Muzo. [...] Para entrar allá es necesario amarrarse con una cuerda porque de lo contrario se pierde en todo esos túneles que más bien parecen un laberinto. Adentro hay una sala con asientos de piedra. Se supone que allí los indios se reunían a planear las rutas para transportar las esmeraldas y a decidir si las iban a cambiar por sal o por otros alimentos”. Buena parte de los elementos que comportan la noción de *huaca* (*vid. Infra*) se encuentran aquí.

<sup>41</sup> Uso aquí la noción de “bandido social” tal y como la desarrolla Singlemann cuando matiza el tipo clásico propuesto por Hobsbawm (2003, p. 33) en 1969, según el cual

ción política incondicional en el conservatismo radical y luego en la Anapo, sus asombrosas huidas de innumerables cercos tendidos por el ejército y la policía, su presunta conversión en planta o animal cuando la ley le perseguía —lo que le valió el remoquete de “el sietecolores”—, su condición de protegido por una bruja del Valle de Tenza y de parente consentido de un influyente párroco de Chiquinquirá, la fama de sus milagros cuando escondido en el monasterio del desierto de La Candelaria, haciéndose conocer como el “hermano Juan”, su valerosa y última resistencia en el barrio San José de Bogotá, él solo contra mil doscientos soldados y durante cuatro horas, todo esto, le confirió un aura mágica que lo hizo el verdadero fundador de la sociedad esmeraldera<sup>42</sup>. Cuando Pablo Emilio Orjuela le mandó llamar a principios de 1962 para que fungiese como su representante armado en el proceso organizativo de la explotación minera, lo hizo en abierto desafío al Estado. Allí, decía el mensaje rápidamente conocido por el gobierno, se erigía como jefe militar el bandolero más buscado de Colombia<sup>43</sup>.

“son campesinos fuera de la ley, a los que el señor y el estado consideran criminales, pero que permanecen dentro de la sociedad campesina y son considerados por su gente como héroes, paladines, vengadores, luchadores por la justicia, a veces incluso líderes de la liberación, y en cualquier caso como personas a las que admirar, ayudar y apoyar”. Singlemann (1991, p. 146) insiste en que “lo que unió a la gente tras las bandas de forajidos usualmente fue el parentesco, la amistad y la región, no la clase” (la traducción es mía). Para efectos prácticos, no haremos aquí mayor diferencia entre “bandido social” y “bandolero”.

<sup>42</sup> Aparte de lo que a González se dedica en los textos de Sánchez y Merteens (1983) y Uribe (1992), y a una más bien pasajera referencia de Hobsbawm (1963), hasta la fecha el único trabajo académico que gira específicamente sobre el personaje es el artículo de Steiner (2006). De resto, lo que nos queda es un par de biografías noveladas, Alba (s. f.) y Téllez (1987, pp. 101-146; 1993b), eso sí generosas en recoger la mitografía, que no hagiografía, del bandolero, y un célebre corrido epónimo, originalmente en ritmo de merengue, compuesto y grabado hacia finales de los sesenta por “el trovador del norte” José Benito Ardila (con el sello Discos Bardil [s. f.]) que al menos ha tenido una grabación posterior a cargo de la agrupación Teknorteño (con el sello Discos El Dorado [1997]) y que aún hace quince años todavía era interpretado en los barrios de la mina de Cosecuez por cantantes populares de la zona, como Ana y Rigo. (Agradezco a Gloria Millán la información discográfica sobre la primera grabación del corrido, y a Pablo Mora haberme facilitado su registro de campo del dueto borbureño.)

<sup>43</sup> Pedro Claver Téllez (1993b, pp. 126-166) da a entender que la llegada de González consiguió que, por primera vez en más de un siglo, el Estado examinara con ojo acucioso a la zona esmeraldera. Guillermo León Valencia ascendió a la presidencia en 1962, entre otras cosas gracias a los sustantivos aportes del senador conservador de Boyacá Luis Torres Quintero, a la sazón también patrocinador de las actividades ilegales de González. Cuando Valencia se posesionó, arguye Téllez, Torres Quintero

Más aún, si se examina de cerca el proceso mediante el cual González se unió a los esmeralderos, se descubre una red de relaciones sociales que da una idea cercana del derrotero que entonces planeaba tomar la nueva sociedad. Él aceptó la oferta de Orjuela por varias razones: por encontrar una zona de refugio, por ser natural de una región directamente vinculada al negocio (el municipio de Jesús María, Santander) y, en consecuencia, por tener parientes vinculados a este; por su incondicional filiación conservadora, y por hallar una afinidad implícita entre su código de honor y aquel que los primeros esmeralderos bregaban por implantar. Recordémoslo: Orjuela “era implacable cuando tomaba una decisión, sobre todo cuando esta tenía que ver con la violación de una de las normas que regulaban la actividad clandestina en la zona minera” (Téllez, 1993a, p. 63). Efraín González era, pues, un símbolo de inversión. Era, para la inmadura sociedad esmeraldera, justamente todo aquello que *no era* para el resto del país: un valiente y no un asesino, un justiciero y no un forajido, un propio y no un ajeno; alguien que calaba a perfección en un mundo cimentado en las reglas de la frontera, del jácaro. Aparte de su coraje, le hacían famoso la dadivosidad con sus protegidos y la vasta red de sus amantes. González era, en suma, un *ordenador*<sup>44</sup>. Entonces, como lo afirma Téllez (1993a, pp. 187-188):

Surge el fenómeno llamado *garrotazo*, ya sea porque los  
quaqueros rompen los pactos y comienzan a negociar con otros

---

dio la espalda al bandolero, a quien había prometido una amnistía relajada, y este último no tuvo más remedio que replegarse hacia el occidente de Boyacá y, de paso, cambiar de partido y declararse militante de la Anapo. En todo este panorama, el quasi golpista Ministro de Guerra de entonces, el general Alberto Ruiz Novoa, ganaba un rápido protagonismo con sus opiniones reformistas de corte kennediano, como, por ejemplo, la propuesta de reforzar la acción cívica del ejército en las llamadas “repúblicas independientes” de Marquetalia, El Pato, Riochiquito y Guayabero, y en el Occidente de Boyacá donde, a su juicio, con el advenimiento de González y los abiertos desafíos de los jefes esmeralderos, pronto iba a producirse algo similar. Para contrarrestar a Ruiz Novoa en su meteórico ascenso en la opinión pública, la Anapo produjo su Plataforma de 1965, en la cual, entre muchos otros temas, se abogaba por la nacionalización del Banco de la República, que aún era el administrador nominal de las minas de esmeralda (Ayala, 1995, pp. 47-48). Por entonces, Efraín González incurrió torpemente en la agitación política, firmando sus boletos de amenaza a nombre de su propio “Ejército de Liberación Nacional” (Gilhodés, 1988, p. 66).

44 Félix Marín (1979, p. 199), en su relato novelado *La guerra de las esmeraldas*, dice que González, a quien allí disfraza con el nombre de “Efrén”, “había establecido un sistema de tributo, por parte de los mineros que lograban hacer alguna fortuna” y que era el “ejecutor y vigilante de su propia ley. De la ley que había impuesto allí”.

planteros, distintos a su *cuerda*, o porque estos comienzan a *cocinar* piedras, es decir, a falsificarlas, mediante procesos termoquímicos<sup>45</sup>. Conflictos que, por lo general, terminan con el desalojo de la región o la muerte del sujeto que se ha atrevido a romper el código. La legitimidad del plantero como líder natural empieza, entonces, a reforzarse con la protección de sus adscritos y, paralela al aumento del poder económico, con la posibilidad de *enfierrar*, es decir, de armar a su gente. Esa es, más o menos, la situación cuando llega González quien, de hecho, se convierte en *pacificador*, vale decir, en la solución a los problemas de los planteros. [...] A diferencia de las regiones de Santander, donde antes operaba, allí nadie lo conoce personalmente y se convierte en una fuerza *invisible* que actúa a través de sus hombres. [...] Si en Santander había sido un vengador, allí, en Boyacá, se convirtió en un pacificador.<sup>46</sup>

Que a la presencia física de Efraín González poco la reconocían en la zona parece a todas luces cierto, o al menos ello sucedía con bastante menos frecuencia de lo que hoy en día se “recuerda”. Es diciente, por ejemplo, que el reportaje novelado de Tito Alba sobre la *Vida, confesión y muerte* del bandolero, publicado muy poco tiempo después de su abatimiento, apenas si sugiere su asociación con los esmeralderos de Boyacá. Pero ello no ha sido impedimento para que, casi cuarenta años después de su deceso, casi todos los habitantes de la zona, con suficiente edad para haberlo conocido, aleguen haberlo visto siquiera una vez, acaso de refilón, con su eterno atavío de negro riguroso y su mirada zarca. Algunas anécdotas, espurias o no, reflejan, en todo caso, lo que vino a representar González en cuanto verdadero *fundador arquetípico* de aquello que pudiéramos llamar la cultura esmeraldera. Una dice que un extraño de sombrero alón se sentó frente a un bogotano

45 De acuerdo con varios guaqueiros que entrevisté en la mina, usualmente el proceso de *cocinado* de las esmeraldas consistía en sacrificar un perro u otro animal y depositar su cadáver en un orificio, al lado de una veta de esmeralda turbia, y luego taparlo con arcilla, dándole tiempo para que los gases de la descomposición y las consecuentes altas temperaturas acentuaran el verdor de la piedra. Hay, por supuesto, métodos de cocción en laboratorio que arrojan los mismos resultados. Las esmeraldas *cocinadas* se identifican fácilmente al perder su colorido tras un baño de acetona y su comercio solía —si es que aún no suele— ser castigado con la muerte.

46 Las cursivas son del texto original; la negrita es mía.

que acababa de arribar a algún pueblo esmeraldero y había pedido una cerveza. El extraño le conversó un rato, inquiriéndole su procedencia e interés, y luego, sin pedir permiso, tomó la botella de las manos del bogotano y se la llevó a la boca. El bogotano tuvo el buen sentido de no limpiar el pico cuando, a su turno, se dio el siguiente trago. Entonces, el extraño de sombrero alón le dijo “soy Efraín González: si a usted le hubiera dado asco tomar de la misma botella ya mismo estaría muerto, pero ahora cuente conmigo para lo que sea”. Otra la relata Alba (s. f., pp. 141-142). Un día, mientras la policía y el ejército lo buscaban a lo largo y ancho de la cordillera oriental,

[...] abordó en la plaza de Zipaquirá un taxi. Iba embozado en una ruana parda, con el sombrero agachado, y contrató un viaje a Chiquinquirá. Por ochenta pesos cerró el negocio, y salieron, conductor y viajero, después de haber embarcado una caja de gran peso en la parte posterior del vehículo. Más adelante, el pasajero sacó del bolsillo un revólver 38 largo, y entregándoselo al chofer, le dijo:

—“En caso de necesidad, úselo, que yo respondo”.

Siguieron en silencio hasta llegar al sitio indicado, en donde el pasajero dio una extraña dirección, y frente a ella hizo bajar la caja. Quitose entonces la ruana, se alzó el ala del sombrero y dijo con su conocido tono autoritario y su brillante mirada, tan conocida:

—“Amigo, usted me conoce: yo soy Efraín González y no le pago ochenta pesos. Usted me ha servido bien, tome quinientos pesos. Y si algún día se le ofrece, búsqüeme”.

También había personas que decían poseer pañuelos teñidos en la sangre del bandolero caído, guardados como talismán contra los robos y las traiciones.

Si algo nos indica todo esto, es que, desde sus inicios, el proceso de afirmación identitaria de la sociedad esmeraldera condujo a la consolidación de poderes locales en *todos* los pueblos de influjo esmeraldero, consistentes en la erección de un “jefe” o “patrón” máximo quien 1) solía ser el mismo que construía y fundaba el municipio, 2) se hallaba aparte —pero era rector— de las autoridades civiles y militares estatalmente prescritas, y 3) cumplía las múltiples funciones de

jerarca político, padrino electoral, laboral y religioso de la comunidad, regulador de lo económico, regente sobre el desempeño de las relaciones familiares y líder militar. Probablemente a ello podrían sumársele las prebendas que tenía en materia de su múltiple elección de pareja, cuyo resultado, públicamente reconocido y avalado, era una virtual poligamia<sup>47</sup>. Pero, sobre todo, el alcance de su poderío simbólico podía percibirse en la guerra. Por ejemplo, la “segunda guerra esmeraldeña” era explicada por los habitantes de los municipios de Occidente de una de dos maneras recurrentes y consideradas evidentemente análogas. Una explicación rezaba que esta había ocurrido a raíz de una venganza ejecutada por Pablo Elías Delgadillo (patrón de Coscuez) contra Luis Murcia (patrón de Borbur) y la otra aludía a razones similares pero, simplemente, formalizaba el problema como un asunto entre Coscuez y Borbur, municipios a los que se fueron sumando las alianzas respectivas de los demás pueblos. La guerra *nevera* era explicada como un conflicto entre sociedades sino como un conflicto entre patrones, o bien entre los pueblos que dichos patrones representaban<sup>48</sup>.

47 De acuerdo con el testimonio de una mujer de Quípama (entrevista n.º 1, 1993), “hasta que mataron a don Gilberto, los papás del pueblo le llevaban las niñas pa’vendérselas”. Al parecer, era una práctica acostumbrada que el jefe buscara la compañía de varias adolescentes, quienes eran negociadas con sus familias a cambio de dinero y de ciertos privilegios como el ingreso en la “cuerda” o en la clientela local del patrón. Según la informante, el jefe “se las llevaba y se estaba con ella [sic] hasta que se desencaprichaba y luego la devolvía. Si le había hecho sus hijitos, eso sí estaba de buenas si salía niño porque lo bautizaba y lo reconocía; si salía niña, salga la mamá a buscarle papá”. Empero, este y otros testimonios eran claros en afirmar que no solo se trataba de una práctica usual, sino una en la que también las muchachas del pueblo afincaban esperanzas considerables. Mientras el patrón se las llevaba a vivir con él, les concedía virtualmente crédito irrestringible para sus deseos materiales. De esta manera, el juego consistía en competir por quién era la más atractiva ante los ojos del jefe, y luego en quién lograba retenerlo por más tiempo. Durante la convivencia, bien podía cualquiera de estas jóvenes obtener un apartamento en Bogotá, carros, viajes y joyas costosísimas. Tampoco parece que esto se asumiera estrictamente como una forma de prostitución, y las mujeres entrevistadas, algunas de ellas muy jóvenes (pero ninguna de ellas, que se supiera, concubina presente o pasada), decían que generalmente el afecto hacia el jefe era genuino. Este, por su lado, solía mantener a su esposa legítima y a su numerosa progenie en una casa aparte, usualmente la más lujosa, y era ella la que lo acompañaba en los actos protocolarios. En las fiestas, por ejemplo, no era raro ver a “los duros” por la mañana, acompañados de sus esposas en la misa inaugural, y luego verles de noche, acompañados de tres o más muchachas engalanadas, algunas nativas y otras “fureñas”.

48 Una explicación alternativa a la irrupción de la guerra —complementaria, a la hora de la verdad— era la del conflicto entre Gilberto Molina, patrón de Quípama, y “El

En otras palabras, había una equivalencia indistinta y unívoca entre el jefe y su pueblo. Y esto se confirma si apelamos a otras fuentes. En *De arrero a emperador* (Gaviria, 1989, p. 77), por ejemplo, aparece este revelador pasaje sobre Gilberto Molina:

El pueblo de Quípama le profesó tanto amor que siendo una vez señalado en televisión y por gentes de mala calaña de propiciar la guerra sucia en Colombia, y de tener a su disposición setenta pistoleros a sueldo que se encargaban de su seguridad, fuera del centenar de leales guardaespaldas, se levantaron sus recuas de seguidores y adujeron que su “Patrón” no solamente tenía como ellos afirmaban setenta peligrosos sicarios a su mando; sino también todo el “pueblo” y los habitantes de las poblaciones aledañas eran sus guardaespaldas, si en algún conflicto él se metiera, demostrando con esto la admiración y respeto que de toda la región le profesaban a su máximo jefe.

Este “jefe” o “patrón” era en suma —y como el mismo Lázaro Gaviria lo llamó en una cita previa— un *cacique*<sup>49</sup>, de acuerdo con la connotación que actualmente damos al término en la literatura antropológica.

#### CACIQUES, GUERREROS Y CANÍBALES

La identificación de “caciques” —y, por ende, de “cacicazgos”— entre los esmeralderos radica tanto en la evidencia etnográfica aquí expuesta, como en el referente obligado del pasado muzo. De hecho, el modelo contemporáneo de jefatura en la zona parece calcar lo que “sabemos” que fue aquel de la sociedad muzo, a la luz de lo que

---

mexicano” Gonzalo Rodríguez Gacha, patrón de Pacho (*vid. Infra*). De manera concordante, en Quípama se decía que la guerra había surgido por problemas con Pacho, o por problemas entre Don Gilberto y “El mexicano”. Otras explicaciones estructuralmente similares, pero de nuevo distintas en los personajes, son aquellas suministradas por Uribe (1992, pp. 117, 120) y Téllez (1993b, pp. 72 y ss.).

<sup>49</sup> Aunque el término *cacique* suele ser utilizado entre los esmeralderos más como referencia al político que administra y saca provecho de una clientela electoral, la superposición —o al menos la relación explícita— del *cacique* con el *patrón* se halla a ojos vista, lo cual es muy relevante para lo que abajo se desarrolla. Por lo demás, la literatura producida en la zona generalmente no hace distinción alguna entre ambos términos. Con respecto a la permanencia de la figura del *cacique* en la política contemporánea, véase Deas (1993, pp. 207-231). También es útil comparar la noción esmeraldera del *padrino* y del *cacique* con aquella que describe Pitt-Rivers (1971, pp. 170-188) para el contexto andaluz en su clásico de 1954, *The People of the Sierra*.

describieron los cronistas de Indias y los visitadores coloniales. Sin embargo, para demostrarlo, es menester que nos detengamos un momento para analizar la ambigua terminología, pues no parece haberse convenido, ni en la arqueología, ni en la etnohistoria, una definición de “cacicazgo” que sea a la vez funcional y definitiva. Este problema se agrava, todavía más, cuando el concepto —vago en sí mismo— es traducido al inglés o definido por autores angloparlantes.

Autores como Robert Carneiro, Elsa Redmond o Charles S. Spencer (citado en Redmond, 1998) han abogado por una distinción fundamental entre cacicazgo (*‘chiefdom’*) y jefatura (*‘chieftaincy’*), aún cuando para ilustrar *ambos* casos se sirven de ejemplos que suelen caracterizarse como de “cacicazgos” en la lengua castellana. De acuerdo con Redmond (1998, p. 3), fundamentada en Carneiro, “los cacicazgos son formas de gobierno regionales conformadas por aldeas subordinadas bajo el control permanente de un jefe supremo”, mientras que “la jefatura es una jerarquía situacional y episódica que se da entre las sociedades tribales no jerárquicas y descentralizadas, que como otras sociedades igualitarias de pequeña escala exhiben un arreglo anidado (*‘nested arrangement’*) de toma de decisiones consensuada” (la traducción es mía). Según esto, la jefatura se asume generalmente en tiempos de guerra y se ejerce sobre una única villa o un único clan, aunque con el tiempo puede desarrollarse en cacicazgo cuando se vuelve permanente y se torna en hereditaria<sup>50</sup>. Ahora bien, examinemos el problema desde el idioma español. La distinción hecha por los autores aquí mencionados ya aparece en los documentos coloniales, y se expresa de

---

<sup>50</sup> Redmond (1998, p. 113, n. 2) resalta la concisa definición que dio Sir Walter Scott (1970, p. 16) de ambas situaciones en la introducción a su novela histórica *Rob Roy*, de 1817, donde se describe con gran agudeza etnohistórica la vida social de los clanes escoceses en las inmediaciones de la revuelta jacobita de 1715; para redondear bien vale citarla en una extensión mayor a la que ella provee, aunque es dicente que el traductor haya renunciado a verter ambos términos al castellano. Narra Scott que: “el clan [McGregor], desalentado por las persecuciones continuas de sus enemigos, no se había atrevido a colocarse bajo las órdenes de un solo jefe. De acuerdo con los diferentes lugares y su descendencia inmediata, las diversas familias eran conducidas y dirigidas por *chieftains*, lo que según la acepción de los montañeros significa la primera rama de una tribu, por oposición a *chief* (jefe) [sic] que manda sobre todo el clan”. Hasta donde me consta, esta es la única traducción de la novela que incluye la introducción de Scott.

manera particularmente efectiva dentro de la taxonomía evolutiva esbozada por el padre Joseph de Acosta (1985, p. 305)<sup>51</sup> en el siglo XVI:

[...] se han hallado tres géneros de gobierno y vida en los indios. El primero y principal, y mejor, ha sido de reino o monarquía, como fue el de los Ingas, y el de Motzuma, aunque estos eran en mucha parte tiránicos. El segundo es de behetrías o comunidades, donde se gobiernan por consejo de muchos, y son como consejos. Estos, en tiempo de guerra, eligen un capitán, a quien toda una nación o provincia obedece. En tiempo de paz, cada pueblo o congregación se rige por sí, y tiene algunos principalejos a quienes respeta el vulgo; y cuando mucho, júntanse algunos de estos en negocios que les parecen de importancia, a ver lo que les conviene. El tercer género de gobierno es totalmente bárbaro, y son indios sin ley, ni rey, ni asiento, sino que andan a mandas como fieras y salvajes.

Así, la *chieftaincy* a la cual se refiere Redmond más bien puede ser traducida con confianza, al menos para el contexto americano, por *behetría*, término que inspiró una larga entrada en el *Tesoro de la lengua castellana y española* de Sebastián de Covarrubias (1611), en la cual se lee que: “Behetría tanto quiere decir como heredamiento que es suyo, quito de aquel que vive en él, e puede recibir por señor a quien quisiere que mejor le haga”<sup>52</sup>. En la misma línea, y más o menos por la misma

<sup>51</sup> Antes Acosta (1985, p. 293) ha dado a entender que para los bárbaros que viven en behetrías “todo es al revés”. De manera igualmente significativa, el *Diccionario de Autoridades* de 1726 da por segunda acepción de la palabra *behetría* lo siguiente: “Tómase también por confusión, bulla, y desordenado modo de obrar”. Confróntese esto con lo que Antonio de Herrera escribió sobre los muzo hacia 1600 (*vid. Supra*: nota 5). Al parecer, la diferencia entre behetría y barbarie era estructuralmente tan sutil que podía hacerse funcionalmente inexistente. Siguiendo el hilo de la teoría planteada por Montenegro (2007), pudiera aventurarse que la distinción formal entre ambas categorías radicaba llanamente en que por behetría se entendía a los pueblos reducidos, antes de ser transformados en cacicazgos por la administración colonial, y que bárbaros eran aquellos que, para la época en que así eran descritos, aún prestaban resistencia al avance militar español.

<sup>52</sup> Stutervant (citado en Redmond, 1998, p. 139) hace alusión a la tipología de Acosta y menciona el concepto de *behetría*. No obstante, en ninguna parte, ni en este ni en cualquier otro artículo de la compilación donde figura, se establece la relación explícita entre el término castellano y *chieftaincy*. Nótese que virtualmente en todos los diccionarios inglés-español actuales, la voz *chieftain* es traducida como “cacique”

época en que escribía el padre Acosta, Fray Pedro de Aguado anotaba lo siguiente (1956, II, p. 429), luego de ponderar los sistemas de gobierno de los nativos del Perú y la Nueva España:

Pero esta gente [...] que son muzos y colimas [...] carecen de caciques y señores principales que los gobiernan a quien enteramente obedezcan, porque aunque entre algunas de estas naciones hay una manera de personas principales a quien el vulgo o gente española ha puesto el nombre de caciques o capitanes, lo cierto es que no lo son, ni como tales son obedecidos ni respetados ni guardados sus mandatos por los indios. Solamente [...] al indio que es más valiente o más rico o más emparentado, se le tiene una manera de respeto para irse a holgar a su casa y beber y bailar, o seguirle en la guerra, y no para más<sup>53</sup>.

Antes Aguado había escrito de los muzos que “los principales que entre ellos hay no son por prosapia de sus pasados sino por tiranía de sus obras; porque aquel que hace cosas más señaladas a aquel obedecen por principal” (p. 341)<sup>54</sup>. A lo que, medio siglo después, Fray Pedro Simón (1981, IV, p. 436) añadió que “nunca se gobernaron [*los colimas*] ni los muzos por cabezas universales, sino por parcialidades, tomando por superior al más valiente para las guerras; y fuera de esto todo era behetría”<sup>55</sup>. El hecho es que —“el vulgo o la gente española”

---

o jefe”. (Por lo mismo mantuvimos el inglés original arriba, en la cita de Scott transcrita en la nota 47.)

53 El subrayado es nuestro.

54 En similar concepto, el *Diccionario de Autoridades* de 1729 define así la segunda acepción de la voz *cacique*: “Por semejanza se entiende el primero de un Pueblo ó República, que tiene más mando y poder, y quiere por su soberbia hacerse temer y obedecer de todos los inferiores”.

55 La *Relación* de Gutierre de Ovalle (citado en Tovar Pinzón, 1994, p. 341), escrita también en la misma década, apunta a lo mismo y goza del beneficio testimonial de la primera mano. De hecho, se trata de uno de los documentos más agudos en la descripción de la sociedad colima y, por lo mismo, vale la pena citar aquí el aparte en su integridad: “Estos *colimas* son hombres que no se entiende dellos que jamás rreconociesen señor ni mortal que sobre sus libertades tuviese ymporio hasta que se subjetaron a la magestad rreal del rrey don Phelipe nuestro señor. [...] Fueron y son en costumbres bárbaros y tan bestial *behetría* aniñada y sin discreción que en las cosas más graves e de consejo q(ue) por junta e consulta an de tratar el consistorio dellas, y su sala es la casa donde se hordena una solene vorrachera y beviendo allí la platican celebrando la fiesta con sus sones y bayles y si por el parecer de los más honrados y ançianos *Apípas*, que en su lengua se entienden *valientes guerreros*, se

mediante— la administración colonial terminó conviniendo que, para efectos funcionales, las behetrías equivalían a una forma particular de cacicazgo y, en consecuencia, terminó imponiéndole a las encomiendas muzo y colima la figura del cacique, tal y como existía en el mundo muisca (Rodríguez Baquero, 1995, pp. 128 y ss.)<sup>56</sup>. Al final, pues, la “historia oficial” de la sociedad muzo, así como la vieron muchos visitadores y los historiadores subsiguientes, terminó formalizando la figura del cacique en el imaginario colectivo de la zona. Surgió, por ejemplo, el “cacique” Itoco, considerado en el mundo esmeraldero algo así como el símbolo de la resistencia muzo frente al avance de las huestes conquistadoras, y quien a la postre, en obediencia a un código de honor que podía ser tan suyo como de cualquier cronista iberoamericano, o incluso del minero de hoy en día, prefirió ser asesinado a revelar dónde se escondían las esmeraldas<sup>57</sup>. Diciente es, por lo de-

---

recibe alguna determinación por rresoluta, en saliendo de traves un muchachuelo de los que andan sirviendo *Abacho* y ministrando la taça en la mano o una vejezuela plegada maestra de hacer muertes con ponçoñosa yerva y decretan diciendo no aveys de hacer lo que dezis vosotros sino esto que digo yo que es tal o tal cosa todos juntos con alarido aprueban aquello aunque sea grandioso disparate. [...] Nunca pagaron *tributos* ni aún tuvieron de qué porque hasta agora que con la ynteligençia de las cosas que an visto de las en que an sido cathethizados van olvidando sus brutedades e algunos errores venciendo los dios eterno para que rreconozcan su magestad divina y bivan debaxo de las leyes de la humana siguiendo su pulicía”.

<sup>56</sup> Una prolífica discusión sobre una situación similar, puntillosamente demostrada a la luz de un elocuente acervo documental, es la que plantea el reciente trabajo de Jorge Gamboa Mendoza (2010) sobre la virtual invención del cacicazgo muisca por parte de las tempranas autoridades coloniales, fruto de una fallida traducción cultural de la figura del *sihipkua*. De particular interés es la demostración que hace de cómo esta adjudicación no se detuvo en las postimerías de la Colonia, sino que, tanto más, cobró una problemática relevancia conceptual a la hora de ser retomada “a lo largo del siglo xx entre los investigadores para referirse a las entidades políticas compuestas por más de una capitánía”, desplazando así “las denominaciones de ‘señorío’, ‘reino’, ‘tribu’ o ‘nación’, que se les dieron en siglos anteriores” (p. 85).

<sup>57</sup> El hecho de preferir la muerte a revelar el yacimiento de los tesoros minerales es un acto recurrente en la mitología india; para un paralelo con el descubrimiento de las minas argentíferas de Potosí, véase a Salazar-Soler (1997). La novela *El camino de las esmeraldas*, de Nohora Inírida Galán (1994, p. 82) dice que “en las minas de esta región no se necesita un gran letrero en el que diga: ‘LEY DEL SILENCIO’. A pesar de que haya uno que otro bocón, todos saben lo que tienen que callar, y cuando tienen que hacerlo”. En *De arriero a emperador*, Lázaro Gaviria (1989, p. 66) complementa lo anterior, diciendo que en las minas “opera la ley del más fuerte y del silencio como en las téticas cárceles del país. Todo el mundo mira y ve pero nadie se atreve a decir ni mío [...], por no pagar con la vida. ¿Quién se atrevía a hablar en voz alta y cantar, y seguir orondo su labor? ¡Nadie [...] absolutamente nadie!”.

más, como Lucas Fernández de Piedrahita, en un pasaje (1942, III, pp. 232-233)<sup>58</sup> cuya mención es imprescindible cada vez que se habla de la resistencia muzo, narra lo que fue el combate entre Itoco y las tropas de Diego de Martínez:

Competían de suerte los arcos indianos con los arcabuces españoles, que si estos hacían el estrago ordinario en los cuerpos desnudos, aquellos despedían tan violentamente sus flechas, que no había sayo de armas que resistiese, hasta que, introducido el veneno por las heridas, pedía apresurado remedio en el hierro y el fuego. Lastimoso estado aquel en que sirve de alivio el tormento más grande. Las lanzas españolas, sobre ser pocas, no podían hacer el efecto que otras veces, porque la maleza del sitio no permitía que se valiesen de los caballos, ni los perros soltados de frente hacían más daños que recibían. Más de quinientos habían muerto los contrarios, y manteníanse los demás en el mismo tesón que empezaron. [...] [P]ero viendo que el daño crecía con los heridos y más de treinta que habían muerto en la batalla, se fueron retirando para mejorar de fortuna con la ventaja del sitio más llano. Entonces Itocó [sic], general del campo enemigo, animando a sus tropas, las provocaba de nuevo al combate: *Ahora es tiempo (decía) de que aseguremos la libertad, por quien tantas veces hemos tomado las armas. Mirad el desorden con que se retiran vuestros contrarios: pelead por la patria y herid en los que tratan de robaros la hacienda: yo iré delante y os abriré el camino para una gloriosa*

58 Nótese que el “cacique” Itoco de los tiempos futuros aparece en esta crónica de 1688 descrito como “general”, de nuevo muy de acuerdo, salvo por el grado militar, con la tipología de Acosta. Ahora bien, todo da para pensar que Fernández de Piedrahita denominó al cacique con lo que, de hecho, era el nombre del “pueblo” que presidía, Itoco, tal y como aparece en otras crónicas —Aguado, Simón, etc.— asociado al cerro que domina las minas de Muzo. Diego de Poveda (citado en Tovar Pinzón, 1994, p. 401) anotó en su *Descripción de la ciudad de Musso de 1582* que las esmeraldas “sácanse en un cerro que llamamos el cerro Rico de Itoco, [...] Respeto de que los yndios de aquel pueblo todos ellos juntos se llaman *Ytocos* aunque cada uno dellos tiene el nonbre q(ue) entrellos les parece ponerse”. Nótese que, igual, la leyenda de Itoco cobró vida propia, tal y como aparece, por ejemplo, en la nota 38 del presente escrito. Peralta Barrera (1998, p. 126) refiere la versión según la cual el cacique era hijo de la princesa Furatena (sobre este personaje, *vid. Infra*).

*victoria, y si no lo manifestaren mis obras, no creáis más en mis palabras.* Con esto cargaron con furia los muzos [...].<sup>59</sup>

La arenga de Itoco bien pudiera haberse puesto en boca de Pablo Emilio Orjuela o de Efraín González, si estos admitieran tamaña retórica en su mitología (lo cual, dicho sea de paso, no está muy lejos de suceder en algunos pasajes de la literatura<sup>60</sup>). Tanto más pudiera ser la

---

59 La cursiva es del texto original.

60 El texto de Tito Alba (s. f.) es, por ejemplo, más una novelita de capa y espada que un reportaje. Allí ocurren escenas tales como que, mientras Efraín González se reúne con su banda en algún lugar de Santander, uno de sus hombres le lee apartes selectos de *El vasallo instruido* de Joaquín de Finestrad que elogian las riquezas silvestres de la región y aprovecha, muy en el espíritu del propio capuchino, para quejarse de los desmanes actuales de la economía. Los parlamentos del propio bandolero son, en correspondencia, de un innegable romanticismo. De hecho, podría aventurarse que el arquetipo de Efraín González termina asumiendo caracteres del Don Juan Tenorio: enamoradizo, pendenciero, honorable y admirado por su audacia. Tal vez no sea coincidencia que su alias más célebre fuese, precisamente, “Don Juan Moreno”. De acuerdo con Julio Caro Baroja (1991, p. 61), “que Don Juan es un carácter estrechamente literario conseguido por una serie de acumulaciones, parece que se puede precisar admitiendo que esa suma no se ha podido dar ni *antes* ni *después* de unas fechas y dentro de un contexto social determinado”. Huelga decir que la “vida de frontera” que encarna Efraín González, en cuanto ideal, es justamente un contexto propicio para exhumar el mito. En su estudio sobre los bandoleros, Eric Hobsbawm (2001, p. 159) considera que: “La defensa del ‘honor’ [...] es probablemente el motivo individual más importante que ha llevado a los hombres a ponerse fuera de la ley en las áreas clásicas del bandidaje del Mediterráneo y del mundo latinoamericano. Ahí el bandido combina los papeles del Convidado y de Don Juan; pero tanto en este aspecto como en muchos otros, encarna los valores de su universo social”. Tomando estas palabras en otro sentido, Efraín González termina efectivamente por transmutarse en la efígie de su víctima, o en todo caso, en un fantasma errabundo: escribe Alba que “en las viviendas rústicas, entre los relatos de aparecidos y de brujas que conturban el sueño de las mujeres y los niños, se cuentan ya las hazañas increíbles de este aventajado aprendiz de brujo, cuya alma en pena seguirá vagando entre las tinieblas, en medio de la soledad y de la noche. Si de pronto, en los oscuros caminos de la sierra, en las lúgubres hondonadas o en los llanos desgarrados e infinitos se cruza con vosotros una sombra vaga, un pálido fantasma que os eriza la piel y levanta la capilosa vegetación de vuestros cuerpos, no lo pongáis en duda: es Efraín que pasa [...] Es Efraín que recoge sus pasos [...] que recorre mundos ignotos y distantes en busca de la paz y de la luz perpetua” (p. 95). Volviendo a Alba, el solo título de su escrito —*Vida, confesión y muerte*— lo hermana en el tiempo con una riquísima tradición panfletaria, y antes baladística, que se remonta a muchos siglos atrás. La única variante está en que, como González cayó en combate, sus palabras ante el cadalso tuvieron que ser sustituidas por la “confesión” ante un presbítero sin tacha, quien obviamente le absuelve de todos sus pecados. Pero inclusive en su historia “oficial” hay un episodio que fue muy comentado en la zona esmeraldera y que involucra un célebre acto de contrición.

proclama de un prócer de la Independencia. De seguro influido por esto último, el historiador Gustavo Otero Muñoz (1948, p. 34) escribió de Itoco que “su grito fue el del patriota que lucha por la libertad y la autonomía de su pueblo”. Sea como fuere, el hecho es que, desde los inicios de la sociedad esmeraldera en los sesenta tempranos, los líderes del proceso parecen haber hecho una mímica consciente del comportamiento del célebre cacique, tal y como lo resumía la historiografía india<sup>61</sup>. El nuevo “cacique” de la nueva (o, mejor aún, renovada) sociedad habría de cumplir con los atributos del jefe prehispánico: altivo, mágico, virtualmente omnímodo y, sobre todo, guerrero. La guerra aparece como el referente fundamental de la jefatura. En la *Probanza de lo que solían pagar y tributar los indios muzos en tiempo de su infidelidad*, escrita en 1584 a instancia del visitador Francisco Guillén de Chaparro, se lee, por ejemplo, que:

[...] dijeron [...] que en el tiempo antes que los españoles descubrieran estas tierras [...] nunca jamás hubo, ni tuvieron, caciques naturales ni extranjeros a quienes reconocer vasallaje, y [que] si algunos capitanes entre ellos hubo fue en tiempo de la guerra y para sólo efecto de la guerra, así para ganar la tierra a los moscas como para defenderla de los españoles. Elegían por sus capitanes a los indios más valientes y más briosos para que los acaudillasen y animasen en la guerra, y no para pagarle tributo ni reconocerle otro vasallaje ni sujeción [...].<sup>62</sup>

---

Ocurrió cuando recién llegó el bandolero a la zona. En la plaza de San Martín, “Don Juan Moreno” hizo “confesión pública de sus pecados hasta ahora cometidos y [...] la promesa de que nunca más enderezaría un arma contra nadie como vengador y que si alguna vez lo llegaba a hacer de nuevo sería en caso de extrema necesidad y para castigar la injusticia y el rompimiento de las normas que regían la vida de la región” (Téllez, 1993a, p. 78).

<sup>61</sup> Véase, por ejemplo, a Aguado (1956, II: p. 316), quien dice de los muzo que “tenían presupuesto de antes morir que servir, palabra cierto de hombres que deseaban conservar su libertad”.

<sup>62</sup> Me sirvo aquí de mi propia transcripción del original (copia fotostática) ubicado en el Archivo General de Indias (Sección Patronato, 196; Ramo 15; folio 2v) con la ortografía y la puntuación modernizadas. Friede (1968, p. 41) y Escorcia (1986, anexo 3: p. 56) hacen sendas transcripciones, ambas, a nuestro juicio, con una puntuación errática que dificulta la comprensión del texto. Sobre la ausencia de tributo, véase igualmente el testimonio de Gutierre de Ovalle, del cual se cita un aparte en la nota 54 de este trabajo.

Como se ha visto, tal parece que la única forma de jefatura legítima que se puede inferir en la organización social de los muzo prehispánicos era, justamente, la de la behetría, es decir, aquella que se erigía con ocasión de la guerra (la cual, en todo caso, parecía bastante frecuente). Las crónicas y visitas nos recuerdan constantemente la ausencia de alguna forma explícita de tributo, incluso ya entrada la Colonia, y ello a pesar de haberse implantado el sistema muisca de cacicazgo entre los repartimientos y poblados muzo. Tanto así parece ser el desconocimiento de la práctica tributaria —para los ibéricos, aún sujetos a formas tardías de feudalismo, sinonímica del vasallaje y, por ende, del sostén del poder—, que da la impresión que fuera cosa de todos los días, al menos en el siglo XVI, escribir reportes de esta índole (citado en Rodríguez Baquero, 1995, p. 131):

A un indio llamado don Francisco de este dicho repartimiento lo reconocían los indios por su cacique, pero nunca jamás ha visto este testigo que le pagasen ningún tributo a este ni a otro ningún más de tan solamente reconocerle por tal guardándole respeto [...].

Aún así, tal vez la clave del dilema de los funcionarios españoles radicara justamente en la última parte de este testimonio<sup>63</sup>. Acaso

<sup>63</sup> A lo que no está de más recordar que, por muy preciosa que sea la información consignada en documentos como la *Probanza*, siempre los textos de esta índole transpiran una forzosa acomodación del testimonio indígena, tal vez ni siquiera derivada del ejercicio del poder tan caro a los estudiosos poscoloniales —aunque esto tampoco hay que descartarlo—, sino de la simple, aunque menos sensacional, incomprendión de la lengua. De hecho, la *Probanza* es en muchos sentidos un documento que amerita exégesis, ya que es expediente en reconocer que, para cada respuesta a los usualmente agudos interrogantes del visitador, existe una traducción de por medio. Como se argumentará a continuación, cabe al menos la posibilidad de que otras formas de “tributo” fueran sencillamente imposibles de traducirse de acuerdo con las categorías impuestas para la comunicación. Lo cierto es que en algunos momentos el texto nos obliga a optar por una lectura ideológica, cuando, por ejemplo, asevera la existencia de canibalismo físico (folio 5r; *vid. Infra*) o declara la fehaciente conformidad, que no abierta satisfacción, de los naturales con los encomenderos, alegando la mejoría de sus condiciones luego del arribo de los españoles. Empero, sabemos de sobra las complejidades de la vida colonial como para que no quepa también la posibilidad de que los testimonios fueran recogidos con exactitud. Al fin y al cabo, como nos lo reafirma Rodríguez Baquero (1995, p. 132) a renglón seguido del último testimonio citado, al tributo “la fuerza lo volvió costumbre y la costumbre lo volvió norma. Años más tarde, el cacique don Andrés

la forma fundamental de tributo no consistiera en la dación de bienes materiales (como, por ejemplo, una roza de maíz para su beneficio) sino en la *ofrenda de sangre*, aquella por la cual el cacique apadrinaba a los miembros de su familia y estos, en correspondencia, le juraban obediencia. Ya antes hemos citado a Simón cuando dice que “al indio que es más valiente o más rico o más emparentado, se le tiene una manera de respeto para irse a holgar a su casa y beber y bailar, o seguirle en la guerra”. Y otra visita colonial (citado en Rodríguez Baquero, 1995, p. 127)<sup>64</sup> complementa el argumento cuando acierta que los muzo:

[...] pocas veces tienen pasiones ni diferencias los de un apellido con otros del mismo ni con los que casan, sino con los demás comarcanos porque dicen que con los que casan son hermanos en armas [...] el casar en estas provincias los de unos apellidos y repartimientos con otros es seguridad de amistad [...].

Dicha “hermandad de armas” suena similar a aquella encontrada en otros contextos, comenzando por el propio mundo feudal, donde nos recuerda Marc Bloch (1958, p. 144) que la categoría de *amis charnels* era equiparable a la de “hermano de linaje”, eso es, “hermano de armas” al servicio de un señor guerrero. También pudiera ser equivalente a aquello que Eric Wolf (1969, p. 12) definió como “amistad instrumental” en el contexto de las sociedades campesinas de Mesoamérica, conforme a lo cual individuos que no están unidos por un parentesco genético se asocian a una “familia”, es decir, hacen una alianza de sangre, precedida por un “jefe”, “padrino” o, para nuestro caso, un “cacique”<sup>65</sup>. El hecho es que este tipo de vínculo social

---

Ibanzá sonreía mientras recibía de los indios de su parcialidad los frutos de la siembra de maíz cultivada para él, que era como de tres almudes”.

64 Salvo que se indique lo contrario, estos apartes tomados de Rodríguez Baquero (1995) corresponden a informes producidos durante la visita a las encomiendas adscritas a la jurisdicción de Trinidad de los Muzos, realizada por Lesmes de Espinosa Saravia en 1617.

65 Julian Pitt-Rivers (1971, p. 183), al interpretar la función social de la amistad en un pueblo andaluz, asevera que esta “crea, en situaciones de desigualdad material, una estructura de patronazgo” (v. gr., el *caciquismo* o el *padrinalazgo* [1971, pp. 169-170]), la cual se halla asociada a filiaciones parentales simbólicas. Tal “parentesco artificial” es el que Arlacchi (1983, p. 107) identifica como el preferible (y prevaleciente) en las relaciones condicionadas por la Mafia en la planicie calabresa de Gioia Tauro, “definidas [...] por el hecho de que han sido escogidas y

presupone que la sangre de la familia —o del “apellido”, como reza el pasaje citado<sup>66</sup>—, cuando derramada en la guerra, ha de ser resarcida (reingerida, si se quiere) de idéntica forma. De ahí que empiece a tomar sentido la siguiente aseveración de la ya mencionada *Probanza*, luego de que el visitador Guillén de Chaparro les preguntara “si tenían guerras con otros indios y por qué”:

[...] respondieron [...] que antes que los cristianos entraran en esta tierra, los indios naturales de esta provincia se hacían guerra

---

no heredadas. ...La ‘política de parentesco’ iba aliada a la ‘política de la amistad’: al par de oposiciones formado por el parentesco cultural y artificial le correspondía el pareo de la amistad emocional e instrumental” (la traducción es mía). Me sirvo con alguna libertad de ejemplos tomados de las etnografías itálica e ibérica, dados el equiparable valor del honor en las sociedades mediterráneas y el hecho de que la comparación (no siempre etnológicamente orientada) entre estas y la esmeraldera es recurrente, sin duda alguna, por la identificación de grandes similitudes entre sus códigos y jerarquías. No obstante, cabe hacer tres aclaraciones: en primer lugar, la similitud estructural, aun cuando fundamental para la interpretación, no implica factores idénticos, y por ello no pretendo prolongar la lectura de la sociedad esmeraldera como una construcción especular de la Mafia. Tampoco es del caso ensayar un modelo comparativo reduccionista del tipo que denuncia Llobera (1990, p. 85) cuando escribe que “los antropólogos hablan del cacicazgo y del latifundismo, del síndrome honor-vergüenza, del individualismo extremo, etc., como si fueran características eternas de una entidad cultural llamada ‘el Mediterráneo’”. Por otra parte, y atenuando lo anterior, de nuevo partimos de la suposición que, porqué no, hubo afinidades más grandes entre los conquistadores españoles y los indígenas americanos que las que solemos contemplar, de tal forma que la noción de honor podría ser compartida, al menos hasta cierto punto. Por último, como lo diremos más adelante, la sociedad esmeraldera existe en cuanto fruto del mestizaje, y no puede evitar hacerse a la imagen de elementos distintivos que con el tiempo fueron perdiendo sus raíces nativas u ultramarinas, para, al final, ser simplemente asumidas como *propias*, eso es, sin distingo de su origen.

<sup>66</sup> Según la *Relación de Ovalle* (citado en Tovar Pinzón, 1994, p. 332), los colimas “afirman que los apellidos son la cierta consanguinidad y parentesco y queste se a de guardar y temer”. La opinión de Hernández Rodríguez sobre este aspecto es particularmente relevante, ya que no solo se funda en documentos coloniales inexistentes hoy en día —incinerados durante el Bogotazo—, sino que ha incidido categóricamente en las interpretaciones que a posteriori se han hecho sobre la sociedad muzo: “El apellido de las parcialidades a que se refiere [*la Probanza*] debe ser la denominación totémica, el nombre de los clanes común a todos sus componentes. [...] La separación que hacen los indígenas entre pueblo y parentela es una distinción de fondo entre la organización municipal que les dieron los españoles y la que ellos tenían por barrios de parentelas con apellido común. En el fondo se trata de una confrontación entre el pasado y el presente, entre el gentilismo y la sociedad política-territorial. Esta organización *a base de la sangre* se complementa, para darle volumen e importancia al clan, con la práctica de la exogamia” (1978, p. 91; la cursiva es mía).

unos indios con otros, flechándose y matándose porque querían ejercitar sus personas en ver quiénes eran más valientes, y se comían unos a otros.<sup>67</sup>

Supongamos que el registro no se halla viciado por los prejuicios del escribano y que los muzo entrevistados en la *Probanza* (de quienes se dice que “parecieron ser de más de cincuenta años”) dijeron eso: que otrora “se comían unos a otros”. No es nuestro propósito deliberar aquí sobre la existencia, o no, del canibalismo entre los muzo, siendo ello la tarea, tal vez irresoluble, de los arqueólogos y etnohistoriadores<sup>68</sup>.

67 *Probanza*; folio 5r, v. Compárese este testimonio con aquel recogido una década antes en la *Relación* (citado en Tovar Pinzón, 1994, p. 331): “en otro tiempo uvo mayor copia dellos, pero la rrazón de ser menos en este que en aquel es lo que an hecho sus mismas guerras civiles y circunvecinas en las cuales siendo hordinarios se matavan y comían unos a otros”. El mismo documento remarca igualmente en el carácter parental de las conflagraciones: “Tenían guerra estos yndios *colimas* [...] con los *panches* vecinos provinciales suyos y esta era común como contra enemigos y así generalmente se juntavan para ella apelliéndose o dándose noticia del día en que se avía de hacer la caña y es así porque la pretensión destos bárbaros en la guerra contra los *panches* y aún en algunas que tenían entre si mismos de *apellido* contra *apellido* a manera de vandos la cosa que principalmente pretendían era la carne de que se avían de hartar y así quando de las borracheras que para este fin se hazían donde se determinava la dicha caña de guerra salía la noticia a bolar” (pp. 348-349).

68 Trinidad Parra Morales (1985, p. 66) dice, en su breve reseña sobre los muzo, que “entre las pruebas que se aducen para demostrar su origen caribe están su aspecto físico, su lengua y sus costumbres, en especial la antropofagia, la guerra y sus continuas migraciones”. Escoria (1985, p. 56), reitera las atribuciones de canibalismo pero a la larga se muestra escéptica sobre la filiación caribe (pp. 62-72) y rinde un resumen de los argumentos aportados desde la etnolingüística y el estudio del parentesco. Napoleón Peralta Barrera (1998, pp. 36-47, 54, 91) comenta negativamente la tendencia española a calificar de caníbales a muchos de los naturales americanos, pero, aún así, insiste en la antropofagia ritual de los pueblos de presunta filiación caribe, entre ellos los muzo. Otra vez la mejor discusión general se encuentra en Rodríguez Baquero (1995, pp. 18-25) aunque este guarde un sorprendente mutismo sobre el canibalismo y pareciera haber escogido las citas sobre la guerra muzo, justamente haciendo el quite a aquellos apartes de las crónicas que mencionan el asunto. En todo caso, aún si se asume la práctica de la antropofagia como un elemento de la mitología del *conquistador europeo*, no deja de ser llamativa la exactitud con que algunos cronistas de Indias la describen conforme aquello que en nuestros días damos en llamar *canibalismo ritual*. Según Aguado (1956, 11), los muzos “aunque comen carne humana, no comen de la de sus naturales y compañeros, sino de los indios de otros pueblos habitados en la guerra, y esta no la comen todos sino los más valientes” (p. 342); “esta malvada gente es tan caníbal [...] que por comer de un español, cavaran todo un campo donde presumieran que estaba enterrado, sólo por haberles dado en la imaginación que comiendo ellos carne de españoles habían de ser valientes y animosos guerreros” (p. 223).

Sin embargo, *pudo* haber estado en los intereses de los naturales aceptar su condición de caníbales reformados ante las autoridades españolas, independientemente de si habían adelantado la práctica o no en tiempos pretéritos. Esto también podía valer como arma política e incluso como una suerte de amenaza velada, así como, al menos hasta hace una década, un esmeraldero cualquiera podía decir —con una mezcla de orgullo, sorna y advertencia— que “con los que no nos gustan somos caníbales y todo”. La idea de “comerse” a un enemigo podía tener una connotación más físicamente parcial que total, pues no sería extraño que los guerreros regresaran de sus guazábaras con trofeos humanos (orejas, cráneos, etc.) y que estos, a su vez, fueran consumidos. Así las cosas, bien pudiera ser acertado, al menos en sus líneas generales, el relato de Fray Pedro Simón (1981, IV, p. 435) cuando decía que estos

[...] traían entre ellos ordinarias guerras civiles, si bien los de una parcialidad se querían mucho unos a otros. Iban a ellas con mucha bizarría de plumas, y las mujeres tras ellos en la retaguardia, con mochilas de red en que traían para comer la carne de los vencidos que les era muy de gusto, lo que también usaban con los españoles.

Aunque se puede argumentar la ausencia de testimonios fehacientes sobre banquetes caníbales en esta u otras sociedades, sería ir demasiado lejos —y etnográficamente cuestionable— afirmar que en ninguna ocasión podían ser ingeridas partes del cuerpo de los enemigos capturados, o bien aniquilados, como forma de antropofagia ritual<sup>69</sup>. Más aún, desde el clásico ensayo de Michel de Montaigne

69 La *Relación* de Gutierrez de Ovalle (citado en Tovar Pinzón, 1994, p. 349) dice de los colimas en su guerra contra los panches que “Allí el que más cabezas de aquellas botijas cortava y mas anothomías [sic] en sus cuerpos hacía más cargado de peso y alegría volvía a su casa”. Aguado (1956, 11) anotaba, por su parte, que “Estos bárbaros del español que matan solamente comen el corazón, el cual reparten entre los más valientes y belicosos guerreadores, diciendo que aquella comida les pone más ánimo y les da avilante para las cosas de la guerra” (p. 232), e incluso, en su recuento de la “pacificación” de la zona por cuenta de las huestes de Luis Lanchero, queda esta anécdota de un trofeo de guerra, curiosamente reminiscente de un acto de canibalismo simbólico: “Había pocos días que los españoles les había rodado una petaca una ladera abajo, y en ella iba una cota de malla y otras baratijas, las cuales hubieron estos indios e hicieron pedazos la cota y dividiéronla entre sí, y lo que a cada uno le había cabido lo traía por joyel de mucho precio colgado al pescuezo o a las orejas, o a las narices, o en la cabeza, y con ello hacían y daban muestras de muy

(1985, p. 276), la antropología ha ubicado una estrecha relación entre el canibalismo y la venganza. La víctima, dice,

[...] apremian a sus dueños para que se apresuren a hacerles pasar por esa prueba; los desafían e injurian reprochándoles su cobardía y las inmensas batallas perdidas contra los suyos. Sé de una canción inventada por un prisionero en la que se halla esta bravata: que todos unidos osen ir a comer su cuerpo y comerán con él a sus padres y abuelos que le sirvieron de alimento y de sustento.

Resumiendo, ni es del todo desdeñable que los muzo practicaran algún tipo de canibalismo asociado a la guerra, ni es ilícito pensar que, en efecto, esta costumbre (que, es de suponerse, era altamente ritualizada) pudiera equivaler, al menos en uno de sus varios niveles simbólicos, a una forma de reingerir la sangre derramada del clan<sup>70</sup>. Como lo anoté al comienzo de este artículo, algo que llamó inmediatamente mi atención, cuando estuve en la zona, fue la aseveración, por parte de varios esmeralderos, de que su presunta proclividad hacia la violencia fuera una traza heredada de los indios muzo, encabezados, según lo cuentan las crónicas, por jefes feroces y temerarios, que practicaban la guerra como una prolongación de su antropofagia. Y entre estos, por supuesto que la referencia ideográfica inmediata era al cacique Itoco. Ya fue señalado que en el panteón esmeraldero este ocupa un lugar que, tal

---

gran placer y recocijo, teniendo esto por verdadero pronóstico de haber a sus manos todo lo demás que los españoles traían” (p. 267). Aparte de lo que desde hace más de un siglo se ha venido registrando para, por ejemplo, los shuar ecuatorianos o los dyak malayos, cazadores de cabezas, no más en el contexto colombiano la toma de trofeos humanos tiene un largo historial, asociado muchas veces con la violencia política. Alirio Bustos Valencia (1998, p. 110) recoge el testimonio de un desplazado de La Palma (Cundinamarca), según el cual, previo a su destierro en 1952, tuvo el siguiente encuentro con el ejército: “Un miércoles estaba tomándome mi sopa cuando llegó *[el cabo al que le decían]* Satanás con su collar de 22 orejas de cachiporros cristianos que le había representado varios ascensos y el respeto entre la tropa. Con mirada de mandamás recorrió el restaurante y se dirigió a mí a pedirme la cédula. No se necesitaba ser muy inteligente para intuir que el hombre quería colgar otra oreja en su collar y otra insignia en su uniforme”. (La Palma es colindante con la zona esmeraldera y fue una de las primeras fundaciones españolas durante su conquista.)

<sup>70</sup> Peter Hulme (citado en Barker, Hulme e Iversen, 1998, p. 35) escribe que: “Podría anotarse que la explicación más común para el canibalismo —la venganza— puede asociar a los caníbales con el código de honor aristocrático que pasó como una relación social bajo el feudalismo, facilitándose así la analogía entre consumo conspicuo y canibalismo salvaje” (la traducción es mía).

vez, solo es compartido por Efraín González, en cuanto ambos fun-  
gen como figuras tutelares, fundadoras de la sociedad. La presencia  
casi omnisciente de Itoco en los pueblos esmeralderos demuestra, o  
eso creemos, el vínculo con un pasado que se concibe como hilado sin  
interrupción con el presente<sup>71</sup>. Los españoles pudieron haber irrumpi-  
do en el mundo muzo, pudieron haber trastocado, si no subvertido, o  
incluso anulado<sup>72</sup>, el orden existente, y aún así, desde la concepción es-  
meraldera de la historia, los valores esenciales, sus formas particulares  
de sentir, pensar y actuar, parecieran haberse mantenido en latencia  
hasta que otro “cacique”, Efraín González, las hubiera restaurado. Y  
sucede que, previsiblemente, Itoco es un jefe caníbal, o eso puede cole-  
girse de su iconografía. Un ejemplo entre muchos posibles —el clásico,  
en todo caso— es el de la imagen suministrada originalmente en el li-  
bro *Esmeraldas de Colombia*, publicado por el Banco de la República  
en 1948, entre sus páginas 38 y 39. Esta ilustración de Túlio Nel Molina,  
imbuida en el espíritu estético del grupo Bachué y que es la que se reim-  
prime con frecuencia en otros textos (incluido el del exgobernador de  
Boyacá, Peralta Barrera), muestra un Itoco a la carga contra los pulcros  
conquistadores y sus lebreles, adornado con plumas y tatuajes, y empu-  
ñando su arco y flecha. La indumentaria es aquella que —aún hoy en

<sup>71</sup> Para no ir más lejos, a Itoco se le atribuye la paternidad de la princesa Quípama (véase la nota 39 en este trabajo) y, por ende, la fundación inicial del municipio al que ya nos hemos referido una y otra vez. La información sobre el mismo en Wikipedia (s. f. [documento en línea]) —de seguro redactada por alguien oriundo de allí— es para estos fines muy elocuente: “Cuenta la leyenda que hace mucho tiempo, cuando los españoles invadieron los territorios de los muzos; existió un gran guerrero llamado Itoco, este tenía muchas riquezas, joyas, oro, esmeraldas pero sin duda alguna su más preciado tesoro eran sus dos hermosas hijas llamadas Quípama e Ibama a quienes defendía contra todo. Con la llegada de los españoles Itoco temía por la vida de sus dos hijas entonces para protegerlas Itoco las ofreció en sacrificio en una misteriosa ceremonia, convirtiéndolas a cada una en un pueblo, uno llamado Quípama y el otro Ibama; Nunca se supo si Itoco fue muerto por los españoles o se quitó la vida, pero fue enterrado en la actual vereda de Itoco en una gran montaña con muchas riquezas y seis grandes esmeraldas. Desde allí vigila a sus dos hermosas hijas y además no permite que nadie se acerque a la montaña donde descansa en paz por toda la eternidad”. (Se mantiene la puntuación original.)

<sup>72</sup> Como en otras sociedades indígenas, la anomía entre los muzo rápidamente condujo al suicidio. Incluso cuando la dominación española aún no se había completado, nos cuenta Aguado (1956, II: p. 331) que los indios “se dan la muerte despeñándose, matándose o ahorcándose con una diabólica esperanza o imaginación que el demonio les ha puesto”.

día, en la mayoría de textos no especializados— se espera que tenga un héroe “salvaje”, semidesnudo, con un gran tunjo colgando de su cuello, y una “tomahawk” de indio iroqués colgando de su taparrabo. Lo que más llama la atención, sin embargo, es su similitud con otro “indio”, a su manera también inmensamente popular, que es el que ilustra el tipo de nativo “caribe” en el célebre *Compendio de la Historia de Colombia*, de Henao y Arrubla (1958), en su página 34. En este texto, que desde 1910 y por decreto oficial fue el de instrucción obligatoria en todas las escuelas públicas de Colombia hasta bien entrada la década del setenta, este “caribe” es virtualmente el mismo Itoco, salvo porque en su otra mano ostenta, también fiero, la cabeza de un enemigo. Y sobre lo que va a hacer con ella no nos dejan duda los autores, ya que anteceden la figura con una descripción que, por su colorido, hubiera envidiado cualquiera de los cronistas de Indias: “Los caribes —dicen— eran antropófagos; hacían prisioneros para devorarlos en los festines, después de haberlos engordado como cerdos en grandes jaulas de madera donde los alimentaban con esmero. Había indios tan carnívoros como los tigres, y usaban collares de dientes humanos” (p. 33). Así podemos casi constatar que en la imagen de Itoco de *Esmeraldas de Colombia*, los dientes que penden de su collar no son de algún oso o felino sino, mucho más probable, son de sus enemigos canibalizados, así como que su hacha pronto habrá de cobrar la cabeza de un español<sup>73</sup>.

En correspondencia con la figura tutelar de Itoco, los esmeraldeños parecieran haber asumido el ejercicio, cuando menos simbólico, del canibalismo como forma de venganza y resarcimiento del honor.

73 El texto contiguo a la ilustración de Itoco en *Esmeraldas de Colombia*, emanado de la pluma del historiador Gustavo Otero Muñoz (1948, p. 38) tampoco deja lugar a dudas. Describiendo la batalla del Zarve, ocurrida en 1550 entre las huestes de Melchor de Valdés y las bandas muzo, él mismo agrega que los españoles “muertos, heridos y cautivos [...] fueron llevados en triunfo por los bárbaros, para sacrificarlos e hincar los dientes caníbales en sus carnes”. Y con respecto a Henao y Arrubla (1967), su más prolífica *Historia de Colombia para la enseñanza secundaria* ampliaba la narración sobre los caribes de manera significativa: “La muerte tenía cierto carácter religioso: se ejecutaba en el campo con una maza que caía rudamente sobre la nuca de la víctima, estando vuelta hacia el oriente y ligeramente encorvada” (p. 72). También hay una pequeña variación: en este caso “los indios eran más carnívoros que los mismos jaguares”. Más adelante, en el mismo texto, la referencia a los muzos (p. 156) está llena de los lugares comunes que ya hemos examinado en extenso. (No se han incluido ambas imágenes en este artículo, por motivos de espacio, pero también porque no son difíciles de obtener conforme las especificaciones dadas antes.)

En la novela *Cuando llora un esmeraldero*, de Aura Raquel Moreno Cortés, el protagonista, todavía niño, venga la afrenta hecha a su madre por un capitán de la policía, dándole muerte en un puesto de morcillas. A la madrugada siguiente, vuelve al sitio del crimen y así continúa (1993, p. 44):

Me fui al parque y me puse a mirar la basura que había quedado del bazar; en la mesa del toldo quedó la sangre del desgraciado; estaba coagulada y pegada. Me senté sobre dicha mesa, cogí la sangre con las uñas y jugué con ella; pensé para entre mí “es la sangre de un canalla, la que se asoleó aquí”.

La asociación entre la sangre de las morcillas y la de la víctima es más bien explícita: el protagonista se ha vengado, matando y casi comiéndose a su antagonista, y de allí en adelante, según sigue la historia, podrá ascender en el mundo de las esmeraldas hasta ser un gran cacique. Al final, sin embargo, también se sabrá que, acaso por obra de ese crimen primigenio, ha pesado sobre él una terrible maldición. Porque en el mundo esmeraldero, como, de alguna manera, en el relato de Montaigne, el victimario, por muy exitoso que sea, siempre se espera que termine siendo víctima; que a su vez sea canibalizado. O, complementariamente, que se cumpla el colofón axiomático de todo corrido, que es aquel que reza que del polvo se viene y en polvo se termina. Zafarse de esa cadena es imposible; el esmeraldero, desde que se hace esmeraldero, es alguien que se inmerge en un ciclo de deudas, uno que progresivamente se hace más y más complejo. En la copiosa ficción que se escribe en la zona, el héroe, por lo general, “entra”, se inicia como esmeraldero removiendo tierra en el “tambre”<sup>74</sup>, hasta que otro guaquero viejo le enseña el oficio y termina presentándolo ante el “patrón”, con quien suscribe un “plante”. El “patrón” le concede por adelantado los materiales necesarios para su empresa y espera, en retribución, la mitad del total adquirido, así como primacía en la oferta de las piedras extraídas. Haber cumplido honorablemente con este estadio, y mante-

74 Por “tambre” se conoce el proceso de lavar, con agua proveniente de grandes tanques ubicados arriba, la pizarra que sale de la mina, y es, por ende, el oficio más difícil y el de los guaqueiros no asociados a la empresa explotadora. La práctica data de tiempos prehispánicos y es significativo el comentario de Simón (1981, IV: p. 419) de que el término puede haber provenido “de la lengua de los naturales”.

nerse vivo en el intento, conlleva al segundo tipo de endeudamiento, de cara a los favores adjudicados por el “patrón”. Este, por ejemplo, le ha insertado en algún bajo escaño de la burocracia municipal, o le ha prestado su apoyo discreto en alguna reyerta y no ha exigido un pago definido, de tal forma que, se sabe, espera una retribución en lealtad. Quien honra esta deuda a término indefinido puede considerarse como inserto “oficialmente” en la sociedad esmeraldera y, por ende, aspirar a ascender en la pirámide social. Pero el estatus también viene en endeudamiento, ya que conduce al *deber* de la generosidad. El esmeraldero recién “enguacado” invierte —o está conminado a invertir— la mayor parte de su ganancia en invitar a sus camaradas a licor y mujeres, tal y como espera de ellos un comportamiento similar cuando les toque la Fortuna. Con su largueza demuestra, de paso, su desprecio fundamental por el dinero, en contraposición a la solidez de su amistad. Le sucede, pues, el endeudamiento con la propia Fortuna, a la cual compensa con exvotos y demás ofrendas religiosas y mágicas. Según el credo de la fatalidad, consignado en innumerables canciones (piénsese, por ejemplo, en “Nadie es eterno en el mundo”, “Puño de tierra” o “Cruz de madera”), la única forma de mantener viva la suerte es siendo extremadamente generoso con sus patrocinadores extraterrenos, desde la Virgen de Chiquinquirá hasta las brujas del Valle de Tenza. Y es así como, al final, cuando el esmeraldero ha conseguido “seguir el corte” y explotarlo en ese socavón que es su propia vida, termina sabiéndose un eterno deudor, alguien que, incluso cuando presta, también está contrayendo una deuda. De su palabra pende el castigo a todo aquel que rompe la promesa de la retribución, que falta a la palabra adquirida en cualquiera de los contextos anteriores. “Caer en desgracia con él, era tenerse por hombre muerto”, escribe Téllez de Pablo Emilio Orjuela, de lo que vale la pena recalcar que “caer en desgracia” es perder la gracia. Así todo esmeraldero honorable (o sea con gracia) se halla endeudado de *entrada* con todos aquellos quienes estafan, quienes huyen sin pagar, quienes roban los jugosos diezmos a la Virgen, o, simplemente, quienes *no tienen deudas*, pues se cree que estos son enemigos potenciales ya que sus actos no cuentan con garante alguno. Que “uno vive de prestado” es de los dictámenes frecuentes que se escuchan en la zona. En este panorama, la cobranza de deudas, el resarcimiento del honor, se presta para toda suerte de metáforas

caníbales. El chisme, obviamente, ocupa un lugar privilegiado, ya que este, como reza el dicho, es “matar y comer del muerto”<sup>75</sup>. A la hora de acabar con un rival, nos decía alguien, “lo mejor que usted puede hacer es comérsele a la mujer; [...] eso es darle por donde más le duele, lo que a nadie se le olvida”. La propia mina es alguien que come y es comida<sup>76</sup>.

#### PORQUE LA SANGRE TIRA

Y, claro, el canibalismo también aparece a la hora de hacer la guerra. Esta, como desde las épocas de los muzo, pareciera darse a la vez para resarcir una deuda de honor y para “ejercitar sus personas en ver quiénes eran más valientes”. Un testimonio recogido en 1993 por un equipo del Instituto de Cultura de Boyacá y el que entonces era el Instituto Colombiano de Antropología, ilustra justamente esta idea al relatar los orígenes de la “segunda guerra esmeraldera” (ICAN, 1994, p. 108). Narra cómo Édgar Pulido, político conservador de Pauna, fue presuntamente asesinado por miembros de la cuerda de su rival, Pablo Buitrago<sup>77</sup>. Aunque ambos eran conservadores, Pulido se había alejado del movimiento de Buitrago y le había ganado en los comicios departamentales. En venganza, los adeptos a Buitrago habían “morraquiado”—que es como coloquialmente se dice “asesinado”— a Pulido, y la retaliación sobre el crimen no se había hecho esperar.

Entonces, [...] como mataron a Edgar en este lado, ahora a desquitarse allá con el otro y [...], bueno, ya mataron a Pablo. Por vengar la muerte de Pablo, ya empezaron a matar así a la gente que

<sup>75</sup> Uribe (1992, p. 141) menciona el término “Descueradero” como aquel que en la zona significa “un árbol, un quiosco, una banca donde la gente se junta a hablar de los demás”.

<sup>76</sup> Esta idea es enunciada y desarrollada, aunque con un enfoque diferente, en el estudio hecho por Nash (1993) de las minas de plata bolivianas.

<sup>77</sup> Como ya se ha señalado, existen otras versiones sobre los orígenes de la guerra que son tan probables como estructuralmente similares a esta. Uribe (1992, p. 114) escribe con razón que “las versiones sobre las causas que desencadenan la guerra varían, y sería un error buscar una causa única”. Igual, lo que me parece relevante es que todas las versiones relatadas en la zona (es decir, si exceptuamos algunas interpretaciones más sofisticadas de polítólogos, sociólogos o antropólogos) coinciden en dar por gatillo del suceso alguna afrenta al honor. Si se salvan los prejuicios literarios, la novela que da el recuento más interesante de cómo opera la guerra esmeraldera es *Luz verde* de Óscar Villegas Gómez (1992). Esta no hace referencia directa a los personajes del conflicto real —pocas de estas novelas lo hacen—, pero sus situaciones sí están evidentemente moldeadas sobre acontecimientos relevantes de la zona; más aún, es el mejor ejemplo de la estética propia del mundo esmeraldero.

tenía influencia política. [...] empezaron a bajar las cabezas. [...] Y sucedió así: ya se siguió incrementando la violencia, ya empezaron los de la gente de este lado [...] a despachar a la gente que había estado con Pablo Buitrago. Las familias, ya fuera las de aquí del pueblo o del campo, les tocó irse y los que no se iban cuando les ponían la fecha los mataban. [...] Pauna quedó solamente con gente del lado de Edgar. Pablo Elías Delgadillo, había sido alcalde aquí, de Pauna. [...] [É]l estaba aliado con Pablo Buitrago, porque era su sobrino y, [...] entonces, fue y formó su grupo allá; su mafia, como se dice<sup>78</sup>. Entonces Pablo Elías Delgadillo quedó comandando la mafia allá al otro lado y [en] este quedó mandando Luis Murcia, y ya se hicieron los grupos.

El mismo Pablo Elías Delgadillo explicó así sus motivos: “Entramos por dolor, porque la sangre tira. Y por venganza” (ICAN, 1994, p. 108)<sup>79</sup>:

78 Este uso del término “mafia” requiere de una necesaria cualificación, en cualquier caso. Ciertamente, los esmeralderos se refieren a sus “mafias” y estas, como ya se ha señalado antes, demuestran grandes similitudes estructurales con la Mafia italiana. No obstante, lo que es importante de señalar —y que no suele hacerse por cierta estereotipificación de la cual los esmeralderos también son partícipes— es que estas “mafias”, que a veces se funden por analogía en las “cuerdas”, existen *en la sociedad esmeraldera*, mas *no son equivalentes* a la totalidad de esta. En otras palabras, de existir “mafias esmeralderas”, lo hacen en cuanto se hallan subordinadas a la sociedad esmeraldera en su conjunto. Por otra parte, tampoco es desdenfable que el uso de la palabra se haya aclimatado, dando a entender otro tipo de institución, el cual no necesariamente se involucra con actividades delictivas. Al fin y al cabo, de seguro el término fue tomado de como los “fuereños”, tradicionalmente recelosos, hemos visto a los esmeralderos, y su uso pudo producir efectos similares a, por ejemplo, aquel dado a la noción de “cacique” luego de que fuera importada e impuesta por los españoles (véase la nota 53 de este escrito). Además, como lo sugerimos en nuestra interpretación de la *Probanza* de 1584 con la cuestión del canibalismo, tampoco podría descartarse que la apropiación émica del término se hubiera hecho con la intención de atemorizar a los de afuera. Valga recordar en todo caso el axioma del mafioso Salvatore Contorno tal y como era citado por el malogrado juez Giovanni Falcone (1994, p. 31): “*Nel mio sangue io solo posso mettere mano*”, “Solo por mi sangre puedo meter la mano”.

79 Durante seis años, la prolongación del conflicto alineó pueblos contra pueblos. Se establecieron dos bandos: el grupo de Coscuez (conformado por Coscuez, Briceño, Maripí, Pauna, Buenavista y Coper) y el grupo de Borbur (conformado por Quípama, Muzo, Borbur, Santa Bárbara y Otanche, municipios a los cuales pertenecían, además, las minas más importantes). Cada pueblo, como ya se ha dicho, se confunde en la memoria colectiva con el nombre de sus respectivos caudillos. Según Pedro Claver Téllez (1993b, p. 76), “la zona minera quedó dividida por una especie de Muro de Berlín, en la quebrada La Mioca. Todo el que intentó atravesarlo impunemente lo pagó con su vida. Apenas, de vez en cuando, dejaban pasar a las mujeres, pero únicamente a hacer mercado. Y no podían llevar un hijo mayor de siete años porque lo mataban. [...] Los hombres de los dos grupos quedaron condenados a quedarse en sus pueblos o a salir a escondidas, por su cuenta y riesgo. [...] Un hombre que

El dolor y la venganza hace [sic] de que usted, lo que no sepa, lo aprenda sin necesidad de instrucción. Yo tenía un dolor porque a mí me habían matado un tío [...] y en un caso de esos, o uno es hombre vivo, o uno es hombre muerto. Y si uno siente orgullo y siente honor de su sangre y de su familia, saca adelante la familia, por ese honor y ese orgullo: algo que usted lleva adentro. Eso es inexplicable.<sup>80</sup>

De acuerdo con este testimonio —para nada el único en girar en torno a los mismos temas del honor, la venganza y la sangre—, la familia (que en este caso es equivalente a la “cuerda” o incluso —en los propios términos de la zona— a la “mafia”) solo puede ser “sacada adelante” mediante la vindicación de la sangre perdida, eso es, de su reincorporación al cuerpo social, ahora transmutada en aquella del enemigo que, a su turno, consumió la del miembro vindicado. Aunque hay que reconocer que esta interpretación describe un hecho que se halla lejos de representar un acto antropofágico *per se*, puesta en conjunto con la forma en que los mismos esmeralderos se describen como caníbales —acaso otra forma de eso que se “lleva adentro”, eso que se aprende “sin necesidad de instrucción” de un acervo indígena primigenio—, lo que resulta es una *metáfora* (que tal vez les resulta “inexplicable”) de una práctica que, si alguna vez existió, ya dejó de ser lícita en su realización *de facto*, pero cuya simbología primigenia, arquetípica, continúa dándole sentido al mundo. Liborio Zerda (1947, p. 236) escribió en 1883 que “el castigo del homicidio era entre los muzos un acto de venganza a que tenían derecho la familia de la víctima y los que llevaban su

---

quisiera, por ejemplo, salir de Coscuez, rumbo a Bogotá, tenía que irse a pie o a lomo de mula por entre lo montes, expuesto a toda clase de alimañas, hasta salir a Pauna o Maripí al cabo de 18 horas ininterrumpidas de camino. [...] Y si alguien del otro grupo, el de Borbur, tenía que hacer una diligencia en Tunja o Chiquinquirá, debía hacer un rodeo insólito: ir por Otanche hasta Puerto Boyacá, viajar desde allí a Bogotá y ahí tomar la flota a Chiquinquirá o a Tunja. Una vuelta descomunal”. Esta fue una de las razones por las cuales Gilberto Molina se apresuró a construir un aeropuerto en Quipama, siendo este el primero de la zona.

80 Este aparte pertenece a una entrevista realizada a Delgadillo por Pablo Mora Calderón (1998), aparecida en su serie documental radial *Relatos de a Pie*. Pablo Mora hizo parte del grupo de investigación que elaboró el documento ICAN (1994) y le agradezco haberme facilitado una copia del mismo, así como varias muestras de la música local que registró en campo durante la grabación de sus programas.

mismo apellido". Si los muzo de los tiempos antiguos iban a la guerra para "ejercitar sus personas en ver quiénes eran más valientes", pero también porque eran "hermanos en armas" emparentados con (y por) el "cacique", y si en ello era frecuente que "se comían unos a otros", los esmeralderos de ahora van a la guerra para "sacar adelante la familia", "porque la sangre tira", luego de que cada patrón —o cacique, o padrino— ha "formado su mafia". Y, para ganar la guerra, los esmeralderos se sirven de muchas metáforas de la antropofagia: de "comérsele la mujer" a su enemigo, de "matar y comer del muerto"<sup>81</sup>.

En el mundo esmeraldero, la mina —como también sucede en ese otro contexto fronterizo que es la selva— predispone una gramática de lo caníbal, donde, pase lo que pase, la caprichosa Fortuna habrá de hacer del devorador un devorado, donde la riqueza, que más que riqueza es *energía*, ha de mantenerse constante sin denuedo de sus múltiples transformaciones<sup>82</sup>. De allí que sea tan fuerte esa axiomática de las canciones y corridos mexicanos, reproducida por igual en casi todas las novelas producidas en la zona, que predica que "nadie es eterno en el mundo", que "la vida es un juego", que "el que muere ya no es nada" y, en consecuencia, sólo podrá llevarse "no más un puño de tierra", pues "del polvo viniste [...] y al polvo vas a parar".

81 Así, por supuesto, se llama al acto de contar y escuchar chismes, y de manera previsible esta práctica ocupó un papel táctico fundamental en el desarrollo de la contienda. Pablo Elías Delgadillo me relató cómo, a su buen entender, ganó el "grupo de Coscuez" la "segunda guerra" por ser "moderno". Según Delgadillo, en las épocas más duras del conflicto, cuando cada uno de los pueblos se hallaba literalmente sitiado, los jefes de Coscuez mandaban espías a los municipios enemigos a ver qué les hacía falta y compararlo con lo que estaba de moda en Bogotá. Es así como, supuestamente, ordenaban traer desde la capital camiones llenos de tenis Nike o Reebok para repartirlos entre la población aliada y, consecuentemente, desmoralizar con su ostentación a los adversarios. De igual manera, se aseguró de disponer de los equipos más avanzados en comunicaciones. Según Uribe (1992, p. 52) "las mujeres [...] contribuyen con los chismes y los rumores a ampliar la cobertura del terror que decretan los hombres en la guerra. En efecto, ellas son el instrumento del que se valen los hombres para extender la red de espionaje connatural a todos los sistemas sociales donde el tabú de la traición es utilizado como instrumento de poder".

82 El tema mítico del "devorador devorado" por la Fortuna ha sido examinado en detalle por Luis Alberto Suárez (2008) en su magistral artículo sobre otro "patrón" minero, en este caso del siglo xvi, don Juan Díaz Jaramillo, que entre otras cosas asaz dicientes fue consuegro de Bernardo de Vargas Machuca, encomendero de Trinidad de los Muzos a quien nos referiremos enseguida.

“Los guaqueros vivían de brinco en brinco”, dice *Cuando llora un esmeraldero* (Moreno Cortés, 1993, p. 60):

Era allí donde en un instante los hombres daban un brinco y pasaban a ser ricos de la noche a la mañana, pero algunos invertían mal y en pocos días despilfarraban sus billetes, daban otro brinco de arriba abajo y llegaban a ser los pobres del montón, o de la mondonera donde estábamos nosotros que somos los guaqueros y alcanzábamos el título de paleros y hasta aquí nos llegaba la suerte porque esta no se estiraba más.

Y esta situación no es nueva. Ya en los albores del siglo XVII, el cronista y encomendero de Muzo Bernardo de Vargas Machuca (1892, p. 168) anotaba en su *Milicia y descripción de las Indias* que “acaece estar todo el año trabajando una cuadrilla y no topar con centella; y otras veces es pintar a prisa con gran riqueza”<sup>83</sup>. Ese vaivén de la Fortuna

83 Como se anticipó en la nota 29 de este artículo, la noción de “pinta” y el verbo que la determina, comportan un buen número de acepciones relativas al mundo de las esmeraldas, de tal profundidad, además, que aquí solo se pueden insinuar al paso. Como sea, la primera entrada del *Diccionario de Autoridades* de 1737 hace una bella síntesis: “Metaphoricamente significa la señal ó muestra exterior, por donde se conoce la calidad buena ó mala de las cosas”, hecho que por supuesto comprende por igual un examen físico y espiritual, como de seguro sucede con la veta de “El corrido del minero” (que “pinta bueno”) o con el destello al que antes alude Vargas Machuca —el cual, por cierto, me recuerda otra historia del empleado del aeropuerto de Quípama que cité en la nota 8. Este me contó que una vez, aparejando la gravilla de la pista, compuesta de pizarra menuda proveniente de la mina, percibió un fulgor bajo el cenit meridiano que no era sino el de una piedra que entonces le valió quinientos mil pesos, dinero suficiente para irse de juerga con sus amigos todo el fin de semana y retornar, ya casi sin nada y otra vez pobre, pero satisfecho, el lunes a su lugar de trabajo. “Pero es que la oportunidad la pintan calva”, decía. Ahora bien, también le va lo que el mismo diccionario trae como cuarta entrada: “Significa también fingir, engrandecer, ponderar ó exagerar alguna cosa”, si se quiere “engallarse” o al contrario despistar con la apariencia, como ocurre con las guacas. Por eso es tan importante que la veta pinte *bueno*. Con todo esto no pretendo dar a entender que los esmeralderos piensen como académicos de la lengua, pero sí es relevante que ambos términos estén ligados a la extracción minera desde el siglo XVI, si no antes, como se atestigua en el pasaje de la *Milicia y descripción de las Indias*; por lo mismo, también es notable que el moderno DRAE defina la novena acepción de pintar como “En la minería, labrar la boca de un barreno”, y la tercera del segundo lema de “pinto, ta” como “Mancha o señal pequeña [...] en la masa de los minerales”, y que en ambas ocasiones también haya acepciones alusivas a los juegos de cartas, “mostrarse cuando se talla” en la onceava de “pintar”, “señalar que es el triunfo del juego” en la duodécima, y, en la sexta del segundo caso, “Señal que tienen los naipes en sus extremos, por donde se conoce, sin descubrirlos por entero, de qué palo son”, y en la

—que alternativamente aparece en las canciones como carrusel, ruleta o algún otro juego de azar— dispone a su turno otras metáforas alimenticias que refuerzan la idea de que la mina devora a quien le devora<sup>84</sup>. Está, por ejemplo, la historia diseminadísima del hallazgo de esmeraldas en el buche de las gallinas —registrada tempranamente por Juan de Castellanos (1997, p. 1350) y Fray Pedro Simón (1981, IV, p. 419)<sup>85</sup>— que así aparece descrita hacia 1941 por Kathleen Romoli en su célebre texto sobre Colombia (1996, pp. 127-128):

[...] no hay pollos en Muzo, cosa perfectamente lógica. Los pollos tienen un buche muy adecuado y, si un ama de casa encuentra una esmeralda al cortar un ave para la cena, bien, entonces ello ha sido obra de la Divina Providencia. Hubo allí un sacerdote de

---

séptima, “Carta que, al comienzo de un juego de naipes, se descubre y designa el palo de triunfos”. Si se abstraen un poco (pero solo un poco) las referencias puntuales, se percibirá que el pintar de la mina es todo esto al tiempo: apariencia, cualidad, designio, fortuna. Y nótese que tanto las barajas como las esmeraldas se *tallan* para revelar su genuina pinta. Taussig (2002, p. 250) anota que en el lenguaje chamánico del Putumayo, la *pinta* es “la imagen que cura” y que quien tiene y adquiere el don de percibirla es el taita. En el mundo de la mina existe una suerte de contraparte mágica del chamán, que es al que llaman “el geólogo”, no necesariamente alguien que ostente ese título profesional sino quien porta el martillo que allí se da en llamar de igual forma (un “geólogo”, es decir), y cuya función primordial es, cómo no, ubicar la pinta; sentirla, adivinarla. (De nuevo estoy en deuda —¡como tiene que ser!— con el editor de esta revista por reparar en la plural importancia del vocablo y ponerme a pensar sobre el particular, gracias, entre otras cosas, a que me refirió al aparte de Taussig.)

84 Ciento cincuenta años después de lo escrito por Vargas Machuca, en las inmediaciones del siglo XVIII, Basilio Vicente de Oviedo (1930, p. 275) hacía en su descripción de los curatos de Muzo esta enigmática aseveración que, de seguro, iba en la misma vía: “La dicha ciudad de Muzo [...] Tendrá 200 vecinos y entre ellos algunas familias nobles, aunque todos pobres por la misma riqueza de las esmeraldas”.

85 Escribe Castellanos (1997, p. 1350) que los conquistadores en Muzo “hallaron gallinas de las nuestras, / de los de paz habidas por contrato, / y entonces en los papos se hallaron / algunas esmeraldas pequeñuelas”. Otero Muñoz (1948, p. 32) atribuye a Fernández de Piedrahita la misma anécdota. Empero, si se lee con cuidado el pasaje que cita se notará fácilmente que Otero concilió dos historias diferentes, aunque simultáneas. “[...] entonces —escribe el cronista, luego de relatar los trabajos por los que pasó la expedición del capitán Martínez— fue cuando descubrieron las primeras minas de esmeraldas [...] encontrándose con una de ellas Juan de Penagos, con la ocasión de haberse apartado a sacar una guaca [...]. También hallaron gallinas de las que se habían llevado de España, y lo que se pensó fue que las adquirirían por rescate, o las habían robado los indios moscas” (Fernández de Piedrahita, 1942, III: p. 232; véase también la nota 56 de este trabajo). El pasaje es relevante, sin embargo, por la connotación que tiene la guaca en la historia. Sobre esto (*vid. Infra*).

parroquia que, como resultado de una serie de guisos de pollo, ostentaba un chaleco totalmente prendido con esmeraldas a modo de botones.

Gallináceos, esmeraldas y la Divina Providencia. En otras palabras, la Fortuna pone a merced del guaquero en estado de gracia un animal que, sacrificado y comido, le conduce a la riqueza de la mina. O que puede aparecerse como un ser luminoso y sobrenatural, como aquel que llaman “pollorrico” o “pollo de oro” y que no es sino un gallo, imposible de cazar, que con su fulgor indica dónde está la guaca. O que puede ser el mismo esmeraldero convertido en el ave, pues al acto —silente y clandestino— de recoger la piedra se le llama “picotear”. La piedra, apenas encontrada, se va para la boca. Nadie debe saberlo, pues de ello depende la vida. Solo volverá a salir de allí cuando su portador la venda en Chiquinquirá o en Bogotá. Con lo de la ganancia regresará a la mina e invertirá la mayoría en celebrar con sus camaradas. Vivirá “de brinco en brinco”, ya que, si es tacaño, la Fortuna no volverá a sonreírle. De antemano sabe que su destino está escrito, que todo está para que ascienda meteóricamente y luego caiga con igual rapidez. “El corrido del minero” dice que “cuando alguna veta pinta bueno doy gracias a Dios, doy gracias al cielo. Y bendigo esta tierra de ensueño, tomando aguardiente celebro este premio”. Pero, nos lo recuerda la canción “Fuego verde” (Díaz, 1997b), “son muchos los invitados y pocos los elegidos. [...] A veces me da tristeza mirar cómo pasa el tiempo: yo parado en la riqueza, ¡pero andando sin un peso! Mirar que otros las encuentran, ¡saber también cómo han muerto!”. Solo pocos, muy pocos, logran sortear el ciclo de la fatalidad, y estos son quienes, se espera, devengan en patrones, en caciques. Y aún así, la Fortuna pasa su cuenta de cobro. Esa es la condición de la guaca.

#### EL ARTE DE LA HUMILDAD

No deja de llamar la atención que al sitio donde se encuentran las esmeraldas se le haya denominado “guaca” y, claro, que al acto afortunado de encontrarlo se le diga “enguacarse”. Pedro Cieza de León (1995, p. 197) fue de los primeros cronistas en reportar el término en su aliteración quechua, con estas palabras: “llaman a estos lugares que ellos tienen por sagrados Guaca, que es nombre triste: y muchas

dellas se han abierto y aún sacado los tiempos passados, luego que los Españoles ganaron este reyno, gran cantidad de oro y plata". Aparte de esto, otros autores coloniales como Garcilaso de la Vega o Pablo Joseph de Arriaga anotaron, el primero, la relación del concepto con la anomalidad y las manifestaciones telúricas o, el segundo, con la idolatría y las maldiciones atribuidas por los incas a quienes osaran ultrajarlas. De ello se colige que, cuando haya sido que se impuso llamar de igual manera a los yacimientos de esmeraldas, se hizo muy probablemente con la intención de advertir sobre sus atributos sagrados, con toda su connotación contaminante<sup>86</sup>. En Occidente, la guaca envenena, y pareciera que la única manera de huir de su maldición, o al menos de darle largas, es pasándole el tóxico a los demás. De lo contrario, dicen los esmeralderos (los “guaqueros”, verbigracia) que viene “la seca”: la enfermedad que equivale por igual al entumecimiento de los miembros y a la impotencia sexual, así como al hecho de que la plata se le escape; a que le huyan el dinero y, por supuesto, las gemas. “La esmeralda es como si fuera un ser vivo”, sentencia don Helí Valero (2008, p. 222). “Usté tiene una puñada de esmeraldas aquí y se le caen al suelo y usté ya no las encuentra todas”; la piedra “tiene una magia; un misterio”.

Lo que se cuenta de las riquezas en el Occidente de Boyacá, bien sea con respecto a las esmeraldas o al dinero que estas producen, aplica como un efectivo ejemplo de lo que en otros contextos se dice que ocurre con *otras* guacas, las de los “antiguos” o “infieles”, es decir con los entierros indígenas que podían o pueden ser adoratorios telúricos o bien a los ancestros, y cuyos pesquisidores obstinados son los también llamados “guaqueros”: literales “cazadores de la Fortuna”, de piezas arqueológicas de valor, de ajuares funerarios, de piedras preciosas (no en la mina, sino enterradas) y, sobre todo, de monedas de oro,

86 Según fray Alonso de Zamora (1980, pp. 109-110), que escribía a principios del siglo XVIII, “En la primera entrada, que con ciento sesenta españoles hizo el capitán Diego Martínez el año de [1]545 a la belicosa nación de los muzos, descubrió el capitán Juan de Penagos en una huaca la primera esmeralda, reconoció la hermosura y fineza de la piedra y que el garrón en que estaba engastada, indicaba, que se había cortado de alguna veta: con esta muestra se hicieron tantas averiguaciones y diligencias, que Alonso Ramírez Gasco descubrió la superior riqueza de este cerro de Itoco en 9 de agosto de 1564” (véase también la nota anterior en este trabajo). Por otra parte, consultese el interesante artículo de Salazar-Soler (1997, p. 254): “El término huaca no solamente era un concepto religioso sino, también en algunos casos, existía una correspondencia entre esta idea y un contenido [...] técnico o un saber mineralógico popular”.

“morrocotas” o “esterlinas”, como suele llamárseles en muchas partes del país. Las historias sobre *estas* guacas van por legiones y ameritan un estudio aparte (asunto en el que de presente, en conjunto y cada uno por su lado, hemos venido trabajando con Luis Alberto Suárez), pero, como ya se dijo, son estructuralmente similares a las de las minas y evidentemente connotan el mismo fenómeno en las alturas andinas, en el plan del Tolima o en Territorio Vásquez: implica riquezas evanescentes, de usual signadas por un animal sibilino (una culebra, un toro, un pollo) o incluso por un duende o un fuego fatuo, y comportan una inevitable maldición a quien las obtiene, pues su consecución implica una profanación<sup>87</sup>. El castigo puede ser el “solimán”, etéreo veneno que desprenden las guacas andinas, o —como alguna vez me contaron en la mina de Quípama— el vaho mortecino del cadáver de algún perro, estratégicamente puesto donde “pinta” la veta para ahuyentar a la competencia, pero que por lo mismo bien puede meterse en el cuerpo del descubridor y secarlo. También puede ser *la ambición* en sí misma: otra enfermedad justamente así llamada, que de manera reveladora produce ceguera de tanto que se miran las piedras al trasluz, pues poco a poco se va quemando la córnea. Por eso los relatos de guaquería suelen venir acompañados de una cláusula moral muy parecida a la de los corridos: de la ambición solo queda polvo; *Pulvis et umbra sumus*.

Pero la tragedia de la vida del minero está en que sabe que la ambición mata, o cuando menos enceguece, y aun así vive por ella y de ella. A la guaca no hay que mostrarle la ambición, hay que despistarla para que sea ella la que lo busque a él, y a los demás compañeros de fortuna (y de infortunio) hay que mostrarles lo mismo<sup>88</sup>. Dos conversaciones en torno a la mina demuestran este doble juego. Una fue con el gerente de una de las minas quipameñas, quien ni más ni menos me dio la fórmula para hacerme rico. El secreto, me dijo, estaba en perderle el miedo a la plata. El día en que yo (o, claro está, cualquiera de

87 Es corriente que los agentes contaminantes (y más que eso, condenatorios) de las guacas se neutralicen con aguardiente, bien sea en libaciones o mediante una aspersión bucal. Otra vez recuérdense estas líneas de “El corrido del minero”: “Cuando alguna veta pinta bueno / doy gracias a Dios, doy gracias al cielo / y bendigo esta tierra de ensueño, / tomando aguardiente celebro este premio”.

88 Ese *él*, no está de más decirlo, es tanto un hombre como una mujer. Hay cientos, que no miles, de mujeres, guaqueando en los tambres, aunque ciertamente el mundo de las minas de esmeralda es mayoritariamente masculino.

nosotros) fuera capaz de retirar todo el salario del mes y, sin el menor remordimiento, hacer una pelota con todos los billetes y patearla por la calle, ese día empezaría mi opulencia; porque eso le demostraría a la plata que le había perdido el miedo y ella entonces empezaría a buscarme. Lo mismo —remataba— pasaba con la esmeralda, porque si yo le mostraba ambición se iba a esfumar ante mis propios ojos. Pero, igual, también estaba otra conversación que escuché en la vereda Sorquecito del mismo municipio. En un corrillo se comentaba que “el duro” estaba molesto con el nuevo gerente de la mina (uno distinto al del útil y elusivo consejo de arriba) *porque este no robaba parte de las ganancias*. Es decir, que lo que se esperaba era que este supiera robar sin que se notara, pero que aún así diera a entender que lo hacía y que se beneficiaba con ello, *porque si no demostraba ambición entonces las piedras le huían*. ... ¿Qué podía significar esta aparente contradicción? Probablemente dos momentos distintos del ascenso en el “ciclo de deudas” que se mencionó páginas atrás. Alguien que hubiera llegado a gerente debía demostrar que ya no era esclavo sino amo de la ambición: que sabía celebrar con larguezza cuando se enguacaba; esto es, que sabía pagar sus deudas derrochando su recién adquirida fortuna —reinvirtiéndola en la sociedad, así como en la guerra se revertía la sangre derramada— y, por lo mismo, asegurándose a su vez su propia cuerda de deudores. También debía demostrar que era astuto; que sabía sobrevivir y ganarle la carrera a la esmeralda y a sus camaradas: de ahí que fuera tan importante saber robar sin ser sorprendido, como cuando se “picoteaba”. Puesto de otra manera, quien iba subiendo en la escala social esmeraldera (por no decir que en la Rueda de la Fortuna) lo hacía porque *iba adquiriendo las propiedades de la guaca*: se había hecho imprevisible, le había ganado la partida a la ambición. Mientras los demás, como en la canción “Fuego verde” (Díaz, 1997b) o en *Cuando llora un esmeraldero*, se quedaban rezagados, secándose y encegueciéndose por exceso de ambición, o absolutamente pobres por falta de ella, el que se acercaba a la cima había dominado, al menos por un tiempo, el arte de la humildad.

Sí: de la humildad. No tanto, en este caso, la humildad como virtud cardinal o moral, sino como una forma internalizada (casi mística) de autocontrol y de reconocimiento de la muerte como inexorable terminación de la vida, o sea, una profunda conciencia de que, de nuevo,

del polvo se viene y al polvo se va. Sin embargo, hay que aclarar que esto es elaboración mía. No recuerdo haber escuchado nunca alguna referencia a la humildad en el Occidente de Boyacá —aunque no me extrañaría que todo el tiempo la idea estuviera presente, por igual, entre los guaqueros y los mineros de socavón—, pero sí salió a flote recientemente en el sur de Colombia, en otro lugar pletórico en guacas —no de riquezas materiales, hay que precisarlo, sino de manifestaciones sagradas de la tierra con carácter protector o atemorizador. Y no es difícil comprender el poder de esta idea: la idea amerindia de *huaca* implica a la vez custodia y contaminación; quien llega ante una guaca debe pedirle permiso, demostrarle que no la codicia<sup>89</sup>. Por eso los guaqueros parece ser que en todas partes rezan, o tienen alguien al lado que reza por ellos mientras abren la guaca: para que el veneno —el espíritu de la guaca— los perdone. Hasta es muy probable que esta actitud humilde frente a los hitos telúricos no sea solo americana. Para no ir más lejos, la leyenda medieval del Santo Grial —en la que de presente me hallo trabajando, justamente en esta clave— pudiera ser la de una guaca. Y sucede que la actitud que determina su final consecución (por parte de Perceval o de Galván) es justamente la humildad, y que el Grial está hecho de esmeralda. Pero por lo pronto no quiero elaborar más esa idea, aun muy rudimentaria. Sí quiero, en cambio, desarrollar la idea de la humildad como un arte que —ahora estimo— debían dominar quienes quisieran ascender en el mundo esmeraldero.

La etimología de la palabra *humildad* es, en cualquier caso, muy sugestiva: viene del latín *humus*, que significa tierra. Ser humilde en este contexto es saberse entonces parte de la tierra, aparentar ordinariet, si se quiere, pero en el fondo encerrar tesoros; tesoros que contaminan cuando son profanados. Hallar esa humildad es estar en *gracia*<sup>90</sup>. Por eso puede que no sea mera coincidencia la obsesión con

89 Para ser un hecho simbólico tan relevante, poca parece ser la literatura antropológica que se haya dedicado explícitamente a pensar el, por lo demás, ubicuo asunto de las *huacas* o *guacas*. Algunos elementos para una discusión contemporánea se encuentran en McCormack (1991), Bernard (2008), Gose (2008), Páramo Bonilla (2009, pp. 171-201) y Suárez Guava (2009).

90 Recuérdese además que Téllez (1993a, p. 63) aseveraba que “caer en desgracia” con Pablo Emilio Orjuela “era tenerse por hombre muerto”. Norman Lewis (1984, p. 33) identificó en Sicilia una práctica perturbadora, concerniente al célebre código mafioso de la *omertà* (tanto “hombriá” como “honorabilidad” y “silencio cómplice”):

la tierra en la música mexicana que se canta o cantaba en la zona. Una canción muy popular era “Puño de tierra”, de Carlos Coral, ojalá interpretada por Ramón Ayala:

El día que yo me muera  
no voy a llevarme nada,  
hay que darle gusto al gusto:  
la vida pronto se acaba.

Lo que pasó en este mundo,  
no más el recuerdo queda;  
ya muerto voy a llevarme  
¡no más un puño de tierra!

Y otra era la “Cruz de madera”, de Jesús *Chuy* Luviano y famosa en la versión de Los Rayos del Norte, cuya letra era por la época de mi estadía una suerte de himno conmemorativo del asesinato de Gilberto Molina en Sasaima, dado que se decía que esta no solo era su canción preferida sino la última que escuchó en vida:

... y si al correr de los años  
mi tumba está abandonada,  
y aquella cruz de madera  
ya la encuentran destrozada,  
remarquen las iniciales  
de aquella cruz olvidada,  
junten la tierra y no olviden  
que el que muere ya no es nada.

A juzgar por el fasto del funeral de Molina y de su tumba en Bogotá, habría algo de vacua ironía en que el epítome de su existencia se encapsulara en estas líneas<sup>91</sup>. Pero también puede ser que le subyazca

---

“La conciencia siciliana se halla... aquejada por una desafortunada confusión lingüística que surge de la similitud entre las palabras *omertà* y *umiltà*... Muchos sicilianos iletrados han combinado las dos palabras para producir un híbrido de significado mezclado, pagano y cristiano. El hombre virtuoso es, como mafioso, ‘viril’ y callado, y como cristiano, humilde”.

<sup>91</sup> Antes, la misma “Cruz de madera” reza: “Cuando al panteón ya me lleven / no quiero llanto de nadie; / solo que me estén cantando / la canción que más me agrade”, y un poco más adelante: “este mundo es muy chiquito / y yo lo anduve rodando, / por

una noción mucho más compleja e irónica de lo que significa la tierra en el contexto de la canción, ya que también puede implicar fortuna y, por lo tanto, esmeraldas. Al fin y al cabo, las guacas son entierros (muchos de “caciques”, además) y, conforme la mitología local, hasta las minas son las tumbas de Fura y Tena<sup>92</sup>, pareja fundadora no tanto de la

---

eso quiero me lleven / con una banda tocando”. Alguien en Quípama me contó que en el momento culminante de la misa celebrada por el alma de Molina en Bogotá, en la iglesia de la Porciúncula, antes de proceder a su multitudinario sepelio en un camposanto del norte, fue justamente cuando su hijo Freddy ingresó al templo, ebrio y acompañado de tres mariachis diferentes que entonaron al unísono, y frente al féretro, la “Cruz de madera”.

- 92 Los cerros de Furatena (o de Fura y Tena), entre Pauna y Borbur, constituyen, al lado de Itoco —personaje y cerro con el cual se les suele relacionar (véase la nota 57 de este trabajo)—, el hito topográfico que representa a la zona esmeraldera por antonomasia. Una página de internet (San Pablo de Borbur en Boyacá, s. f.) dedicada a la población de San Pablo de Borbur lo define, por ejemplo, como derivado de una “creencia en la que los aborigenes Muzos atribuían el origen del mundo. Cuenta la leyenda que el dios Are [...] se detuvo a orillas del río Carare o Minero [y] de un puñado de tierra formó los ídolos, que los llamó: Fura (mujer) y Tena (hombre). [...] La leyenda refiere que Fura y Tena, después de recibir los linderos del territorio que les correspondía habitar, se dedicaron a procrear formando el mundo de los Muzos. Pasaron siglos y permanecieron en eterna juventud, pero por el mismo lado que llegó el Creador Are, apareció un joven de extraña raza [que] acudió a Fura para que le ayudara a conseguir [una] flor en las montañas. Allí ocurrió la infidelidad de Fura con Tena, que al descubrir el engaño, [...] separa a los esposos, ya que Tena yacía en brazos de Fura, al haberse atravesado el corazón con un puñal de macana. [...] El agua dividió a los dos ídolos y los convirtió en dos peñas, actualmente separadas por un río [el Minero]. [...] Se cuenta que como bondad de Are, les dio un guardia permanente de tempestades, rayos y serpientes. Su hijo mimado Itoco lloró mucho, por lo que sus lágrimas se transformaron en una cordillera de esmeraldas”. Hacia 1582, Diego de Poveda (citado en Tovar Pinzón, 1994, p. 404) refirió, por su parte, que: “Llamase los picos de Furatena respecto de una caídica yndia mosca que allí cerca tenya su poblazon de yndios y estos dos peñoles eran su adoratorio y santuario a donde ella echava su riqueza”, muy en el estilo de lo que también por entonces se dijo de Itoco, pero con la diferencia de que esta es una cacica muisca. Para el padre Simón (1981, p. 423), en cambio, Furatena “quiere decir mujer encumbrada en su lengua [la de los muzos], y el cerro mas pequeño decían era su hijo. Estos dos cerros eran los adoratorios más famosos de los moscas que o cupaban aquellas tierras y esto con tanta devoción, que cuando los muzos los ahuyentaron de ellas de noche y ocultándose lo mejor que podían, iban a adorar y ofrecer a su Furatena y su hijo [...] Pero esto no lo hacían con tanto secreto que no viniesen a caer muchas veces en manos de los muzos y se los comían como carneros, con que se hizo notable estrago en los moscas y aun han perdido el cariño de la adoración de este santuario, que muchos españoles han intentado sacar aunque con trabajos en balde, por ser el lugar inaccesible”. Evidentemente, para Simón el cerro era una guaca, más por su carácter de idolatría que porque albergara esmeraldas; una guaca que, por lo demás, tenía como particular trampa el canibalismo de los muzos. Para otros autores, como Zamora (1980, p. 257), Furatena eran madre e hija, “Diosas [...] que habitaban en

cosmogonía muzo como de la esmeraldera. Así, a pesar de que “el que muere ya no es nada”, el que este vuelva a la tierra en tamaño estado de gracia y que sea reingenerido por ella, después de que esta ha sido comida en forma de gema, bien puede ser su consumación como guaca. “Una guaca”, escribe perceptivamente Luis Alberto Suárez (2009, p. 391),

[...] es, en principio, “una riqueza” (oro, esmeraldas, un objeto cargado de valor) que se encuentra oculta, pero que se muestra ocasionalmente, ...es una cosa oculta dentro de otra, y a la vez es la cosa que cubre a la primera. Es contenido y continente, ambos preciosos y terribles. Una guaca es una cosa que es dos y es dos cosas que son una. Es una cosa dentro de sí misma y la misma cosa afuera de ella.

Es, en ese sentido, el enterrado y su tumba, o la sangre (eso es, el espíritu), el envase que la porta y la comunidad que participa de ella —como ocurre con el Grial. En el caso de Molina y de muchos otros, los *deudos* quedan para cobrar la deuda en sangre, porque la sangre tira. La sangre llama desde el pasado y desde la tierra. De allí la paradoja en estas canciones que aparentemente nos *recuerdan* que somos materia olvidable, pero que asimismo, y por lo mismo, proclaman que siendo tierra somos una deuda por saldar. La fascinación de la guaca es, pues, la fascinación del Destino. La tierra —envoltura de los muertos— cobra las deudas en especie, en vida. “Matar bien es limpiar la tierra”, dice un líder de la mina de Peñas Blancas entrevistado por María Victoria Uribe (1992, p. 5). Hasta pudiera aventurarse que las guerras esmeralderas fueron, de cierto modo, guerras entre guacas: *no por ellas sino instadas por ellas*. Y la ambición es correr a los brazos de la muerte. Saber vivir, en cambio, es trampearla, tener mucho pero no desear nada.

---

aquellas selvas, á quienes los Muzzos daban adoraciones, y hacían sacrificios”. La última transformación de la historia devino en un relato de amor y, claro, traición entre la bella Furatena y un capitán español, cuyo abandono de la princesa indígena desató su violenta venganza. Aparte de inspirar (de manera más bien suelta y convencional) una ópera de Guillermo Uribe Holguín, esta versión aparece, para solo citar dos ejemplos, en Arango Cano (s. f.) y Caicedo Rojas (1882). Sobre sus implicaciones en cuanto justificación genética de la violencia endémica en la región, véase a Guerrero (2002).

### NI LAS MURALLAS DE PIEDRA [...]

De Gilberto Molina dice el corrido “El patrón” (Díaz, 1997a; véase el anexo 1):

Él nació pa’ser un macho  
de esos que eligen su suerte.  
Con gran esmero y trabajo  
fue el más duro de las verdes.

Pa’don Gilberto Molina  
la plata no valía nada;  
tuvo más de lo que había,  
pero no deseaba más nada.<sup>93</sup>

Todos los temas se conjugan aquí y nos enseñan que la hechura simbólica de los “caciques” esmeralderos se halla prescrita en los corridos y las demás canciones mexicanas. Pudiera también ser la semblanza de Pablo Emilio Orjuela, de quien Téllez (1993a, p. 62) escribe que “la fortuna no lo envaneció”. Estos magnates se movían a sus anchas en el gran capital: viajaban (y viajan) en helicóptero, entre una y otra residencia de aquí o del exterior. Y aún así, el código esmeraldero le hacía quite a la nuez del capitalismo, que es justamente la ambición, el deseo imparable de bienes, la continua creación de necesidades: una genuina adicción. Atenuar, dominar la ambición y supeditarla al honor y a la gracia era, por ende, atenuar y dominar el sistema que paradójicamente estimulaba la extracción y el consumo de esmeraldas. En la mina se escenificaba continuamente ese vaivén: entre el hormiguero humano convivían la opulencia y la miseria no solo en el mismo espacio sino en la misma persona, que un día vivía en una y al día siguiente en la otra; que combinaba, pero también alternaba, “whisky con morcilla”. Hubo un tiempo —incluso cuando estuve, aunque sin duda eran sus últimos

93 El tema de tener mucho, pero no desear nada (o casi nada, salvo el amor negado) es recurrente en la música ranchera. Bien se conoce el dictamen de “El rey”, de José Alfredo Jiménez, que con frecuencia aparecía (y de seguro aparece) en las libaciones de los “duros”: “Con dinero y sin dinero / hago siempre lo que quiero / y mi palabra es la ley. // No tengo trono ni reina, / ni nadie que me comprenda / pero sigo siendo el Rey”. Que *la palabra sea ley* tiene una connotación particularmente fuerte en sociedades que viven en función de la palabra empeñada. Por ejemplo, de la Alcalá andaluza Pitt-Rivers (1971, p. 149) escribió sobre “el amo del pueblo” que “su palabra es ley”.

días— en que aún estos hombres-guaca, que como Efraín González actuaban como “una fuerza invisible” a través de sus hombres, fueron amos y señores del Occidente de Boyacá; en que fueron genuinos “caciques” de sus modernas behetrías. Entonces el *ethos* esmeraldero se hacía elusivo a la comprensión porque entraba y salía del capitalismo sin que nos diéramos cuenta. Por eso no había más remedio que suponerlo “mafioso” o entenderlo como propio de los “rebeldes primitivos”. Vivía del mercado mundial y a la vez de la palabra empeñada. Hacía como con la esmeralda, que para atraerla le mostraba desdén. Pero entonces llegó el narcotráfico.

Los esmeralderos compartieron durante un breve periodo un mismo universo simbólico con los capos de la droga, más o menos entre mediados de los ochenta y mediados de los noventa. Esto se debió, en una buena medida, a que fue justamente la inserción del narcotráfico en la zona uno de los detonadores indirectos de la segunda guerra esmeraldera. De hecho, José Gonzalo Rodríguez Gacha, más conocido como “El mexicano”, antes de convertirse en uno de los rostros visibles del Cartel de Medellín había sido esmeraldero, y su participación en la guerra de Occidente selló la muerte de su compadre, y luego enemigo, Gilberto Molina, justo como lo narra otro elocuente corrido, el de “Los dos compadres” (Díaz, 1997c; véase el anexo 1). Efectivamente, una porción sustancial de las redes de tráfico de estupefacientes en el interior del país se montó sobre las redes, previamente existentes, del comercio de las esmeraldas, y en ese proceso el mundo simbólico del narcotráfico adoptó (y adaptó) una multitud de símbolos otrora ligados, más exclusivamente, al mundo de los esmeralderos, como, por ejemplo, su forma de vestir o su música. Lo que antes se consideraba propio de los esmeralderos pasó a ser, con la inserción del narcotráfico en todos los estamentos sociales, un hecho de consumo masivo legitimado en la moda. Pudiera aventurarse que los primeros narcotraficantes reconocidos (sobre todo los del Cartel de Medellín) se camuflaron, por simpatía, en el mundo esmeraldero, en busca de una identidad simbólica popular, de manera análoga a como los propios esmeralderos lo habían hecho en los sesenta tempranos con la iconografía derivada del cine mexicano. De hecho, “El mexicano” y Pablo Escobar buscaron, en su momento, imitar ciertas actitudes y usar ciertos símbolos asociados a bandoleros sociales como Efraín González. Sin embargo, solo hasta allí llegaron las similitudes entre ambos mundos.

Una buena muestra de las diferencias entre esmeralderos y narcotraficantes se ilustra con “El gran mafioso”, compuesta e interpretada por Uriel Henao:

Desde muy niño soñaba  
con tener mucho dinero,  
tener muchas propiedades  
en Colombia y el extranjero.  
Quería ganármela fácil,  
¡porque pobre no me quedo!

Hoy tengo mucho dinero,  
mi sueño se hizo realidad.  
Ahora soy un gran mafioso,  
nunca me van a encontrar.  
Hoy yo me río de la vida:  
¡soy más poderoso que Pablo Escobar!

Tengo por ahí mis caletas  
con armamento del fino.  
Ya se me perdió la cuenta  
de cuántos trabajan conmigo.  
Pero aquel que se me tuerza  
lo mando a quebrar ahí mismo.

Tengo mujeres de sobra,  
de reinas hasta modelos;  
me gusta el güisqui del fino  
con un buen grupo norteño,  
y pa’darle gusto al dedo  
no me tiembla cuando quiero.

Este tema emblemático, perteneciente al primer volumen de la popular colección discográfica de los “Corridos prohibidos”, habita un universo directamente opuesto al que se manifiesta en “El corrido del minero”. Aparte de que su texto es mucho más explícito y, en cierto sentido, burdo, este último tema, más que obviarlo, *desprecia* el honor. Mientras que el esmeraldero buscaba fortuna y se jugaba la suerte en la

mina “por aquellas cosas de la vida”, el gran mafioso busca “ganársela fácil”. Mientras que el minero daba “gracias a Dios y gracias al cielo” cuando aparecía una veta (y, de paso, bendecía a la tierra), el mafioso se “burla de la vida” o, lo que es lo mismo, de la fortuna. El esmeralde-  
ro consideraba el dinero como un bien ilusorio y, por ello, sepreciaba ante todo de “ser fiel amigo”. El narco de lo que se ufana es, justamente, del dinero que tiene. El primero razonaba que “a la buena se va por la buena, y a la mala tira del gatillo”, a la vez que afirmaba “jugarse el pe-  
llejo”, o incluso la vida, por sus amigos. El segundo, en el único pasaje que involucra alguna forma de conducta honorable, habla de “man-  
dar quebrar” a quien se le “tuerza”, y, por lo demás, aprieta el gatillo, no porque “le vayan a la mala” sino por “darle gusto al dedo”. ... Llegó un momento en que la tentación se hizo muy fuerte y los esmeralderos sucumbieron ante la ambición. No hay humildad posible en el mundo trasmisional y fulgurante de los narcos. Así como Efraín González fue abatido cuando la ambición lo llevó a perpetrar un secuestro estúpido e innecesario, a Gilberto Molina y muchos otros de su generación los arrastró la ambición de la coca y los grandes carteles, como arrastra el río Minero —máximo agente justiciero de las guacas— a los muer-  
tos y a los que justo pescan la fortuna en río revuelto. Todavía Víctor Carranza se mantiene como “el Zar de las esmeraldas” y acaso en su impenetrable semblante y su austeridad personal (no usa cadenas de oro, no es gesticulante) preserve el último intento de los hombres-  
guaca por entrar y salir del gran capital del narcotráfico, pero con todo lo que ello implica. La contaminación ya es imposible de conjurar. Hoy en día algunos me han contado que en Occidente a los corridos los está desplazando el vallenato... y que las guacas se están acabando.

#### AGRADECIMIENTOS

En distintos momentos la anterior reflexión se benefició del diá-  
logo con los antropólogos Gerardo Ardila, Virgilio Becerra, François Correa, Gonzalo Jara, Claudia Steiner y Luis Alberto Suárez. Cuando estuve en la región, María Yaneth Pinilla y Jairo Nieto fueron mis compañeros de campo y, sobre todo, mis guías en la comprensión de muchos aspectos del ethos esmeraldero. Por la misma época, Carlos Alberto Benavides y Ernesto Montenegro fueron interlocutores cons-  
tantes y agudos. A todos ellos mi gratitud.

### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acosta, J. de. ([1590] 1985). *Historia natural y moral de las Indias*. Edición de Edmundo O'Gorman. México: Fondo de Cultura Económica.
- Aguado, F. P. ([1569-1575] 1956). *Recopilación historial*, tomo II. Edición de Juan Friede. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones.
- Alba, J. T. (s. f.). *Vida, confesión y muerte de Efraín González*. Bogotá: Tipografía Bermúdez.
- Ancízar, M. ([1853] 1983). *Peregrinación de Alpha: por las provincias del norte de la Nueva Granada, en 1850-51*. Bogotá: Editorial Incunable.
- Arango Cano, J. (s. f.). *Aborígenes legendarios de Colombia*. Bogotá: Carbel.
- Arlacchi, P. (1983). *Mafia, Peasants and Great Estates. Society in Traditional Calabria*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Arriaga, P. J. de. ([1621] 1999). *La extirpación de la idolatría en el Pirú*. Estudio preliminar de Henrique Urbano. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Ayala, C. A. (1995). *Nacionalismo y populismo. Anapo y el discurso político de la oposición en Colombia: 1960-1966*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Barbosa Estepa, R. (1995). Paraestados y crisis institucional en la Orinoquía colombiana. En J. Guerrero (ed.), *Iglesia, movimientos y partidos: política y violencia en la historia de Colombia* (pp. 135-163). Tunja: UPTC, Archivo General de la Nación, Asociación Colombiana de Historiadores.
- Barker, F., Hulme, P. y Iversen, M. (eds.) (1998). *Cannibalism and the Colonial World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Benítez, F. (1972). *Los primeros mexicanos. La vida criolla en el siglo XVI*. México. Era.
- Bernard, C. (2008). Cerros, nevados y páramos: un intento de arqueología etnográfica. *Revista Española de Antropología Americana*, 38(1), 167-189.
- Bloch, M. ([1939] 1958). *La formación de los vínculos de dependencia*. En *La sociedad feudal*, tomo I. Traducción de Eduardo Rípol Perelló. México: Uteha.
- Bustos Valencia, A. (1998). *Sobrevivientes de la tempestad*. Bogotá: Círculo de Lectores.
- Caicedo Rojas, J. (1882). Carta séptima al señor D. Alberto Urdaneta. *Papel Periódico Ilustrado, Año II* (1882-1883). Bogotá: Imprenta de Silvestre y Compañía.
- Calder, J. (1974). *There Must Be a Lone Ranger. The Myth and Reality of the American Wild West*. London: Abacus.

- Caro Baroja, J. (1969). *Ensayo sobre la literatura de cordel*. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente.
- Caro Baroja, J. (1991). *De los arquetipos y leyendas*. Madrid: Istmo.
- Caruso, F. (2000). U lupu d'Asprumunti. En *Il canto di Malavita. La musica della Mafia* [CD]. Germany: PIAS.
- Castellanos, J. de. ([ca. 1615] 1997). *Elegías de varones ilustres de Indias*. Edición de Gerardo Rivas Moreno. Bucaramanga: Gerardo Rivas Moreno.
- Castro Caycedo, G. ([1976] 1986). *Colombia amarga*. Bogotá: Planeta.
- Cieza de León, P. ([1540] 1995). *La crónica del Perú. Primera parte*. Introducción de Franklin Pease G. Y. y notas de Miguel Maticorena E. Lima: Pontificia Universidad Católica.
- Cortés Moreno, A. (1993). *Cuando llora un esmeraldero*. Bucaramanga: Ediciones Compulaser.
- Covarrubias, S. de. ([1611] 1994). *Tesoro de la lengua castellana o española*. Edición de Felipe C. R. Maldonado, revisada por Manuel Camarero. Madrid: Castalia.
- Deas, M. (1993). Algunas notas sobre la historia del caciquismo en Colombia. En *Del poder y la gramática* (pp. 207-231). Bogotá: Tercer Mundo.
- Díaz, H. (1997a). El patrón [grabada por Los Ranger's]. En *Se buscan* (vol. 1). Bogotá: Discos El Dorado.
- Díaz, H. (1997b). Fuego verde [grabada por Los Ranger's]. En *Se buscan* (vol. 1). Bogotá: Discos El Dorado.
- Díaz, H. (1997c). Los dos compadres [grabada por Los Ranger's]. En *Se buscan* (vol. 1). Bogotá: Discos El Dorado.
- Díaz del Castillo, B. ([ca. 1568] 1994). *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Introducción y notas de Luis Sainz de Medrano. Barcelona: Editorial Planeta.
- Drennan, R. y Uribe, C. A. (eds.) (1987). *Chiefdoms in the Americas*. Lanham: University Press of America.
- El Espectador*. (2009, julio 6). Una y mil guerras de Víctor Carranza [versión electrónica. Consultado el 18 de diciembre del 2010 en [www.elespectador.com/impreso/articuloimpreso149295-una-y-mil-guerras-de-victor-carranza](http://www.elespectador.com/impreso/articuloimpreso149295-una-y-mil-guerras-de-victor-carranza)]
- El Tiempo*. (2002, diciembre 1). Se reactiva la guerra verde [pp. 1-10, 1-11].
- Escoria Baquero, B. (1986). La sociedad Muzo-Colima (1582-1617) (tesis de grado). Universidad de los Andes, Departamento de Antropología, Bogotá, Colombia.

- Falcone, G. y Padovani, M. (1994). *Cose de Cosa Nostra*. Milano: Rizzoli.
- Fernández de Piedrahita, L. ([1688] 1942). *Historia general de las conquistas del Nuevo Reino de Granada*, tomos II y III. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana.
- Friede, J. (comp.) (1960). Fragmentos de una probanza. En *Documentos inéditos para la Historia de Colombia*, tomo VII (1543-1544), Doc. 1751. Bogotá: Academia de Historia.
- Friede, J. (transcriptor). (1968). Informe colonial sobre los indios de Muzo (“Probanza de lo que solían pagar y tributar los indios Muzos en tiempo de su infidelidad”). *Boletín Cultural y Bibliográfico*, 9(4), 36-46. Bogotá: Banco de la República.
- Galán, N. (1994). *El camino de las esmeraldas*. Bogotá: Tonos Gráficos.
- Gamboa Mendoza, J. A. (2010). *El cacicazgo muisca en los años posteriores a la Conquista: del shipkua al cacique colonial (1537-1575)*. Bogotá: ICANH.
- Garcilaso de la Vega. ([1609] 1943). *Comentarios reales de los incas*, tomos I y II. Edición de Ángel Rosenblat. Prólogo de Ricardo Rojas. Buenos Aires: Emecé.
- Gaviria, L. (1989). *De arriero a emperador*. (Sin más datos).
- Gilhodés, P. ([1972] 1988). *Las luchas agrarias en Colombia*. Bogotá: ECOE.
- Gose, P. (2008). *Invaders as Ancestors. On the Intercultural Making and Unmaking of Spanish Colonialism in the Andes*. Toronto: University of Toronto Press.
- Guerrero, J. (1986). La economía esmeraldífera y la violencia: la micro-historia institucional y contra-institucional. En *Quinto congreso de historia de Colombia* (pp. 227-247). Bogotá: Icfes.
- Guerrero, J. (1991). *Los años del olvido. Boyacá y los orígenes de la violencia*. Bogotá: Tercer Mundo, Iepri.
- Guerrero, J. (1993). La guerra de las esmeraldas: desestructuración estatal, economía ilegal y conflicto armado. En *VIII congreso nacional de historia de Colombia: cultura política, movimientos sociales y violencia en la historia de Colombia*. Bucaramanga: uis.
- Guerrero, J. (2002). La maldición de Furatena: historia y mito, amor y desamor en la guerra de las esmeraldas. *Pensamiento y acción*, 10, 122-130.
- Guerrero, J. (2008). Región, ilegalidad y violencia en el caso de las “guerras de las esmeraldas”. En J. Guerrero Barón y O. Y. Acuña Rodríguez (eds.), *Boyacá: régimen y conflicto* (111-135). Medellín: La Carreta.

- Guzmán Campos, G., Fals Borda, O. y Umaña Luna, E. (1963). *La violencia en Colombia. Estudio de un proceso social*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Henao, J. y Arrubla, G. (1958). *Compendio de la historia de Colombia* (29.<sup>a</sup> edición). Bogotá: Librería Voluntad.
- Henao, J. y Arrubla, G. (1967). *Historia de Colombia para la enseñanza secundaria* (8.<sup>a</sup> edición). Bogotá: Librería Voluntad.
- Hernández, D. (2002). *Esmeraldero arrepentido y su mejor tesoro*. Bogotá: Eben-Ezer.
- Hernández Rodríguez, G. ([1949] 1978). *De los chibchas a la Colonia y a la República. Del clan a la encomienda y al latifundio en Colombia*. Bogotá: Ediciones Internacionales.
- Herrera y Tordesillas, A. de. ([ca. 1600] 1934). *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano*, tomo xvi. Madrid: Editorial Maestre.
- Hilarión Sánchez, A. (1953). *Balas de la ley*. Bogotá: Editorial Santafé.
- Hobsbawm, E. (1963, abril). The Anatomy of Violence. *New Society*, 28, 16-18.
- Hobsbawm, E. ([1959] 1983). *Rebeldes primitivos. Estudios sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos xix y xx*. Traducción de Joaquín Romero Maura. Barcelona: Ariel.
- Hobsbawm, E. ([1969] 2003). *Bandidos*. Traducción de Maria Dolors Folch, Joaquín Sempere y Jordí Beltrán. Barcelona: Crítica.
- Hobsbawm, E. y Ranger, T. (eds.) (1996). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Instituto Colombiano de Antropología (ICAN). (1994). *Proyecto recuperación de la Historia Local en los municipios que conforman la cuenca del Río Minero. Una historia para ver a través de la esmeralda* [informe final]. Santafé de Bogotá. ICAN, PNR, ICBA.
- Jaramillo, C. E. (1991). *Los guerrilleros del novecientos*. Bogotá: Cerec.
- Krauthausen, C. (1998). *Padrinos y mercaderes. Crimen organizado en Italia y en Colombia*. Bogotá: Espasa, Planeta.
- Lewis, N. ([1951] 1984). *The Honourable Society. The Sicilian Mafia Observed*. London: Eland.
- Llobera, J. R. (1990). *La identidad de la antropología*. Barcelona: Anagrama.
- López de Mesa, L. (1934). *De cómo se ha formado la nación colombiana*. Bogotá: Librería Colombiana.
- Marín, F. (1979). *La guerra de las esmeraldas*. Bogotá: Ediciones Baal.

- McCormack, S. (1991). *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press.
- McDowell, J. H. (2001). Corridos. En *Concise Encyclopedia of Mexico* (pp. 138-142). Chicago, London: Routledge.
- Mendoza, V. T. (1954). *El corrido mexicano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Montaigne, M. de. ([1584] 1985). *Ensayos*, tomo I. Edición y traducción de María Dolores Picazo y Almudena Montojo. Madrid: Cátedra.
- Montenegro, E. (2007). *Le mythe des caraïbes: l'émergence d'un discours ethnographie du xviiie siècle au xviiiie siècle* (thèse de doctorat). Paris: Université Paris IV Sorbonne.
- Mora Calderón, P. (director y guionista). (1998). El río se llevó los muertos (programa 2). En *Relatos de a Pie* [serie documental radial]. Entrevista de Pablo Mora Calderón a Delgadillo. Bogotá: Grupo de Radio, Ministerio de Cultura.
- Moreno Cortés, A. R. (1993). *Cuando llora un esmeraldero*. Bucaramanga: Compulaser.
- Moreno y Escandón, F. A. (1985). *Indios y mestizos de la Nueva Granada a finales del siglo XVII*. Introducción e índices de Jorge Orlando Melo. Transcripción de Germán Colmenares y Alonso Valencia. Bogotá: Banco Popular.
- Morgan, D. (2007). *From Satan's Crown to the Holy Grail: Emeralds in Myth, Magic, and History*. Westport, Connecticut: Praeger.
- Nash, J. (1993). *We Eat the Mines and the Mines Eat Us. Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines*. New York: Columbia University Press.
- Ortiz, A. y Díaz, N. (1993). El corrido del minero. En *Gracias por tu amor*. Ortiz Producciones.
- Otero Muñoz, G. (1948). *Esmeraldas de Colombia*. Bogotá: Banco de la República.
- Oviedo, B. V. de. ([ca. 1761] 1930). *Cualidades y riquezas del Nuevo Reino de Granada*. Edición de Luis Augusto Cuervo. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Páramo Bonilla, C. G. (2009). *Lope de Aguirre, o la vorágine de Occidente. Selva, mito y racionalidad*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Parra Morales, T. (1985). *Los muzos, un pueblo extinguido*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Peralta Barrera, N. (1998). *El país de los muzos*. Tunja: Academia Boyacense de Historia.

- Pitt-Rivers, J. ([1954] 1971). *Los hombres de la sierra. Ensayo sociológico sobre un pueblo en Andalucía*. Traducción de Angel Arnau. Barcelona: Grijalbo.
- Pitt-Rivers, J. (1992). Post-scriptum. En J. G. Peristiany y J. Pitt-Rivers, *Honor and Grace in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Real Academia Española (RAE). ([1726] 1963). *Diccionario de autoridades*. Madrid: Gredos.
- Redmond, E. M. (1994). *Tribal and Chiefly Warfare in South America*. Ann Arbor: Memoirs of the Museum of Anthropology, University of Michigan, n.º 28.
- Redmond, E. M. (ed.) (1998). *Chiefdoms and Chieftaincy in the Americas*. Gainesville: University Press of Florida.
- Rivet, P. (1943). La influencia Karib en Colombia. *Revista del Instituto Nacional de Etnología*, 1(1), 55-93.
- Rodríguez Baquero, L. E. (1995). *Encomienda y vida diaria entre los indios de Muzo (1550-1620)*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Romoli, K. ([1941] 1996). *Colombia*. Traducción de Tomás Gracián. Bogotá: Presidencia de la República.
- Salazar-Soler, C. (1997). Las huacas y el conocimiento científico en el siglo XVI: a propósito del descubrimiento de las minas de Potosí. En T. Bouysse-Cassagne (ed. y comp.), *Saberes y memorias en los Andes. In memoriam Thierry Saignes* (pp. 237-257). Lima: Institut Français d'Études Andines.
- Samper Pizano, D. (1980). *A mí que me esculquen*. Bogotá: Editorial Pluma.
- San Pablo de Borbur en Boyacá. (s. f.). San Pablo de Borbur tierra de esmeraldas y leyendas [documento en línea]. Consultado el 30 de noviembre del 2009 en [www.sanpablodeborbur-boyaca.gov.co/sitio.shtml?apc=C1p1--&x=1853203](http://www.sanpablodeborbur-boyaca.gov.co/sitio.shtml?apc=C1p1--&x=1853203)
- Sánchez, G. y Mertens, D. (1983). *Bandoleros, gamonales y campesinos. El caso de la Violencia en Colombia*. Bogotá: El Áncora Editores.
- Scott, S. W. ([1817] 1970) *Rob Roy*. Traducción de Romo Contreras. Barcelona: Bruguera.
- Serje, M. (2005). *El revés de la nación. Territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Bogotá: Uniandes, CESO.
- Serna, A. et ál. (1994). Historia de los habitantes de Quípama, departamento de Boyacá. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Alcaldía Municipal de Quípama, Tecminas.
- Silverman, S. F. (1991). Patronage and Community-Nation Relationships in Central Italy. En F. McGlynn y A. Tuden (eds.), *Anthropological Approaches to Political Behavior* (pp. 210-231). Pittsburgh: Pittsburgh University Press.

- Simón, F. P. ([1627] 1981). *Noticias historiales de las conquistas de tierra firme en las Indias Occidentales*, tomo IV. Recopilación, introducción y notas de Juan Friede. Bogotá: Banco Popular.
- Singlemann, P. (1991). Establishing a Trail in the Labyrinth. *Latin American Research Review*, 26(1).
- Stanford, T. (1999). Corrido (III). En *Diccionario de la música española e hispanoamericana* (vol. IV, pp. 94-95). Sociedad General de Autores y Editores.
- Steiner, C. (2006). Un bandolero para el recuerdo: Efraín González también conocido como *El Siete Colores*. *Antípoda, Revista de Antropología y Arqueología*, 2, 229-252.
- Suárez Guava, L. A. (2008). Juan Díaz engañado por la riqueza. Un artífice de la fortuna y la tragedia en el mundo colonial. *Maguaré*, 22, 223-289. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Suárez Guava, L. A. (2009). Lluvia de flores, cosecha de huesos. Guacas, brujería e intercambio con los muertos en la tragedia de Armero. *Maguaré*, 23, pp. 371-416.
- Taussig, M. (2002). *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Traducción de Hernando Valencia Goelkel. Bogotá: Norma.
- Téllez, P. C. (1987). *Crónicas de la vida bandolera*. Bogotá: Planeta.
- Téllez, P. C. (1993a). *Efraín González. La dramática vida de un asesino asesinado*. Bogotá: Planeta.
- Téllez, P. C. (1993b). *La guerra verde. Treinta años de conflicto entre los esmeralderos*. Bogotá: Intermedio.
- Tovar Pinzón, H. (ed.) (1994). *Región Centro-Oriental*. En *Relaciones y visitas a los Andes. Siglo XVI*, tomo III. Bogotá: Colcultura, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Uribe, M. V. (1992). *Limpiar la tierra. Guerra y poder entre esmeralderos*. Bogotá: Cinep.
- Valero, H. (2008). El río Minero: matagente, ladrón y fantasmal. *Maguaré*, 22, 205-222.
- Vargas Machuca, B. ([1599] 1892). *Milicia y descripción de las Indias*, tomo 2. Madrid: Librería de Victoriano Suárez.
- Vásquez Santos, J. (1954). *Guerrilleros buenos días*. Bogotá: Editorial Argra.

- Villalobos, J. P. y Ramírez-Pimienta, J. (2004). *Corridos and la pura verdad: Myths and Realities of the Mexican Ballad*. *South Central Review*, 3(21), 129-149.
- Villegas Gómez, Ó. (1992). *Luz verde. La violencia y la paz de las esmeraldas*. Bogotá.
- Wikipedia. (s. f.). Quípama [documento en línea]. Consultado el 14 de noviembre del 2010 en <http://es.wikipedia.org/wiki/Qu%C3%ADpama>
- Wolf, E. (1969). Kingship, Friendship, and Patron-Client Relations in Complex Societies. En M. Banton (ed.), *The Social Anthropology of Complex Societies* (pp. 1-22). London: Tavistock.
- Zamora, F. A. de. ([1701] 1980). *Historia de la provincia de San Antonio del Nuevo Reyno de Granada*, tomo 1. Edición de Caracciolo Parra. Bogotá: Instituto de Cultura Hispánica.
- Zerda, L. ([1883] 1947). *El Dorado*. Bogotá: Biblioteca Popular Colombiana.

## ANEXO 1

### Dos corridos sobre Gilberto Molina

#### *El patrón*<sup>94</sup>

Por la región de Rionegro  
todo comienza, señores:  
la historia de don Gilberto Molina  
que era uno de los patrones.

Él nació pa'ser un macho  
de esos que eligen su suerte.  
Con gran esmero y trabajo  
fue el más duro de las verdes.

Pa'don Gilberto Molina  
la plata no valía nada;  
tuvo más de lo que había,  
pero no deseaba más nada.

---

<sup>94</sup> “El patrón”, letra y música de Humberto Díaz (1997a), interpretada por Los Ranger's.

Y disfrutaba ayudando  
sin mirar las condiciones.  
Le gustaban los placeres,  
los gallos y mis canciones.

En una finca lejana  
de donde él había nacido,  
una noche de parranda  
se lo llevó su destino.

Pa'la muerte no hay barrera,  
es ley que viene del cielo.  
Ni las murallas de piedra  
protegieron a Gilberto.

Quípama, Chiquinquirá,  
Muzo y otras poblaciones,  
Tudela, tierra natal,  
te envían un ramo de flores.

### *Los dos compadres<sup>95</sup>*

Voy a cantarles un cuento que's algo sensacional.  
Lo que les voy a decir  
es la pura realidad  
de dos compadres que muertos son fama internacional.

*[Aquí el interludio musical, que se repite al cabo de cada estrofa, parafrasea el tema de la serie de televisión Bonanza]*

Érase una vez dos hombres que nacieron por ahí.  
Empezaron a crecer

---

<sup>95</sup> “Los dos compadres”, letra y música de Humberto Díaz (1997c), interpretada por Los Ranger's. Los dos compadres son obviamente Molina y Rodríguez Gacha. El segundo mandó asesinar al primero el 27 de febrero de 1989.

como cualquier ser normal.

No voy a decir sus nombres, pero todos los sabrán.

El uno nació en La Palma y para Quípama partió.

Su juventud la pasó  
como cualquier pobretón:  
lo pasó arriando ganado, pero un día todo cambió.

El otro, que era pachuno, en su pueblo se quedó.

Fue ayudante de chofer,  
fue un simple trabajador,  
pero un día su buena suerte le dio un nuevo amanecer.

En cuestiones de negocios cada quien buscó un color:  
con el blanco se quedó  
el pachuno soñador;  
con el verde —dijo el otro— viviré mucho mejor.

Por cuestiones de dinero miren lo que sucedió:

para bien o para mal  
un día se unieron los dos.

Por cosas de la cabeza la cuestión no funcionó.

Tal vez fue una coincidencia o quizás tenía que ser.

Un ejército mató  
al primero en forma cruel.  
Después, como al año y medio, en cambio al otro también.

Hoy, desechos en sus tumbas, los dos descansan en paz.

Su recuerdo durará  
por muchos años, quizás.  
Para muchos fueron buenos, para otros quién lo dirá.



**“SOMOS INDIOS, SOMOS EMPRESARIOS, SOMOS PASTOS”: UNA ETNOGRAFÍA DEL DESARROLLO EMPRESARIAL INDÍGENA EN COLOMBIA**

---

*“We Are Indians, We Are Entrepreneurs,  
We Are Pastos”: An Ethnography of Indigenous  
Entrepreneurial Development in Colombia*

MARGARITA SERJE \*

Universidad de los Andes · Colombia

ROBERTO PINEDA CAMACHO \*\*

Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

\* mserje@uniandes.edu.co

\*\* rpinedac@unal.edu.co

Artículo de investigación recibido: 3 de agosto del 2010 · aprobado: 15 de octubre del 2010

## RESUMEN

El artículo recoge algunas de las experiencias del proyecto de los indígenas pastos del departamento de Nariño, Colombia, para transformarse en empresarios a través de la creación de una cooperativa lechera. Este proceso tuvo lugar en el contexto de un programa de desarrollo empresarial ejecutado por la Red de Solidaridad Social, el Programa Mundial de Alimentos (PMA) y el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) entre los años 1994 y 1998. A diferencia de otros programas impulsados por el Estado, por las ONG o por organismos multilaterales, este puso en marcha, de manera paralela, el reconocimiento etnográfico de sus diferentes fases. El ejercicio etnográfico buscaba identificar la visión que los indígenas tenían del programa y, desde su punto de vista, determinar los logros y las limitaciones del mismo, con el fin de coordinar permanentemente, con todos los actores involucrados, los ajustes y retos que se fueran presentando a lo largo de la ejecución del proyecto. El ejercicio etnográfico destacó los diversos dilemas políticos y étnicos que enfrentó la empresa indígena y, al mismo tiempo, cuestionó varios de los presupuestos del programa de desarrollo empresarial de indígenas.

**Palabras clave:** *acompañamiento etnográfico, capitalismo, cooperativa lechera, etnografía del desarrollo, indígenas pastos, proyecto productivo.*

## ABSTRACT

The article gathers some of the experiences of the project aimed at the transformation of Pasto indigenous peoples from the department of Nariño, Colombia into entrepreneurs through the creation of a dairy cooperative. This process took place in the context of an entrepreneurial development program executed by the Social Solidarity Network, the UN World Food Programme (WFP), and the United Nations Development Programme (UNDP) between 1994 and 1998. Unlike other programs promoted by the State, NGOs, or multilateral organizations, this one undertook a simultaneous ethnographic study of the project's different stages. The ethnographic exercise was aimed at identifying the indigenous population's perception of the program, as well as the achievements and limitations of the same, in order to coordinate and resolve permanently, together with all of the actors involved, the adjustments and challenges arising throughout the execution of the project. The ethnographic study highlighted the different political and ethnic dilemmas faced by the indigenous population's cooperative, while, at the same time, questioning several of the assumptions of the entrepreneurial development program for indigenous peoples.

**Keywords:** *ethnographic support, capitalism, dairy cooperative, ethnography of development, Pasto indigenous peoples, productive project.*

**L**a imagen del “indio empresario” es cada vez más familiar en los medios de comunicación. No es extraño encontrar fotografías de indígenas vestidos con vistosos trajes tradicionales que venden desde ecoturismo en exóticos paisajes hasta los más diversos productos. En los años recientes se han posicionado en el mercado colombiano varios productos de marca indígena, tales como el café orgánico arahuaco de la Sierra Nevada de Santa Marta o los diversos productos derivados de la coca (como el té, el dentífrico o Coca Sek —una bebida carbonatada tipo cola—), hoy producidos y comercializados por la empresa indígena Coca Nasa, ubicada en Calderas, en el resguardo de Tierradentro (Cauca). El crecimiento reciente de los llamados “mercados especiales” (que incluyen productos orgánicos y el mercado justo) y del “biocomercio” ha tenido como consecuencia que el Estado integre cada vez más entre sus políticas de desarrollo para las regiones indígenas la creación de “proyectos productivos” dirigidos a identificar y poner en marcha alternativas empresariales que sean viables no solo económica y financieramente, sino también ambiental y, por supuesto, culturalmente.

En Colombia dicho tipo de iniciativas cobra para el Estado cada vez mayor importancia, pues cerca del 25% del territorio nacional está hoy cobijado por la figura de resguardos indígenas y, no por casualidad, en estos territorios se concentran las zonas de mayor biodiversidad en el país.

Contrario a la idea de que la producción para el mercado moderno es ajena a los pueblos indígenas, los grupos considerados como los más tradicionales<sup>1</sup> o aislados han estado involucrados históricamente en diferentes tipos de intercambio y han formado parte en los últimos quinientos años de lo que Wallerstein ha llamado “economía mundo”. Lo han hecho a partir de los más diversos roles: como esclavos y mano de obra forzada, como extractores de recursos primarios o como productores y/o comercializadores directos de una multiplicidad de bienes y servicios. De hecho, su participación en el mercado

---

<sup>1</sup> Por lo demás, resulta engañoso considerar como “tradicionales” a la mayoría de las culturas locales o aborígenes, pues, por el contrario, estas muestran un enorme dinamismo y capacidad de cambio frente a las condiciones del contexto. El término “tradicional” desorienta en la medida en que hace aparecer a estos grupos como aferrados a tradiciones ancestrales inmutables en el tiempo.

moderno ha representado en muchos casos la posibilidad de resistir y negociar su posición subalterna.

Las últimas décadas han marcado una mayor dependencia por parte de las comunidades indígenas de los mercados nacionales e incluso mundiales. Se han configurado nuevas formas de comercialización que modifican los circuitos económicos tradicionales. En ciertas zonas, la instalación de grandes empresas o la aparición de economías de enclave (lícitas o ilícitas) han generado nuevos procesos de trabajo, de producción y de comercialización para las comunidades indígenas. Así mismo, el incremento de la producción orientada al mercado moderno, por parte de algunas comunidades, ha significado el reto de la comercialización y la implementación de nuevas formas de transformación, almacenaje, transporte y venta; ha implicado también la incorporación de excedentes monetarios en la vida social y cultural indígena, lo cual ha generado cambios no solamente en su universo simbólico, sino también en sus relaciones de poder. En estas sociedades la presencia del dinero ha subvertido las bases de su organización social, debido a que sus relaciones de intercambio, incluso internas, se ven permeadas por la circulación de mercancías y de dinero. Y en algunos casos, incluso por la acumulación de capital.

En este contexto, el artículo describe y analiza un proyecto empresarial de los indígenas pastos, quienes constituyeron una cooperativa lechera liderada por siete cabildos en el departamento de Nariño (Colombia). Este proyecto fue apoyado y financiado por el Estado, en cabeza de la Red de Solidaridad Social en conjunto con el Programa Mundial de Alimentos (PMA-WFP)<sup>2</sup> y el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD-UNDP).

Durante la implementación del proyecto se puso en marcha un proceso de monitoreo y evaluación que se llevó a cabo a través de una etnografía a cargo de las antropólogas Saskia Loochkartt y Pía Escobar, cuyos informes fueron en gran parte las fuentes de referencia de este escrito (Programa Indígena Red, PMA y PNUD, 1998b). Nuestra

---

<sup>2</sup> Para el caso de este proyecto, los recursos donados por el PMA-WFP no fueron ejecutados mediante la modalidad de “alimentos por trabajo”. Se optó por la modalidad de monetizar los alimentos donados en la bolsa agropecuaria y los recursos obtenidos se destinaron a la cuenta nacional de crédito indígena y a la financiación de un servicio de asistencia técnica integral.

participación directa en el programa (como directora del Programa Indígena Red y asesor del proyecto de monitoreo y evaluación, respectivamente) nos permitió un conocimiento de primera mano de sus diferentes contextos, participando directamente en visitas al terreno y en actividades tanto en el nivel local como en el regional y nacional.

A través de la etnografía evaluativa, buscábamos conocer la significación, para los actores locales, de los diferentes procesos del programa y de las categorías mediante las cuales se constituía su discurso. Así mismo, buscábamos generar espacios participativos más inclusivos y acordes con las prácticas culturales particulares de cada grupo. Al transformar el programa en escenario de una situación etnográfica, se dio cabida a una serie de procesos que permitieron, por una parte, cuestionar el sistema de conceptualizaciones y percepciones simplistas y normativas sobre el cual estaba erigido y, por otra, que los indígenas “beneficiarios” ubicaran sus propuestas en el marco de los procesos políticos tanto “internos” como locales y regionales, para así politizar el devenir del programa y, por lo tanto, transformarlo radicalmente.

#### DE LA EVALUACIÓN Y OTROS DEMONIOS

En 1994 se creó en Colombia el Programa de Apoyo a la Producción y a la Protección del Ambiente en Comunidades Indígenas —a través de un “plan de operaciones-convenio” suscrito entre la Red de Solidaridad Social de la Presidencia de la República, el Programa Mundial de Alimentos de las Naciones Unidas (PMA) y el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD)<sup>3</sup>—. El programa tenía como objetivo “mejorar y fomentar” los procesos de articulación a la economía de mercado de los pueblos indígenas considerados, por los técnicos que formularon el programa, como los más “aculturados” y “campesinizados”. Uno de los componentes del proyecto fue la creación de un fondo de crédito con un capital de siete millones de dólares para la implementación de proyectos productivos. Este fondo debía garantizar la rotación de los recursos para ser reinvertidos en varias regiones indígenas. Se creó, así, una Cuenta Nacional de Crédito Indígena, cuya junta directiva estaba conformada por representantes tanto de los pueblos indígenas beneficiarios como de las instituciones

---

<sup>3</sup> Proyectos PMA-Col/2740 y PNUD-COL/92-007.

involucradas. También se establecieron una serie de grupos de trabajo interdisciplinario destinados a prestar un servicio de asistencia técnica y de acompañamiento en los procesos organizativos, administrativos y técnicos necesarios para la puesta en marcha de los proyectos.

A pesar de la resistencia de las entidades cooperantes, que lo consideraban “un proyecto económico y no antropológico”, en cada uno de estos grupos se previó la participación de un etnógrafo con la función de animar un proceso de “seguimiento y evaluación” permanente de cada proyecto. Entonces, se puso en marcha, de manera paralela al programa de crédito, un proceso etnográfico que se entendió como un ejercicio *crítico* —empeñado en reconocer los supuestos e hipótesis implícitos en el diseño y la práctica institucional del programa— y *dialogico* —pues buscaba establecer un proceso abierto de concertación que reconociera las diferentes visiones, intereses y puntos de vista de la multiplicidad de actores involucrados—. Este proceso etnográfico se concibió como el eje central del “monitoreo y evaluación de los impactos sociales y culturales” del programa.

El punto de partida para el establecimiento de este proyecto de investigación etnográfica fue la aceptación de que el papel de un programa de desarrollo como dinamizador de procesos complejos no puede ser evaluado por un observador externo y ocasional que interpreta desde la cima de la montaña del saber, sin conocer de cerca el contexto ni los actores. Se pensó que el ejercicio de seguimiento y evaluación del programa no podía limitarse a ser un ejercicio de cuantificación del logro de objetivos, metas y actividades con base en indicadores “objetivos”, ya que un proyecto de esta naturaleza implicaba, como cualquier proceso de desarrollo, la introducción de una racionalidad y de una perspectiva de conocimiento cuya lógica busca superponerse y primar sobre los saberes y formas de organización social y cultural de los grupos “beneficiarios”. Dado que los objetivos, actividades y metas del proyecto parten necesariamente de una manera particular de entender la realidad indígena y se orientan a transformarla en un sentido específico (modernizándola) se consideró de crucial importancia que este proceso fuera acometido de manera consciente y reflexiva por parte de los actores involucrados directamente. Era importante que tanto los grupos indígenas beneficiarios o, mejor, “afectados” (tal como se describieron a sí mismos los firmantes de una carta dirigida a la dirección del

programa), como los funcionarios, pudieran no solo dar cuenta de este proceso de cambio cultural<sup>4</sup>, sino también debatirlo y reorientarlo de acuerdo con las expectativas de cada comunidad con la que se trabajara.

Se trataba, también, de relativizar la perspectiva técnica y racional que asume que todo proceso de producción debe seguir las pautas del mercado moderno y que todo productor responde al deber ser del *homo economicus*. La idea era, entonces, cambiar de foco: no se trataba ya de cuantificar las carencias del proceso de producción indígena para el mercado moderno, sino de mirar —desde la perspectiva de las cosmologías y de los universos epistemológicos indígenas— los principales efectos de la producción para el mercado moderno; a saber: la normalización, o “laboralización” de la vida cotidiana de la población, de sus ritmos y de sus actividades; la transformación de sus espacios y de sus paisajes; y el desencantamiento de su relación con el entorno, que, al ritmo de la producción, cambia de significado y es usado como un conjunto neutro de recursos explotables.

Con este cambio de perspectiva, la evaluación buscaba, ante todo, el reconocimiento del productor indígena, pues haría posible tomar decisiones que permitieran reorientar el programa y las inversiones de una manera que no solo fuera “adecuada culturalmente”, sino también para que respondieran a sus expectativas sobre la “vida buena”, sobre el sentido del trabajo y sobre el manejo y el futuro de los paisajes que los rodean. Al tener como centro la perspectiva indígena para relativizar las propuestas y programas de desarrollo, se propuso, además, romper con las categorías coloniales sobre las cuales se erigen estos programas. Categorías que suponen que el indígena es ignorante y carente, como un niño que cree en la magia al que hay que educar, y que la comunidad indígena, tal como lo expresó un experto en evaluación, “funciona como [un] sistema abierto que genera respuestas y comportamientos de acuerdo con el *imput* que le des”<sup>5</sup>, es decir, como sociedades pasivas, neutras, disponibles.

El descentrar y desnaturalizar las propuestas técnico-económicas del programa se entendió como una manera de intentar romper con

---

<sup>4</sup> En el sentido clásico que tiene este concepto en la antropología.

<sup>5</sup> En palabras de Juan de Castro, consultor internacional, evaluador de medio término del Programa Amazónico financiado por la Embajada Real de los Países Bajos en Colombia. Comunicación personal, agosto del 2006.

el ciclo de mercantilización y proletarización de los campesinos e indígenas, el cual ha sido el resultado más contundente del desarrollo y quizás uno de los más estudiados y documentados. Concluimos que diseñar e implementar proyectos productivos en los cuales los indígenas tuvieran el poder de ser dueños de su tiempo, así como del sentido y el ritmo de la producción, podría quizás ser más importante que alcanzar ciertos niveles de rentabilidad económica. La valoración del sentido de los proyectos productivos, es decir, la evaluación del logro de los resultados del programa, debía comprenderse como un proceso de reflexión cualitativa por parte de los protagonistas mismos de los proyectos.

Se partió del principio de que la evaluación del programa solo podía ser entendida como un *proceso*, como una dinámica social capaz de reflexionar sobre sí misma, en la que se construyera la posibilidad de reconocer otros saberes y otras formas de concebir la verdad y la realidad, que tomara en serio la opción de representar un proceso multivocal y casi siempre disonante en medio de la violencia. En este camino colectivo, son muchos los que “evalúan”, pues son múltiples los actores que toman parte en los diferentes momentos del programa. El objetivo de esta etnografía fue el de recoger y proponer interrogantes, transmitir información, debatir de manera crítica y activar un proceso de reflexión tanto intelectual como emocional, con el fin de transformar la experiencia misma, así como la práctica cotidiana de la puesta en marcha del programa. El proyecto de monitoreo y evaluación pretendía así generar una comprensión de los diferentes actores y de la forma en que estos entienden los intereses propios y de los otros. Así mismo, pretendía reconocer a los sujetos participantes como coautores de la etnografía y no como “informantes”: los informes de evaluación periódica del programa se entendían no como informes de expertos o consultores, sino como una serie de relatos “a múltiples voces”.

#### **PROYECTOS PRODUCTIVOS E INDIOS EMPRESARIOS**

Durante el proceso inicial de identificación concertada de los proyectos para financiar, fue evidente que, aunque en general los indígenas en Colombia han modificado la situación de la tenencia de la tierra, dependen, en diferentes medidas, de productos y servicios que obtienen del mercado moderno. En algunos casos, la pérdida de territorios o su degradación hace que haya comunidades que dependan

enteramente para su subsistencia del mercado laboral local, en el que se insertan en condiciones de extrema desventaja. Entre estas existen todavía diversas formas de *endeude, amarre o enganche*, basadas en el trabajo que se realiza como pago de una deuda cuyos términos establece el prestamista o el patrón, deuda que crece indefinidamente, puede ser hereditaria y puede involucrar a toda la familia o grupo social. Por lo general, este tipo de deudas se adquieren a partir de “adelantos” en especie de productos comerciales que no se consiguen en la región.

También fueron identificados algunos casos de grupos indígenas con patrones de asentamiento de tipo sedentario y en proceso de urbanización que implementan formas productivas extractivas y de tipo agropecuario, cuya articulación al mercado moderno incluye una amplia gama de bienes y servicios. Así mismo, se identificaron grupos cuyo sistema de sustento se basa en el manejo integral e itinerante de paisajes boscosos y selváticos de gran extensión (reflejado en resguardos con áreas considerables), cuya articulación al mercado moderno se limita a la obtención de un número reducido de bienes y servicios.

En general, fue evidente que existían limitaciones estructurales en la relación con el mercado. Sin embargo, también se reconoció que era imposible reducir al indígena, en cuanto productor, a una sola caracterización, pues entre los distintos grupos en los que se realizó la consulta fueron evidentes no solo la multiplicidad de mecanismos a través de los cuales se han venido articulando al mercado moderno, sino también las diferentes expectativas que tienen frente a este. Por ejemplo, en el caso del “Proyecto de apoyo a la comercialización de café en la Sierra Nevada de Santa Marta”, después de la deliberación de los beneficiarios, su objetivo quedó definido como “disminuir la cantidad de dinero que entra al resguardo Kogui-Arsario”. Los indígenas expresaron los problemas que presentaba para ellos el cultivo del café, el cual, por ser ajeno a las prácticas agrícolas históricas de la Sierra, no se adapta a los calendarios rituales y al conjunto de actividades relacionadas con estos. Se refirieron también a los problemas relacionados con el exceso de dinero que la comercialización de café estaba trayendo al resguardo, lo que generaba conflictos con las autoridades tradicionales y entre los mayores y los jóvenes. Por lo cual consideraron que en adelante solo estaban interesados en producir una cantidad determinada de café que les permitiera obtener un cierto monto de dinero

necesario para adquirir unos artículos específicos del mercado urbano. Y expresaron que no estaban dispuestos a invertir ni todo su territorio ni todo su tiempo para obtener las ganancias económicas que prometía el negocio. Por esta razón, las actividades del proyecto se orientaron a reconvertir una parte del área sembrada en café en zonas de rastrojo o “bosque secundario”, que los indígenas conciben como una etapa en el continuo chagra multiestratificada-bosque que caracteriza el paisaje tradicional indígena (Programa Indígena Red, PMA y PNUD, 1998a).

Al mismo tiempo, en otras regiones, numerosos grupos manifestaron su expectativa de “transformarse en empresarios”, con lo cual expresaron su deseo de articularse de forma más favorable a los mercados regionales, nacionales e incluso internacionales, y de modificar en general las estructuras comerciales desventajosas, para obtener mayores ingresos monetarios. En este caso, manifestaron que querían transformarse en empresarios sin perder su identidad cultural, la cual ya han aprovechado para posicionar sus productos en el mercado. Incluso, hablaron de crear un sello indígena como una denominación de origen para posicionar sus productos en los diferentes mercados especiales (como los de productos orgánicos, comercio justo, artesanos del mundo, etc.).

Entre los grupos de indígenas interesados en volverse empresarios se destacaron los *pastos*, pueblo de origen quechua del sur de Colombia, localizados en la frontera con el Ecuador. Los pastos están organizados en diecisiete resguardos, originados en el periodo de la ocupación colonial, y constituyen un buen ejemplo del movimiento indígena colombiano contemporáneo. Durante la década de los ochenta lograron la recuperación de parte de sus antiguas tierras, mediante la compra o la toma directa de haciendas. Si para 1970 sus tierras estaban localizadas en las faldas menos fértiles de la cordillera, ahora ocupan importantes áreas del altiplano con abundantes recursos de agua y tierra. Muchos de ellos viven en pequeños centros urbanos y tienen múltiples actividades articuladas con el mercado moderno, que incluyen la comercialización de productos agropecuarios, pesqueros (de las lagunas del altiplano) e incluso el hielo de los nevados. Su vida local se fundamenta en lazos tradicionales de parentesco, poseen una cosmovisión anclada en la cultura hispano-india colonial y su ejercicio

de la autoridad se realiza con base en el derecho mayor, erigido en parte sobre antiguas costumbres jurídico-sociales hispanas.

Los pastos identificaron como eje central de su *plan de vida*<sup>6</sup> la necesidad de organizar un proyecto lechero que se articulara también con otras dimensiones de su cultura. En cierta medida, se trataba de un programa de desarrollo propio de muchas regiones campesinas de América Latina, que reflejaba su esperanza de lograr mejores condiciones de acuerdo con sus expectativas. En su territorio, algunas agencias internacionales habían promovido el establecimiento de hatos lecheros con ganadería Holstein. De esta forma, los indígenas intentaban mejorar sus condiciones de inserción en el mercado de la leche, un mercado internacional que funciona como un oligopolio. El proyecto que propusieron se construyó en torno a la creación de una cooperativa lechera, un centro de acopio y una planta procesadora que permitieran abastecer el mercado nacional con leche en frío y aparecer en las estanterías de los mercados locales urbanos con productos procesados. En palabras de Luis Cuaspud, uno de los técnicos indígenas de la cooperativa (1996):

La leche que producimos los indios se paga más barata por eso, por que es de indios y entonces se piensa que es más sucia y de menos calidad. Pero no es así, los indios tenemos vacas criollas que dan menos leche, pero con más grasa. Además, cuando hay “enlechada” a los primeros que nos dejan de comprar es a nosotros. La cooperativa se puede volver entonces más importante que el cabildo en la región, transformando las estructuras de poder y

---

6 En virtud de la Constitución Colombiana (1991), los territorios indígenas son considerados entes territoriales de la Nación y, en cuanto tales, gozan de una relativa autonomía administrativa y política. El artículo 330 explicita que las autoridades indígenas “deben diseñar las políticas y planes de desarrollo económico y social dentro de su territorio, en armonía con el Plan Nacional de Desarrollo”. En este contexto, los indígenas de diferentes regiones del país han venido elaborando sus programas de desarrollo locales bajo el concepto de *planes de vida*, cuya especificidad se fundamenta en reconocer las formas propias de vida social, económica y política (Rojas, 2002). Los planes de vida recogen expectativas y valores de los diferentes pueblos indígenas que no necesariamente coinciden con las expectativas y valores que presupone el desarrollo. David Gow (1998, 2008) ha señalado los retos que este ejercicio de planificación local plantea para las mismas comunidades; entre otros, el papel preponderante de los jóvenes letrados y sus asesores y la emergencia de nuevas formas de toma de decisiones que a veces entran en conflicto con formas de deliberación más tradicionales.

de autoridad propia, entre otros efectos sociales del proyecto lechero que producen temor y reserva y que son de cuidado. En el contexto de las dificultades del mercado de la leche en la actualidad (bajos precios, apertura económica, importación masiva) la cooperativa se enfrenta también recientemente al reto de buscar nuevas alternativas de sostentimiento y diversificación. Como asociación de productores en vías de comercializar su leche en frío y en volumen, estamos compitiendo con los terratenientes y con los grandes productores. Hasta ahora hemos ganado una batalla por una planta procesadora financiada por el Estado que iba para manos privadas [...], pero ¿podremos ganar las que siguen?



**Figura 1**

Logotipo de la cooperativa lechera *El sol de los pastos*, de los indígenas pastos de Nariño

Teniendo en cuenta las dificultades afrontadas en el mercado por su principal producto, la leche, los indígenas tuvieron la idea de reunir siete resguardos (Cumbal, Guachucal, Muellamués, Colimba, Panán, Chiles y Carlosama) para conformar una cooperativa regional. Este proceso se inició en una coyuntura en la cual la lucha por la recuperación de las tierras en el altiplano nariñense (encabezada por las

autoridades indígenas) se encontraba en un momento crucial. La cooperativa adoptó el nombre de *El sol de los pastos*. Este nombre, al igual que el logotipo que identifica su imagen empresarial, evoca la identidad del indio, pues los pastos, en un contexto de divergencias y contradicciones, buscan imprimir su propio perfil cultural a la cooperativa e insertarla dentro de sus “usos y costumbres”. Esto se reflejó en el logotipo diseñado para la cooperativa y sus productos (figura 1). Así, *El sol de los pastos*, símbolo de su identidad ancestral, no solo era un proyecto económico, sino una propuesta política más amplia, pues articulaba la lucha por la recuperación de la tierra con el proceso de posicionamiento en el mercado local y regional frente a los hacendados y comerciantes. Junto con el uso del computador, los pastos siguen en las reuniones ejecutivas de la cooperativa el mismo ritual de las sesiones del cabildo<sup>7</sup>, con invocaciones a Cristo y a los grandes caciques coloniales.

Fue conformado un equipo de técnicos que incluía a varios indígenas, que, en conjunto con el equipo de la evaluación etnográfica, acompañarían el proceso de constitución de la cooperativa y tendrían un rol de garantes de los recursos de crédito que se le otorgó<sup>8</sup>. Al cabo de un tiempo, el programa comenzó a mostrar logros y limitaciones. En una primera etapa, llegó a agrupar a 1647 socios, que representaban el 58,8% de los productores indígenas de leche y el 25% del total de las familias de los siete resguardos. Llegaron a acopiar 18.000 litros de leche diarios, que eran vendidos calientes a procesadoras regionales y nacionales (tales como Frieslan de Colombia, Andina y Colanta).

<sup>7</sup> El cabildo, como entidad político-administrativa del resguardo, se elige anualmente por votación colectiva. Está conformado por un gobernador, varios alguaciles y secretarios y un fiscal, y está organizado en diferentes comités (de tierras, de educación, etc.). Los cabildantes no reciben remuneración por su trabajo y se considera un honor hacer parte de él. Entre los pastos, los principales dirigentes que lideraron la lucha por la recuperación de las tierras formaban en ese momento parte del cabildo. Este representa la figura arquetípica del cacique de Chiles, personaje histórico-legендario a quien se atribuye el logro del reconocimiento de la tierra de los pastos por parte del gobierno colonial y de la Corona. Los cabildantes, cuya autoridad está representada en los bastones de mando, son vistos como *los mayores*, como símbolos de sabiduría y experiencia, portadores de la tradición de lucha por el reconocimiento de los derechos indígenas y como negociadores con el estado colonial y republicano.

<sup>8</sup> Los recursos del crédito se destinaron a la construcción de una planta de enfriamiento y procesamiento de leche, así como al mejoramiento de las rutas y modalidades de recolección de la leche en el resguardo.

La empresa *El sol de los pastos* logró impactar de manera positiva los precios de la leche a nivel local, aunque se mostraba amenazada por las políticas agropecuarias del Estado frente al mercado de lácteos y sus derivados. Una gran parte de los comuneros vendía su leche a la cooperativa; su crecimiento desbordó las expectativas, aunque no logró reemplazar del todo a los intermediarios. La solidez de la cooperativa no solo dependía de sus beneficios económicos, sino también del reforzamiento de su identidad política local y regional. Si bien se habían mejorado los niveles de ingreso, este proceso era desigual en virtud de las contribuciones también diferenciales de las familias productoras de leche.

Por otra parte, la experiencia etnográfica puso de presente varios aspectos importantes de la percepción de los pastos sobre su cooperativa lechera. Los ejes fundamentales de esa percepción (la cooperativa como proyecto político, la cooperativa como empresa y la cooperativa como fortalecimiento de la identidad pasto en la región) permitieron problematizar diversos aspectos.

#### **LOS DILEMAS DE *EL SOL DE LOS PASTOS***

La constitución de la cooperativa, con sus cuadros directivos y administrativos, no solo planteó problemas técnicos, sino que puso también en cuestión las relaciones de poder entre los pastos: ¿por qué la gente de la cooperativa iba a recibir salarios altos, si los cabildantes no tienen ninguna remuneración?, ¿hasta qué punto los gobernadores de los diversos cabildos debían ceder el poder a las nuevas autoridades de la cooperativa, cuyas decisiones también afectaban la vida y el destino de los comuneros (y quizás de manera más directa)?, ¿qué hacer frente al disenso de algunos gobernadores o incluso miembros de las comunidades que manifestaban algún desacuerdo?, ¿de qué manera se debían tomar las decisiones?, ¿con base en qué procedimientos y criterios? Sin duda, estos interrogantes planteaban dilemas en torno al enfrentamiento de dos lógicas: por una parte, la de la cooperativa, que debía responder en alguna medida a las exigencias técnicas y administrativas de una empresa moderna; y, por otra, a la del cabildo, que debía conciliar los intereses dispares de los miembros de la comunidad y cuya legitimidad se basaba, en gran parte, en los usos y costumbres históricos propios de la tradición colonial andina, entre ellos la búsqueda de consensos unánimes y el reconocimiento del poder de los mayores.

La toma de decisiones fue un permanente proceso de negociación que no solo involucraba elementos contables y costos, sino otras consideraciones relacionadas con el lazo social. El proceso de consolidación de la cooperativa se perfilaba, por lo tanto, no solo como un desafío técnico y organizativo, sino también (y sobre todo) como un complejo proceso de negociación política, cuyo éxito dependía de ser entendido como tal.

Así, fue posible identificar, por ejemplo, que la oposición *productores indígenas / intermediarios mestizos*, que se había tomado como un supuesto básico del proyecto, no era del todo cierta. En efecto, la formulación de la mayoría de los proyectos de comercialización partía del supuesto de que los intermediarios para los productos indígenas eran “blancos” o mestizos que, de alguna forma, explotaban al indígena productor y se quedaban con la mayor parte de las ganancias. Sin embargo, la etnografía del proceso de comercialización mostró que, en muchos casos, los intermediarios eran también indígenas y que muchos de estos, además, tenían relaciones de parentesco, de compadrazgo o de solidaridad con los productores que sustentaban sistemas de redistribución, reciprocidad e intercambio. La idea de que los proyectos debían romper estos lazos de intermediación fue fuertemente enfrentada en varios casos, debido a dichos tipos de relaciones. En el caso de los pastos, muchos de los indígenas eran importantes intermediarios, con grandes inversiones en vehículos y camiones que “amarrraban” a los productores por lazos de parentesco y de compadrazgo.

La práctica etnográfica puso también en cuestión otro conjunto de supuestos e hipótesis de los que partía el programa, relacionados con los sentidos y las formas que asumen lo colectivo y lo individual en la organización social para la producción y con los conceptos de *trabajo e intereses colectivos o comunitarios* en la producción agrícola. Lo que primero nos llamó la atención fueron las limitaciones que tenía el concepto mismo de “comunidad indígena”: la mayoría de los proyectos de desarrollo supone la existencia de una sociedad homogénea, articulada por “lazos de sangre” y de solidaridad que responde naturalmente a comportamientos e iniciativas *colectivas*. En el caso de los pastos, la comunidad es una realidad considerablemente heterogénea: a pesar de mantener una tenencia colectiva de la tierra se presentan diferencias ostensibles en la posesión de cabezas de ganado y en la producción

lechera, lo que refleja el hecho de que los habitantes de ciertos resguardos tienen acceso a más y mejores tierras y que hay ciertas familias que históricamente han centralizado el acceso a los beneficios del Estado. Existían, por otra parte, grupos pastos excluidos del acceso a la tierra. Sin embargo, en todos los casos, la familia (extensa y nuclear) se identificó como la unidad de producción y consumo básica, respondiendo a una característica central de las economías campesinas basadas en gran medida en la unidad doméstica como eje de la reproducción de la sociedad, a través de mecanismos de intercambio de trabajo, de alimentos, semillas y otros productos.

Quedaron así al descubierto los conflictos y fragmentaciones de la sociedad pasto y revelaron la significación, así como los límites y alcances, de lo “colectivo”. Quizá uno de los más importantes retos que se le planteó al proyecto y a los cabildos de los siete resguardos fue el reconocimiento de que solamente podrían tener acceso a sus beneficios las familias que de hecho concentraban, en el interior de la sociedad pasto, la tierra, el ganado, así como el acceso al mercado y a las decisiones políticas. Entonces, fue evidente que la unión de los siete resguardos sobre la que se vio basada la legitimidad y viabilidad de la cooperativa no constituía de ninguna manera el proceso ideal y armónico que habían querido ver en él los técnicos y los líderes que formularon el proyecto. En efecto, la relación entre los cabildos está permeada por estas desigualdades y conflictos. Este hecho implicó un desafío tanto para la cooperativa como para los cabildos mismos, que se vieron enfrentados al reto de reconocer y de establecer nuevas relaciones con los sectores marginales de la organización indígena, lo que politizó en nuevos sentidos la visión que tenían de sí mismos.

#### LOS SUPUESTOS DEL PROGRAMA BAJO LA LUPA ETNOGRÁFICA

La etnografía de la cooperativa y de su relación con los cabildos y la sociedad pasto en general, planteó a su vez una serie de cuestionamientos al Programa Indígena Red y a sus prácticas. Al cuestionar la noción de *comunidad*, la práctica misma de la participación quedó en entredicho. La etnografía presentó un desafío a las formas usuales a través de las cuales se llevaban a cabo los procesos participativos como una serie de reuniones (talleres, consultas, asambleas) en las que se adoptaba una lógica escolar y disciplinaria. En estos encuentros, los

representantes comunitarios se ven transformados en un público receptivo de una secuencia de exposiciones de tipo magistral. Además de destacar la posición de los participantes como receptores o, en el mejor de los casos, como alumnos a quienes se les intenta transmitir un discurso, se reveló el tipo de comunicación que los representantes de un Estado urbano, que se quiere tecnocrático, pueden establecer con las comunidades campesinas-indígenas.

Se trata de una práctica donde solo se oyen las voces de quienes dominan cierto vocabulario y ciertas formas de retórica; donde el universo de lo que es posible discutir y resolver está definido de antemano en el marco de categorías y formulas “técnicas”; y donde solo se pueden tomar decisiones de acuerdo con la lógica y la racionalidad de aquellos que presiden la reunión, los cuales, de esta manera, imponen y delimitan las reglas del juego<sup>9</sup>. La lógica subyacente a los consejos, talleres y demás “espacios de participación” determina y restringe, de manera invisible, las posibilidades de diálogo a la lógica de una de las partes. Al concebir la participación como un ejercicio institucional e institucionalizado de intervención dentro de un marco predeterminado de prácticas, conceptos y vocabularios, solo se da cabida a las opiniones de los participantes sobre el conjunto limitado de temas y de opciones que definen los técnicos para orientar las vidas de todos y se dejan de lado los significados que los distintos aspectos de la vida cotidiana, sus lugares y sus paisajes tienen para los ciudadanos.

Estas prácticas han terminado por “empoderar”, más que a las comunidades locales, a los técnicos y expertos, es decir, a la “comunidad epistémica” (Haas, 1989) que sustenta el proyecto de desarrollo nacional. Resulta, entonces, pertinente entender la participación, más que como una serie de reuniones, como un ejercicio necesariamente etnográfico, de reconocimiento de las formas particulares de vida social, de producción, de mercado, de ocupación y manejo del entorno, de resolución de conflictos, de comprensión del futuro, etc. De manera tal que, en vez de ser asumida como “obstáculo” al desarrollo, la participación etnográfica pueda ser potenciada para la creación

9 Este tema ha sido desarrollado ampliamente en Serje (2002), donde se propone un análisis detallado de estas prácticas. Por lo demás, el reconocimiento del carácter paradójico de las prácticas de participación es cada vez más generalizado (véase Cook y Kothari, 2002).

de nuevas formas de modernidad. El trabajo etnográfico (o, más que ello, la experiencia etnográfica que permite comprender la experiencia vital de otros —a través de conversaciones, de convivencia, de compartir el tiempo y las circunstancias—) abrió en este caso una vía para conceptualizar, de otras maneras, la vida de las localidades, vía que desestabilizó las certezas que se expresaban en la formulación “técnica” inicial del programa.

En la medida en que la etnografía permitió volver a situar en un contexto político los problemas que buscaba resolver el programa, fue dimensionado el alcance y el significado de la participación y se hizo evidente la importancia de reflexionar sobre sus prácticas. Pues no se trata únicamente de dar cabida a las opiniones de los ciudadanos sobre el conjunto limitado de temas y de opciones que definen los técnicos para orientar las vidas de todos, sino de asumir y explorar los significados que los distintos aspectos de la vida cotidiana, sus lugares y sus paisajes tienen para los ciudadanos. Ello implica reconocer que sus formas de vida social, de producción, de mercado, de ocupación del entorno y de resolver problemas pueden ser pensadas como posibilidades concretas. A partir de allí surge una forma alternativa de entender la “participación” y la ciudadanía: ya no como un ejercicio institucional e institucionalizado de intervención dentro de un marco predeterminado de prácticas, conceptos y vocabularios, sino como el reconocimiento de las memorias histórico-territoriales, de las ecologías políticas, de las biografías de los paisajes y, en general, de las formas de vida social inscritas en la conciencia de los grupos particulares.

En síntesis, el ejercicio de la etnografía planteó la necesidad de afrontar los procesos de formación empresarial de los pueblos indígenas y su articulación exitosa a la economía de mercado en una perspectiva de escala temporal más amplia, en la que el posicionamiento económico está estrechamente ligado con los proyectos políticos y étnicos locales. Todos estos factores, junto con las dinámicas nacionales e internacionales, determinan la transformación de estos pueblos en empresarios. La cooperativa lechera expresaba no solo el anhelo de posicionarse de manera más equitativa en el mercado moderno, sino también la búsqueda de una articulación no subalterna de los pastos como pueblo a la vida regional y al proyecto nacional.

## EPÍLOGO

El Programa Indígena Red (PMA-PNUD) dejó de existir a comienzos de la primera década del siglo XXI. Se eliminó también el programa de acompañamiento etnográfico y técnico, que era considerado como una de las condiciones centrales para la viabilidad del crédito que se le otorgó a la cooperativa. Desde comienzos de esa década, la acción social del Estado y la cooperación internacional han orientado su acción a programas de tipo asistencial (como Familias en Acción) y su ejecución ha pasado a manos de organismos de ayuda como USAID, el PMA (como donante directo de alimentos) y múltiples ONG internacionales. En uno de los consejos comunitarios realizados en Nariño por el entonces presidente Álvaro Uribe Vélez, los indígenas pastos solicitaron “estudiar la posibilidad de apoyo financiero de la Nación a la cooperativa lechera indígena *El sol de los pastos*, de la cual depende el sustento de 60.000 indígenas”. De acuerdo con la Presidencia, “se acordó que los aportes tanto de la Gobernación como del Ministerio de Agricultura solamente se gira[rían] si la cooperativa se somet[ía] a un proceso de reestructuración que la [hiciera] viable. Para el pago de deudas los cabildos pondrían unos recursos, pero los alcaldes no estuvieron de acuerdo. En este momento el proceso se encuentra paralizado” (Presidencia de la República, 2010).

## AGRADECIMIENTOS

Queremos agradecer a los miembros de los cabildos pastos, a los líderes y funcionarios de la cooperativa y, en especial, a Saskia Loochkartt (coordinadora del proyecto de monitoreo y evaluación del Programa Indígena) y a Pía Escobar (encargada del trabajo etnográfico en la región de Cumbal), quienes fueron las autoras de los informes de evaluación etnográfica del proceso. Asimismo, agradecemos a los demás funcionarios del programa por su participación y contribución a la reflexión sobre los retos que implica la transformación de los indígenas en empresarios, bajo sus propias especificidades. Finalmente, agradecemos también a la Red de Solidaridad Social, entidad ejecutora del programa, así como al PMA y al PNUD por su apertura para posibilitar nuevas formas de implementar este tipo de iniciativas.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Cook, B. y Kothari, U. (eds.) (2002). *Participation: The New Tyranny?* New York: Zed Books.
- Cuaspud, L. (1996). Etnografía dialógica: metodología para la evaluación de los impactos sociales y culturales del Programa Indígena Red-PMA-PNUD.
- Gow, D. (1998) ¿Pueden los subalternos planificar? Etnicidad y desarrollo en el Cauca, Colombia. En L. Sotomayor (ed.), *Modernidad, identidad y desarrollo*. Bogotá: ICANH, Colciencias.
- Gow, D. (2008). *Countering Development: Indigenous Modernity and the Moral Imagination*. Durham: Duke University Press.
- Haas, P. M. (1989). Do Regimes Matter? Epistemic Communities and the Mediterranean Pollution Control. *International Organization*, 43(3), 377-403.
- Loockhart, S. (1995). *Montería: tiempos modernos* (tesis de grado no publicada). Universidad de los Andes, Bogotá.
- Presidencia de la República. (2010). *Hechos sociales en Nariño y municipios del pacífico nariñense*. Consultado el 15 de julio del 2010 en [www.presidencia.gov.co/prensa\\_new/sne/2004/octubre/15/17152004.htm](http://www.presidencia.gov.co/prensa_new/sne/2004/octubre/15/17152004.htm)
- Programa Indígena Red, PMA-PNUD. (1998a) Informe final. Proyecto de Monitoreo y evaluación. Sierra Nevada de Santa Marta, Resguardo Kogui-Arsario. Ms.
- Programa Indígena Red, PMA- PNUD (1998b) Informe final. Proyecto de Monitoreo y evaluación. Nariño, Resguardo del Gran Cumbal. Ms.
- Rojas, T. (2002). Plan de vida. En M. Serje, C. Suaza y R. Pineda (eds.), *Palabras para desarmar: una aproximación crítica al vocabulario del reconocimiento cultural en Colombia*. Bogotá: ICANH, Ministerio de Cultura.
- Serje, M. (2002). Introducción: la utopía de la participación. En M. Serje, C. Suaza y R. Pineda (eds.), *Palabras para desarmar: una aproximación crítica al vocabulario del reconocimiento cultural en Colombia*. Bogotá: ICANH, Ministerio de Cultura.

**HACIA UNA ETNOGRAFÍA DE LA ACCIÓN PÚBLICA:  
DESAFÍOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS  
DE LA ANTROPOLOGÍA PARA EL ESTUDIO  
DE LAS POLÍTICAS PÚBLICAS CONTEMPORÁNEAS**

---

*Toward an Ethnography of Public Action: Theoretical-  
Methodological Challenges Faced by Anthropology  
in the Study of Contemporary Public Policies*

LUIS RODRÍGUEZ CASTILLO \*  
Universidad Nacional Autónoma de México · México

\* lurodri@unam.mx

Artículo de investigación recibido: 5 de agosto del 2010 · aprobado: 15 de octubre del 2010

## RESUMEN

El artículo presenta fragmentos etnográficos que establecen los lineamientos para una antropología de la acción pública a través del examen de la intervención del Estado y otros agentes luego de un desastre natural en Chiapas (México). En esta propuesta, la labor de la antropología es examinar la producción de símbolos y significados que orientan el comportamiento de una multiplicidad de agentes de diversas esferas (del Estado, el sector privado, los organismos civiles, los organismos multilaterales, etc.) en escalas desiguales (local, municipal, regional, estatal, nacional, internacional). Tales agentes se mueven en espacios sociales policéntricos, pero se expresan y tienen impactos en espacios localizados y sobre factores culturales (conocimientos e información, sentimientos y emociones, normas y valores, ilusiones y utopías) que marcan buena parte del imaginario social y el comportamiento político de los agentes en torno al desarrollo social.

**Palabras clave:** *antropología, Chiapas (México), desastres naturales, etnografía del desarrollo, políticas públicas.*

## ABSTRACT

The article presents ethnographic fragments that make it possible to establish guidelines for an anthropology of public action through the study of intervention by the State and other actors in a natural disaster occurred in Chiapas (Mexico). The article suggests that the job of anthropology is to examine the production of the symbols and meanings that guide the behavior of multiple agents from different spheres (the State, the private sector, civil organizations, multilateral organizations, etc.) at different levels (local, municipal, regional, state, national, international). While those agents move in polycentric social spaces, they express themselves and have an impact in localized spaces, thus influencing cultural factors (knowledge and information, feelings and emotions, norms and values, illusions and utopias) that define a large part of the social imaginary and the political behavior of actors regarding social development.

**Keywords:** *anthropology, public policies, ethnography of development, natural disasters, Chiapas (Mexico).*

## INTRODUCCIÓN

**A**partir de la década de los ochenta del siglo pasado ocurrieron dos procesos concomitantes. Por un lado, la modernización mostró sus límites en los países de América Latina así como en otras latitudes. Las críticas desarrolladas por diferentes vertientes de las ciencias sociales enfatizaron que la “industria del desarrollo” tenía tras de sí una visión evolucionista y lineal, en donde el Norte significaba lo avanzado y el Sur representaba a las sociedades atrapadas en la tradición, la pobreza y el atraso. A su vez, discursos y prácticas de la modernización y del desarrollo servían para establecer nuevas relaciones de colonización y dependencia. Por otro lado, corrientes como el posmodernismo, los estudios culturales y los estudios poscoloniales se enfrentaron al pensamiento antropológico con visiones sobre la pérdida de las raíces culturales, la diáspora, la fragmentación y las culturas híbridas, entre otras. Estos procesos ocurrieron en un contexto de transformaciones mayores, como la mundialización y la globalización.

En este mismo contexto, ciertas vertientes del pensamiento antropológico (con una amplia gama de adjetivaciones, tales como: aplicada, del desarrollo, de las políticas públicas, comprometida, entre otras) se hacían nuevas preguntas en torno al desarrollo y sus alternativas en los llamados países en vías de desarrollo. Ese campo antropológico se configuró grosso modo en tres vertientes: 1) el análisis del cambio social, que incluye el escrutinio de los efectos de las políticas de desarrollo; 2) las reflexiones sobre los servicios de la antropología a la planeación de políticas y a la administración de programas, que incluyen las cuestiones del antropólogo como mediador entre personal de la industria del desarrollo y la población local; y 3) las discusiones éticas y políticas sobre el papel del profesional de la antropología, que incluyen aspectos críticos sobre su compromiso y sus aportes a la liberación de los más desfavorecidos o al fortalecimiento de relaciones jerárquicas y de dominio.

En el marco de la primera vertiente de discusión, mi objetivo es hacer una contribución al análisis antropológico de las políticas públicas a través de la noción de *acción pública*. La primera parte consiste en una breve nota metodológica de la investigación. En seguida presento y contextualizo la microrregión de estudio y documento las acciones en torno a la Ciudad Rural Sustentable Nuevo Juan del Grialva

(CRS-NJG)<sup>1</sup>. Por último, identifico los que, en mi opinión, son los dispositivos habituales de comportamiento presentes en esta política social para proponer un análisis de los factores culturales como variables explicativas de los procesos sociales; estas variables están indiscutiblemente vinculadas con el análisis de las relaciones de poder y los procesos sociohistóricos.

#### NOTA METODOLÓGICA

He realizado tres estancias de trabajo de campo en las localidades de estudio y en diversas coyunturas. Con el interés previo por iniciar un proyecto de investigación sobre la Agenda ONU-Chiapas, visité por primera vez la CRS-NJG y la VRS-GEZ (Villa Rural Sustentable General Emiliano Zapata) sin un conocimiento previo de los habitantes de las localidades y con el equipo de investigación multidisciplinario del proyecto “Democracia y territorio. Construcción de identidades”, coordinado por María Flor Aguilar Rivero<sup>2</sup>. Esta estancia, que se prolongó por quince días, se realizó en pleno auge de visitas de delegaciones de analistas y extranjeros organizadas por el Gobierno del estado, con la finalidad de promocionar la nueva ciudad. Esto me facilitó la entrada a la CRS-NJG, aunque encontré —en un primer momento— ciertas reticencias para aceptar mi presencia en la VRS-GEZ. Una vez realizado el *rapport*, realicé entrevistas semiestructuradas a las voces “oficiales” de ambos proyectos, líderes de organizaciones locales y a empleados locales de instancias del Gobierno del estado.

Con la información recabada en esa ocasión construí mi proyecto de investigación intitulado “Acción pública y desarrollo social en el sureste de México: la agenda ONU-Chiapas”. Un método seguido usualmente en la etnografía es tener una muestra de variados puntos de vista en torno a un mismo tema o problema. Esto obligó a una

---

<sup>1</sup> Es importante aclarar que no se presentan los resultados de investigación, sino la documentación etnográfica, que se constituye en punto de partida para identificar las sendas del estudio sobre el tema.

<sup>2</sup> Ese equipo de investigación que realizó la visita estuvo conformado por dos filósofos de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), una antropóloga de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) y un antropólogo de la UNAM. Equipo que se completa con un geógrafo especialista en el análisis de desastres naturales del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) y un político de la UNAM.

segunda temporada de trabajo de campo intensiva que realicé de manera individual durante dos meses. Aprovechando los contactos logrados en la primera estancia, me aboqué a observar la dinámica de la vida cotidiana y a recolectar opiniones de los habitantes de la localidad a través de la llamada observación participante. Realicé entrevistas a 25 personas, de las cuales 15 eran hombres y 10 eran mujeres. Aunque en su mayoría se trataba de personas casadas o en unión libre, también entrevisté a jóvenes solteros. Una tercera estancia de un mes se realizó a propósito de la visita de una delegación de estudiantes de la Universidad Nacional de El Salvador a Chiapas; lo cual permitió entrevistar a funcionarios de “primer nivel” del Instituto de Ciudades Rurales del Gobierno del estado.

A esas entrevistas se sumaron otras de “informantes clave”, a los cuales se les ha dado seguimiento en las localidades y fuera de ellas. Me refiero, de un lado, a las autoridades locales: el médico, profesores, un activista voluntario que apoya el proyecto de la VRS-GEZ, el personal de una Organización No Gubernamental (ONG) que realiza trabajo de “fortalecimiento organizacional” en la CRS-NJG, al director del programa de gobernabilidad democrática del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) en México y a una asesora de este mismo programa. De otro lado, me refiero a los responsables y auxiliares de las vertientes de atención a población en riesgo y de negociación de conflicto del PNUD en Chiapas. Además del “seguimiento” a estos diversos agentes en las ciudades de Tuxtla Gutiérrez, San Cristóbal de Las Casas y el Distrito Federal, también he recolectado información del periódico oficial (en la Biblioteca del Congreso del Estado) e información histórica de los proyectos hidroeléctricos que han afectado a la región (en el Archivo Histórico del Agua en el Distrito Federal).

Como puede inferirse, el interés inicial por los efectos que tomaba una política pública local me remitió a agentes y redes de relaciones no limitadas a esa localidad, con lo cual el desafío que enfrenté desde el inicio fue la búsqueda de nuevas modalidades de determinación de los objetos antropológicos de estudio y de sus unidades de análisis, lo que rompe con las restricciones clásicas de identificarlos como cosas empíricamente dadas y claramente delimitadas y contenidas en un lugar específico.

Las cuestiones metodológicas están relacionadas con los aspectos teóricos que el investigador decide retomar. En ese sentido, superar los desafíos metodológicos antes planteados me llevó a desarrollar el siguiente argumento teórico: es posible superar las visiones centradas en el diseño institucional de las políticas públicas, incorporando el análisis de las capacidades de agencia de los múltiples sujetos que en ellas intervienen (a la par que se las mantiene como eje de análisis de objetos culturales), con lo cual se logra una etnografía que da cuenta de esas dinámicas complejas, fragmentarias y contradictorias. La propuesta de análisis de la *acción pública*, concepto que retomo de la ciencia política, trae aparejadas algunas consecuencias conceptuales y metodológicas. La más importante es la necesidad de realizar etnografías de las formaciones culturales y los procesos sociales locales. Pero no como clásicas monografías que procuran la reificación de lo local o la comunidad como un todo integrado y homogéneo. Por el contrario, deben formularse como ventanas de observación sobre las complejas relaciones que impulsan las políticas públicas entre agentes locales, el Estado nacional y el mundo global.

#### **DEL CONTROL HIDRÁULICO, AL DESASTRE NATURAL**

La madrugada del 4 de noviembre de 2007 una ola de cincuenta metros de alto se abalanzó sobre la localidad de Juan del Grijalva —municipio de Ostuacán, Chiapas— y destruyó al menos unas cien casas (Gutiérrez, 2007). La ola fue provocada por el deslizamiento de una masa de tierra estimada, según la información oficial, en nueve mil millones de m<sup>3</sup> que cayó sobre el río Grijalva y afectó un área de 160 mil m<sup>2</sup> (POECH, 2008, p. 3). Esa situación obligó a los habitantes a abandonar las poblaciones asentadas en las orillas del río: algunos se fueron a las montañas; otros, a las cabeceras municipales o localidades cercanas (como Ostuacán o Malpaso). Posteriormente, el Gobierno del estado de Chiapas concentró a esa población en campamentos, construidos *ex profeso*, como “refugiados temporales”, donde permanecerían hasta encontrarles un nuevo asentamiento definitivo.

Un mes después, el Gobierno estatal hizo público el inicio de la construcción de una magna obra para el reasentamiento de esa población: la Ciudad Rural Sustentable Nuevo Juan del Grijalva (CRS-NJG). No obstante, dicha obra no respondía únicamente a la situación de

aquella localidad; era parte de un proyecto más amplio que consistía en la construcción de veintisiete CRS en el periodo 2007-2012 (GECH et ál.). Esas acciones se inscriben dentro de la estrategia de política pública conocida como Agenda ONU-Chiapas, la cual consiste en alinear las políticas públicas a la consecución de los “objetivos del desarrollo del milenio” de la Organización de las Naciones Unidas (ONU)<sup>3</sup>, con atención prioritaria a los veintiocho municipios con menor Índice de Desarrollo Humano (IDH).<sup>4</sup>

A pesar de que Ostuacán no está incluido en la agenda, ahí se inició la implementación de la política pública. Esto llama la atención, no solo por los procesos que siguieron como secuela del “desastre natural”, sino porque en Tecpatán un grupo de familias ha negociado con el Gobierno estatal, a través de la Organización Proletaria Emiliano Zapata (OPEZ), la ejecución de un proyecto que se autodenomina como “alternativo”: la Villa Rural Sustentable General Emiliano Zapata. Estos municipios, en su frontera con los estados de Tabasco y Veracruz, integran una microrregión que se caracteriza por un pasado histórico común y por la participación en un complejo de presas y plantas hidroeléctricas construidas en el siglo pasado sobre el río Grijalva.

Esta microrregión es parte del territorio en el que se asentaba el grupo zoque antes de la llegada de los españoles y fue el centro de dicha civilización (que nombraba a su pueblo como *ocahual*, para expresar el concepto de “gente guerrera”). El nombre *Tecpatán* viene del náhuatl *tekpatl*, ‘pedernal’, y *tlan*, término que denota abundancia, es decir, “lugar de pedernales”, y les fue impuesto en el siglo xv por la conquista que hicieron los aztecas comandados por el general Tiltototl, en época del emperador Ahuizotl. En la época de la Colonia, en el siglo xvi, se le declaró centro católico de la región, y los misioneros españoles implantaron allí las bases de la organización social regional (Inafed, 2000).

<sup>3</sup> Para ello se adicionaron las fracciones vi del artículo 30, vii del artículo 42 y ix del artículo 62 de la Constitución política local (POECH 2009a).

<sup>4</sup> Ocotepec, Chalchihuitán, Chamula, Chanal, Chenalhó, Mitontic, Pantheló, Zinacantán, Aldama, Santiago el Pinar, Pantepec, San Andrés Durazná, Francisco León, Chilón, San Juan Cancuc, Sitalá, Tumbalá, Amatenango del Valle, Huixtán, San Andrés Larráinzar, Oxchuc, Amatán, Sabanilla, Huitiupán, Maravilla Tenejapa, Marqués de Comillas, Salto de Agua, Tenejapa.

El 11 de diciembre de 1882, Tecpatán se erigió como una municipalidad del departamento de El Progreso, con la categoría de *pueblo*. En la constitución de 1921 se le reconoció como municipio libre; y en 1941, el gobernador Samuel León Brindis, lo elevó a municipio de primera categoría. Por su parte, Ostuacán se erigió, el 11 de diciembre de 1882, como una municipalidad del departamento de Pichucalco y, el 23 de noviembre de 1922, se le reconoció como municipio de segunda categoría (Inegi, 1997).

El megaproyecto de desarrollo para esta región se planteó a través del control hidráulico, bajo la figura conocida como “polo de desarrollo”. El 27 de junio de 1951, el presidente Miguel Alemán creó un organismo técnico y administrativo, dependiente de la Secretaría de Recursos Hidráulicos, denominado Comisión del Río Grijalva. Esta comisión tenía por encargo realizar los trabajos y obras necesarias para el desarrollo integral de la cuenca del río Grijalva, la cual abarca zonas de los estados de Tabasco, Chiapas y Oaxaca. De acuerdo con la visión del desarrollo de la época, el objetivo primordial era realizar las obras para el encauzamiento, almacenamiento y control de las aguas, para su uso en la producción de energía eléctrica y el riego agrícola. Entre 1951 y 1959 se realizaron los estudios correspondientes de la cuenca, y entre 1959 y 1964 se llevó a cabo la construcción de la presa Netzahualcóyotl, mientras que la presa Peñitas se construyó entre 1979 y 1987.

Cabe destacar que antes del inicio de la presa Peñitas, ya existían críticas al modelo de desarrollo. Por ejemplo, Carlos Vidali Carbajal (Semanario Proceso, 1978), funcionario de la Secretaría de Programación y Presupuesto, observaba que este tipo de proyectos:

[...] propicia[ban] una desintegración de las unidades políticas del país, originando, dentro de cada entidad federativa, una gama de tendencias difícilmente coordinables, o estimulando, por una parte, la existencia de regiones supraestatales que abarcan territorios de varios estados o parte de ellos, creando supergobiernos económicos regionales, por encima de las demarcaciones políticas de la federación.

Sin embargo, los proyectos continuaron y la microrregión volvió a llamar la atención de la prensa nacional a raíz del “desastre natural”, lo que la convirtió en el lugar de inicio de un programa de desarrollo social.

La construcción de las CRS era un hecho antes de los sucesos de noviembre del 2007. El plan estatal de desarrollo “Chiapas Solidario 2007-2012” (en su eje n.º 2: “Desarrollo social y combate a la desigualdad”) ya anunciaba al proyecto como “el antídoto contra la dispersión de localidades” (GECH, 2006, p. 66). No existe en dicho plan ninguna consideración de carácter cultural o moral ni referencia alguna a evidencia empírica que indique que vivir en localidades dispersas atente contra la dignidad humana. En ese sentido, se parte y acepta la veracidad y universalidad de los estándares del Índice de Desarrollo Humano (IDH).

#### SABERES ESPECIALIZADOS Y PROYECTOS

#### DIVERGENTES DE DESARROLLO

El argumento importante a favor de construir CRS se refiere a los costos que implicaría la construcción de la infraestructura necesaria para dotar de servicios públicos básicos a cada una de las localidades diseminadas en el territorio. En esto se encuentra un primer saber técnico especializado: el combate del binomio dispersión-marginación. Dicho saber legitima la relocalización de la población indígena y rural, eufemístico nombre para la vieja práctica colonial de la concentración de indios.

Las obras realizadas en la CRS-NJG implican la lógica de una fuerte inversión pública. Desde el camino de acceso, flamantemente pavimentado, puede uno constatar lo dicho por las personas de Nuevo Xochimilco, que amablemente orientaron nuestros pasos para llegar a la localidad. Ellos afirmaron, con cierto énfasis, “no hay pierde, todo está nuevito”: área comercial, hileras de casas, calles pavimentadas, escuela, clínica, etc., que semejan la estructura de un desarrollo urbano moderno. También se encuentran empresas montadas con el fin de proveer algún sustento a los pobladores. No obstante, todavía se encuentran obras en proceso.

En la entrada a la CRS se encuentra un letrero con los consabidos sellos de los Gobiernos estatal y federal. Este informa que el gasto público proviene del ramo de *desarrollo social* y que fue ejecutado a través de las secretarías correspondientes, que agregan sus lemas: Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol), “para vivir mejor”, y Secretaría Estatal de Desarrollo Social (Sedeso), “hechos, no palabras”. Además, cuenta

con una cantidad exorbitante de logotipos de fundaciones sociales que colaboraron con esa obra y que revelan, en sí mismas, la magnitud del proyecto y la enorme cantidad de agentes sociales que intervinieron en él<sup>5</sup>.

Aunado a ello, lejos de los tradicionales nombres de los procesos nacionales para marcar y significar lugares y objetos, los nombres adoptados para las construcciones en la CRS revelan esa multiplicidad de agentes que se integran a un mundo policéntrico, a saber: agentes locales y no locales cuya orientación central se encuentra en diversos centros, por ejemplo, los multilaterales, el sector social y las empresas privadas con presencia en los ámbitos locales, estatales e internacionales. Así, en la CRS se cuenta con el centro de salud Fundación Teletón, centro de educación básica Fundación Bancomer, torre de comunicaciones Fundación Azteca, tiendas y super Chiapas Solidario, etc. Surge entonces la pregunta respecto a ¿qué diferencia cualitativa introduce la presencia de esos nuevos actores del “sector social” que han complejizado el paisaje social y las políticas públicas para el desarrollo social?, ¿qué diferencias introducen en la implementación y resultados de una política pública?

Una “ciudad” en medio de cañadas medianas y profundas con la vegetación propia de la selva baja perennifolia, lo que implica cierto grado de humedad relativa en el ambiente; donde el paisaje de los alrededores evidencia actividades de ganadería de carácter extensivo en pastos criollos, combinado con cacaotales y agricultura “tradicional” de milpa. Sin embargo, se puede observar poca evidencia de las actividades y de la intensa convivencia a las que invita la imagen de la ciudad. Bajo esa situación, no se puede menos que considerar a la CRS como una isla en medio de un paisaje en el cual parecía ajena.

¿Qué ofrece, entonces, la imagen de la “ciudad”? En general, la ciudad brinda los conocimientos sobre la modernidad, la utopía del progreso y el imaginario del desarrollo. En la exploración etnográfica se constata que los habitantes así lo asumen. Pero ¿cómo viven estos

---

5 Fundación Azteca, Fomento Social Banamex, Fundación Teletón, Fundación Gonzalo Río Arronte, Instituto Carso de Salud, Fundación BBV Bancomer, Grupo Maseca y Banorte, Farmacias del Ahorro, Cooperativa Cruz Azul, Fundación Telmex, Ecoblok Internacional, Empresas Homex, Fundación Unidos por Ellos, Brain Pop de México s. a. de c. v., Fundación Micou Mau, Fundación Kaluz, Pro Empleo, Natura y ecosistemas Mexicanos A. c., y Promotora de desarrollo Estratégicos integrales s. a. de c. v.

conocimientos, imaginarios y utopías de la CRS en su vida cotidiana y en relación con su pasado? La ciudad es el espacio social en el cual se condensan las relaciones sociales de la modernidad y de la posmodernidad. No obstante, en medio de un agreste paisaje natural, la ciudad rural ofrece al visitante una experiencia peculiar.

La CRS-NJG, además de ser en sí misma la evidencia de un fuerte gasto público, impresiona porque en su carácter de “ciudad” se asemeja a cualquier unidad del Instituto del Fondo Nacional de la Vivienda para los Trabajadores (Infonavit), construida por cualquier “desarrollador urbano”, en cualquier ciudad de nuestro país. 408 pequeñas casas dispuestas unas tras otras, con sus uniformes y rojos techos a “una agua”, lo que impide la expansión de la vivienda a una segunda planta.

Si las corrientes del pensamiento posmoderno han elogiado a la ciudad como el espacio de convivencia de las diferencias, la multiplicidad y la descentralización, rasgos positivos de una convivencia más democrática, en el caso de la CRS la multiplicidad y la diferencia se reducen a una experiencia de identidad y jerarquía. Las diferencias étnicas se ignoran y se reducen a las de comunidad de origen, es decir, a la pertenencia al núcleo ejidal del cual proviene el individuo y su familia. Y aún esas diferencias se minimizan al sujetar la multiplicidad de procedencias a un nombre: Nuevo Juan de Grijalva. La multiplicidad de creencias se reduce a dos iglesias y, a pesar de la proximidad del proceso electoral para la renovación de ayuntamientos, por el momento, los habitantes prefieren no hablar de partidos políticos.

Las jerarquías simbólicas y políticas ganadas a golpes de vulnerabilidad marcan la distribución de la población y cierta preeminencia. Como Juan de Grijalva fue la localidad que ganó publicidad con la situación de emergencia del 2007, no solo se retomó su nombre para la ciudad, sino que su comisariado ejidal y su población “llevaron mano” para elegir el cuadrante de la CRS que ocuparían, mientras que al resto de los habitantes de otros ejidos o comunidades solo se les consultó posteriormente al respecto. Pero, como afirmó una habitante del lugar, eso ocurrió “en orden y gracias al apoyo de la Sedeso”<sup>6</sup>.

6 Además de los pobladores de Juan de Grijalva, en la CRS se relocalizaron a los habitantes de Salomón González Blanco, Playa Larga Tercera Sección, La Laja, Pobladores de Pichucalco (antes Muspac), Playa Larga Primera Sección, Peñitas el Mico, Antonio León y las rancherías Loma Bonita y Nuevo Sayula (POECH, 2009b, p. 8).

El impulso señalado en el plan de desarrollo para incorporar la participación social se ve reducido a las lógicas de control y representación comunitaria, es decir, a un ejido que privilegia la participación de los jefes de familia varones. Al preguntar por el “representante” o la “autoridad” de la localidad, se afirma que cada una de las comunidades concentradas en la CRS mantiene sus formas de organización y representación social, pero conducen al visitante ante la autoridad de Juan de Grijalva. A más de un año de la ocupación de la CRS, los habitantes no han generado nuevas formas de organización más allá de las necesarias e inducidas por las nuevas “empresas sociales”. Y tampoco se sienten más integrados políticamente a su nueva comunidad o al municipio; antes bien, algunos añoran el retorno a “sus parcelas”.

Por otra parte, las jerarquías en el espacio también son notorias. Dominando el paisaje físico se encuentra la Torre Azteca, el centro de comunicaciones donde el Gobierno estatal ha instalado una repetidora de la radio oficial, cuyo promocional evoca una bucólica visión de la vida campirana al aseverar que en NJG prefieren escuchar música ranchera: “viejitas, pero bonitas”. En un extremo y en un lugar lo suficientemente visible en lo alto del lomerío, se encuentra la iglesia católica y, en el otro extremo de la ciudad, perdida entre las casas, se encuentra el lugar de asambleas para la iglesia adventista.

En ese sentido, antes que una lógica de descentralización se presentan nuevas lógicas de centralización y hasta de formas particulares de “gentrificación”<sup>7</sup>. Una centralización que segregá y excluye, pero que también requiere de sus mecanismos de control específicos. Así, por ejemplo, cuando se estableció un diálogo con las responsables de la granja avícola, la presencia de “el otro” no podía pasar inadvertida: el responsable del Centro de Desarrollo Comunitario (Cedeco) se presentó al

---

<sup>7</sup> La *gentrificación* es un concepto acuñado por la socióloga británica Ruth Glass, para dar cuenta del proceso de segregación de la población vulnerable como consecuencia de la inversión de clases medias y los sectores poderosos de la sociedad. El resultado de este proceso es una elitización residencial. Cabe aclarar que —aunque en este caso las clases poderosas de la sociedad no están interviniendo en el territorio desarrollando espacios habitacionales privados para su propio beneficio— la intervención estatal y la de sus aliados genera la inclusión de la población vulnerable, pero la exclusión social de la población no afectada por el siniestro del 2007, así como una elitización de los asentamientos, que se refleja en el discurso: “la CRS-NJG es más importante y bonita que la cabecera municipal”, tal como lo afirma uno de los empleados del Instituto de Ciudades Rurales.

sitio en cuestión. Situación que no solo inhibió a mis interlocutoras, sino que permitió la experiencia de formas jerárquicas y estratificadas de organización social, tales como las referidas por Dumont (1970).

La presencia del “funcionario” local tenía como móvil indagar quién era yo y qué estaba haciendo ahí, pues —según refirió— era su responsabilidad “pasar *allá arriba* una ficha informativa” sobre todos los visitantes de la CRS. La metáfora espacial usada por el funcionario local no pasó inadvertida como parte de un “ritual de jerarquía”, como los descritos por Roberto Da Matta (2002), a través del cual mi nuevo interlocutor se revelaba como “persona” y mediador entre el Estado y el visitante, entre la “ciudad”, su “ciudadanía” y el extraño. Esa situación me llevó a reflexionar, posteriormente, sobre la relación del control y los proyectos de desarrollo del Gobierno estatal. En efecto, la situación del “desastre natural” resultó conveniente para diferentes actores. Por un lado, para el Gobierno estatal facilitó la labor de relocalización de una población que, hasta esa fecha, dudaba seriamente de la conveniencia de la ciudad para aquellos que tenían como experiencia común ser campesinos. Circunstancias por las que, en el paisaje ideológico, los grupos en resistencia y otros actores difundieron un discurso en el cual el “desastre natural” fue un hecho calculado y provocado por el Estado para detener el flujo del agua que estaba inundando Villahermosa (Tabasco) y proteger así los intereses del capital y la infraestructura hidroeléctrica (véase Bravo, 2008).

También fue útil al Gobierno del estado para legitimar sus esfuerzos de relocalización de la población sustentándolos en un segundo saber especializado, la vulnerabilidad: la población asentada en los cauces del río Grijalva era una población a la que había que proteger de esa condición. Así, invocando el plan estatal de desarrollo, las leyes federal y estatal de protección civil, los dictámenes técnicos de la Comisión Nacional del Agua (CNA) y de la Comisión Federal de Electricidad (CFE), el Gobierno del estado emitió la declaración, según POECH (2008, p. 4) de:

[...] riesgo alto para veintidós comunidades y viviendas aisladas que se localizan por debajo de la cota 100 y que se encuentran asentadas en los márgenes de este afluente, específicamente ubicadas en el tramo localizado entre la cortina de la Presa Netzahualcoyotl (Malpaso) y la cortina de la Presa Hidroeléctrica Peñitas [...].

El Gobierno del estado estableció, entonces, “convenios” para asegurar que los pobladores permanecerían en la CRS y, con ello, controlar y prohibir que la gente regresara a sus antiguas casas. Pues había que “fomentar la querencia del lugar”, siguiendo, desde luego, “lo dispuesto por la Ley de Ciudades Rurales Sustentables para el estado de Chiapas” (POECH, 2009b, p. 10).

¿Qué significa fomentar la “querencia” a través de la ley?, ¿es un lineamiento posible en el diseño institucional de las políticas públicas contemporáneas? Sin embargo, de mayor importancia en relación con las políticas públicas es la pregunta respecto a ¿cuál es el papel que tiene una política pública en la fundación de nuevos imaginarios y utopías de poder? Sobre todo cuando esta política atiende a una población “vulnerable” a los “desastres naturales” y es formulada teniendo en cuenta condiciones de vida acordes al IDH y, por otra parte, combate la marginación. ¿Es la CRS la expresión de una voluntad de control de las instituciones sobre la población clasificada como “vulnerable” o dispersa? Asociado a lo anterior, vale preguntarse, con relación a los participantes de este proyecto (a los “beneficiarios” y a los no “beneficiarios”), ¿qué conocimientos, imaginarios y utopías producen esas políticas públicas?, ¿existe una sola visión del “desarrollo”?

En la CRS no es visible una diferencia sustancial de la presencia de esos actores sociales más allá del discurso que asocia conectividad con desarrollo; pues la diferencia que resaltan los habitantes es que: “ahora en la escuela y la Torre Azteca hay internet”. En la escuela no se han introducido innovaciones educativas y se mantienen a los maestros y a los planes de estudio “oficiales”. El informe de avances presentado al Consejo Ciudadano Consultivo de las CRS solo señala que en materia de “calidad educativa” se tienen nuevos espacios “dignos” (Expok, 2010). Lo más notable de estos actores se encuentra en su papel de donantes y en su huella impresa en el paisaje físico; así como en su presencia en el paisaje ideológico y mediático, en el cual aseveran la efectividad del modelo de desarrollo adoptado en el estado y proponen su replicación en Haití, tal como lo ha hecho Esteban Moctezuma Barragán, presidente de Fundación Azteca y del Consejo Ciudadano (Expok, 2010).

No obstante, existen otros grupos que también dejan su huella en esos paisajes. A pesar de que su situación particular los excluye de los medios (televisión y radio) privados, marcan su presencia en

los medios “libres” o “autónomos” y en internet. A diferencia de los actores anteriores, no están vinculados a las fundaciones sociales de poderosas empresas privadas ni apoyan de manera irrestricta el proyecto gubernamental. Antes bien, desarrollan un discurso crítico contra esas iniciativas. Por su parte, se vinculan y encuentran apoyo en otras redes sociales globales y se autodefinen como “alternativos”.

Los convenios entre el Gobierno estatal y la población relocalizada en la CRS han servido para que estos actores “alternativos” generen un discurso según el cual el Gobierno está despojando a los lugareños de sus tierras y para interpretar cuál es la intención “de fondo” del Gobierno: “acabar con los campesinos”. Todo ello, enmarcado en narrativas sobre las afectaciones que se generarán con megaproyectos de desarrollo como el “corredor biológico mesoamericano” o el “proyecto mesoamericano” (antes Plan Puebla-Panamá), el avance de un “megaproyecto” de construcción de presas sobre los ríos Grijalva y Usumacinta y los lineamientos sobre consulta a los pueblos originarios del convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (oIT). Esta crítica se vincula a las acciones de resistencia y discursos que han generado los movimientos sociales conocidos como “globalífobos”.

En sus concepciones remarcan las posibilidades de impulsar un proyecto alternativo de “desarrollo”. Y tanto los académicos que analizan este tipo de iniciativas como las propias organizaciones que los implementan hablan de etnodesarrollo o desarrollo con identidad (Bonfil, 1982; van Kessel, 2001; Ranaboldo y Schejtman, 2009; Sacco, 2007). Lo paradójico del nombre está en que aspectos como la identidad, la etnicidad y el territorio, que evocan a lo local, generan proyectos que se sustentan en redes y discursos de carácter global, como el discurso mismo de la sustentabilidad.

El “proyecto de desarrollo alternativo” que se genera a raíz de la situación de “desastre natural” y las acciones del estado se desarrollan en el predio conocido como Santa Ana, en el municipio de Tecpatán. Ahí se construye la Villa Rural Sustentable General Emiliano Zapata (VRS-GEZ). Los futuros habitantes de la VRS viven, desde febrero del 2008, en un “campamento temporal” en el cual, según me informó don David (uno de los líderes en el lugar), viven 243 familias, cerca de 900 personas (figura 3). Esas familias provienen de las comunidades de Rubén Jaramillo, Los Guayabos, Ricardo Flores Magón, Genaro

Vázquez Rojas y Nuevo Limoncito, y están imposibilitadas de regresar a sus casas por el decreto gubernamental de junio del 2008.

También en el “campamento temporal” se percibe la experiencia de jerarquía y control. Asimismo, en este asentamiento se requiere de una identificación de “el otro” en relación con “de qué dependencia [de Gobierno]” se procede. Eso puede ser explicable en términos del control y presencia permanente de las instancias encargadas de los programas de *desarrollo social* del Gobierno federal y estatal; cuyos sellos son los más visibles para los ojos del visitante y cuyo personal arriba al campamento al menos dos veces por semana con la “ayuda que da el Gobierno” a los refugiados. Al igual que en la CRS, los habitantes dirigen los pasos del extraño ante la voz autorizada: el representante ejidal de la comunidad que ha adquirido preeminencia política. En este caso se trató del agente municipal de la comunidad Nuevo Limoncito.

No obstante, la actitud de mi interlocutor es diferente a la del burócrata local de la CRS. Además de no recibir de él un ritual de jerarquía, respondía a mis preguntas y pronto ya se encontraba hablando con soltura y agradeciendo nuestra presencia, pues —según imaginaba— podría coadyuvar a que “el Gobierno no les retirara las ayudas, al contrario, se sabría que necesitaban más apoyos”. Era como si ese espacio del campamento, donde el hacinamiento hace que lo público y lo privado se fusionen, favoreciera la confianza; o como si el propio “informante” se presentara como un proveedor de informaciones, es decir, de hechos sociales sobre los cuales él mismo ya ha puesto una distancia para entenderse en esa realidad paradójica: una situación “temporal” que ha durado tres años o la del campesino destinado a vivir en una “ciudad”.

En la VRS-GEZ, Pablo César Gómez Alfaro, líder de la OPEZ en la región, marca de entrada una diferencia fundamental con relación a la situación de los habitantes de la CRS: “nosotros estamos organizados”. Fue precisamente esa organización lo que generó la oposición al proyecto gubernamental y evitó que esas 243 familias fueran integradas a la CRS-NJG o que el Gobierno del estado replicara el “modelo de ciudad” para su reubicación. Asimismo, según las afirmaciones de esos líderes, estar organizados fue el factor que permitió que ellos mantuvieran la propiedad y el usufructo de las tierras que antes poseían y no dependieran solo de la “ayuda del Gobierno”. ¿Qué diferencia hace “la

organización” (OPEZ), en la “organización social” existente en el conjunto de comunidades que se aglutan en los dos proyectos, los de la CRS y los de la VRS?

Ante la existencia de proyectos que se presentan como negociados y contrapuestos surge, desde luego, la pregunta sobre ¿qué diferencias existen en la VRS con respecto a la CRS? Lo que no aparece a primera vista es que los actores que se mueven en el mundo “alternativo” necesitan apoyar sus prácticas y discursos sobre ciertos anclajes socioculturales. Así, las condiciones sociohistóricas particulares de la población y la narrativa del “abandono del Estado” cimienta las posibilidades de la definición de “lo justo” y “lo necesario” que se introduce en su discurso para definir sus diferencias en relación con el proyecto gubernamental.

Así, la VRS se ha diseñado —afirman sus promotores— tomando en cuenta las necesidades “de los compas” como campesinos. El resultado de la “lucha justa” de la organización se manifiesta en que para el diseño de la “ciudad” y de la vivienda se contó con el apoyo de arquitectos de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) bajo criterios “serios” (¿científicos?) de sustentabilidad. Atendiendo a aquellas necesidades, cada casa tiene 60 m<sup>2</sup> de construcción —no 45 m<sup>2</sup>, como en la CRS— y en un terreno más amplio de 7 m por 15 m. Otra diferencia importante es que los ladrillos con los que se edificarán las casas son “realmente ecológicos” y cuentan con un terminado exterior que impide que la humedad se trasmire al interior de la vivienda, como “ya está ocurriendo en la CRS”, donde los beneficiarios “fabricaron los ladrillos con el lodo del mismo lugar”. Aunado a lo anterior, cada casa cuenta con cimientos y cadenas que sirven de preparación para la ampliación de la vivienda.

Ante una larga explicación de este tipo, concentrada en las virtudes de la vivienda y del desarrollo urbanístico proyectado, tuve nuevamente la sensación de estar ante una vivencia codificada por el discurso de la vivienda digna del Infonavit y el principio de la “plusvalía” de cualquier “desarrollo urbano”, en cualquier ciudad del país. La diferencia estaba en que sus promotores se habían encargado de revestir este espacio con las insignias y los símbolos que remiten a los imaginarios construidos por el nacionalismo mexicano y las luchas históricas de los campesinos: la efigie de Emiliano Zapata.

No obstante, es necesario destacar que para esos líderes se trata de ubicar al proyecto en una posición de inversión frente a la CRS “oficial”, a través del cual remarcán las relaciones asimétricas de poder. Así, se produce un discurso radical que provoca el completo desplazamiento de elementos de un ámbito a otro, como puede observarse en la tabla siguiente:

**Tabla 1**

Lineamientos de oposición entre proyectos

Proyecto oficial	Proyecto alternativo
No participación de la población	Participación activa de la población
Obra pública para empresas privadas	Obra ejecutada con mano de obra local
Decisiones centralizadas en el Gobierno	Decisiones consensuadas
Desarrollo planeado desde arriba	Desarrollo planeado desde abajo
Exclusión de sus parcelas	Usufructo de parcelas
Control de las dependencias de Gobierno	Control de la organización
Desarrollo sin respeto a las diferencias comunitarias	Desarrollo con identidad
Sustentabilidad en el discurso	Sustentabilidad en la práctica
Actividades industrializadas	Actividades campesinas
Paternalismo gubernamental	Autonomía grupal
Asociación con los ricos y el poder	Asociación para los pobres y subordinados

Fuente: elaboración propia.

Además de poder identificar el principio cultural de una oposición radical, esos desplazamientos reflejan la idea de la sociedad: un mundo social dividido entre ricos y pobres y un mundo político que se mueve

entre el control y la autonomía. Pero también se encuentran los elementos que constituyen el “tercero excluido” que podría ayudar a explicar por qué una política pública sustentada en el discurso “políticamente correcto” de los derechos y un diseño institucional “neutro e impersonal” genera diversos imaginarios culturales, identificaciones sociales y proyectos de desarrollo que aparecen como políticamente divergentes.

Aún de mayor interés es responder a la pregunta acerca de qué factores culturales concilian y hacen posible la convivencia de normas y valores contrapuestos, tales como los principios de jerarquía y control, que se perciben y viven de manera cotidiana a través de las formas de organización social local, con los principios democratizadores y de participación insertos en el diseño de políticas públicas. Una hipótesis inicial, que exploró en seguida, es que dicha conciliación proviene de la fuente de financiamiento de esta política pública.

#### **“FONDO PERDIDO” O POLÍTICA DE LA DESESPERANZA**

Resulta significativo el nombre mismo adoptado en los proyectos. Tal como anuncié arriba, considero los esfuerzos del Gobierno del estado y de otros actores a fin de desarrollarlos como objetos culturales. Si la capacidad misma de nombrar entraña la capacidad de simbolización, tal como está bien establecido en las teorías antropológicas de la cultura, el nombre indica el tipo de desarrollo que generan esos actores. Remite a ciertos factores culturales (imaginarios, visiones, utopías, etc.) en relación con lo que se aspira como ideal del bienestar humano. La legitimación de las acciones del Gobierno del estado y de otros actores se sustenta en dos discursos en boga en el mundo: por un lado, el de la sustentabilidad frente al problema del calentamiento global y, por el otro, el del desarrollo humano según lo definen las instancias multilaterales.

Saberes y discursos en torno al *desarrollo social* se conjuntan en los proyectos en la idea hegemónica de que el único desarrollo posible se encuentra en el mundo urbano, por lo cual hay que repetir en los espacios rurales ese mismo modelo. En ese sentido, estos proyectos siguen y marcan para el conjunto social una misma línea general que engendra y conduce al menos a dos dramas sociales: 1) una participación social que se organiza en torno a la “resistencia”, antes que sobre el ejercicio de la ciudadanía; y 2) la utopía implícita en la política pública marca para una sociedad rural lo que se debe ser y lo que aún no se es.

A través de la participación de actores diversos, se puede observar la reivindicación de los derechos a acceder y pertenecer al sistema sociopolítico en una doble vía. A falta de una mejor metáfora, sigo las metáforas espaciales para observar que desde “arriba” el poder económico les otorga a esos agentes policéntricos de la sociedad civil, representada en las fundaciones sociales, el poder de coadyuvar a la definición de los nuevos escenarios del desarrollo; mientras que desde “abajo” el poder para que los grupos de la sociedad civil, representados en los movimientos globales, definan a través de la lucha y la resistencia aquello que el grupo quiere incluir y cambiar en los espacios locales.

En ese sentido, las acciones del Gobierno del estado y de otros actores en pos del “desarrollo social” no solo han complejizado nuestra perspectiva del paisaje financiero en relación con que este tipo de proyectos no constituyen un “gasto” sino una “inversión”. También han multiplicado sus fuentes a través de la asistencia técnica internacional y mediante ciudadanos que pertenecen a esferas sociales polarizadas: fundaciones de empresas privadas que se benefician de los procesos del capital global y las redes y discursos sobre el desarrollo “alternativo”.

Sobre estos puntos también es claro que avanzar hacia esa utopía del mundo urbano solo es posible con una fuerte inversión, como lo muestra la tabla 2.

Asimismo, resalta la emergencia de valores deseables, como la “conectividad”, que simbolizan el desarrollo y refuerzan conocimientos sobre el mundo urbano y global, lo que estimula la imagen de un futuro rico, abierto y grandioso: mundo que constituye el punto crucial de todas las transformaciones posibles. Pero, al tiempo que se plantea como un mundo para el desarrollo humano o el bienestar social, entraña un reordenamiento de diferencias y desigualdades, orientadas por la experiencia particular de las “comunidades”, las “organizaciones” y sus relaciones con el Estado.

En ese sentido, los agentes locales que mantienen lazos de afinidad y lealtades políticas con el Estado se unen al proyecto oficial, mientras que otros actores han desarrollado organizaciones opositoras al régimen que negocian un proyecto alternativo. Sin embargo, en su carácter dramático, la política pública genera también nuevas arenas de lucha, no solo en relación con los nuevos escenarios del desarrollo, o sobre las diferencias materiales y simbólicas existentes entre la CRS y la VRS, sino

**Tabla 2**

Comparativo de inversión

<b>Rubros de atención</b>	
Servicios y equipamiento urbano	
Vivienda digna	
Trabajo, empleo e ingreso	
Servicios de Gobierno	
Educación y capacitación	
Salud, nutrición y seguridad alimentaria	
Comunicación y conectividad	
Comercios	
Servicios financieros	
Espacios públicos	
Sustentabilidad ambiental	
Cultura	
Desarrollo institucional municipal y social	
<b>Sin CRS</b>	<b>Con CRS</b>
Costo total del proyecto: 8.500 mdp	Costo total del proyecto: 991,2 mdp
Periodo de ejecución: 17 años	Periodo de ejecución: 3 años
<b>408 casas CRS Juan del Grijalva: 36.720.000,00</b>	
<b>243 casas VRS General Emiliano Zapata: 29.160.000,00</b>	

Fuente: elaboración propia con información de GECH et ál. y diario de campo.

dentro de ellas mismas; al tiempo que refuerza conocimientos en torno a las posibilidades de alcanzar o no el desarrollo deseado.

En ese sentido, la estrategia pública responde a un discurso que, al menos desde el levantamiento zapatista de 1994, se ha venido construyendo en la entidad con la finalidad de definir y explicar la marginación a partir de la situación de pobreza, vulnerabilidad y exclusión social en la entidad; pero también con relación a situaciones

desventajosas que corresponden a ciertos grupos de la población: la dispersión de las localidades rurales, la ruptura del “tejido social” en comunidades zapatistas y la pertenencia a un grupo étnico como signo de la subordinación y de la “deuda histórica” de la nación con Chiapas.

Podría decirse de la política pública aquello que Foucault (2001, p. 72) señala con respecto al discurso del poder que se relaciona con

[...] una especie de ruptura profética. Lo cual hace, también, que este nuevo discurso se aproxime a una serie de formas épicas, míticas o religiosas que, en lugar de referir a la gloria sin manchas ni eclipses del soberano, se consagran, al contrario, a expresar, a formular, la desdicha de los antepasados, los exilios y las servidumbres.

La política pública lleva a una racionalidad técnica que, para ese proyecto, se sustenta en dos conocimientos especializados: uno que asocia la dispersión de los asentamientos humanos con la marginación social; y otro que vincula la marginación con la vulnerabilidad ante los desastres naturales. Por ello, frente a esas “desdichas”, la política pública del Gobierno estatal define la situación de bienestar a partir del acceso a servicios públicos (agua entubada, energía eléctrica y drenaje) y la inserción de la población a los servicios de salud y educación. Este es el nuevo “paradigma”, ruptura profética que ofrece el reino prometido del mundo urbano.

No obstante, los conocimientos y los sentimientos generalizados de antemano sobre el fracaso de la política pública no dejan de sorprender. Se encuentran diversas versiones en las que los cambios promovidos para el desarrollo generarían poco impacto en el bienestar de la población. Dichas percepciones se generan de las relaciones sociohistóricas de las “comunidades” con el Estado y la fuente de financiamiento del “desarrollo social”.

A pesar de que el “desarrollo” parece planearse, o al menos definirse, desde instancias globales inalcanzables, la estructura de la acción pública en lo local sigue la ruta de las tragedias que reproducimos en nuestras vidas cotidianas y de las que encontramos su raigambre en la cultura política nacional: clientelismo, paternalismo, corrupción, ineficiencia, etc. Así, por ejemplo, una diferencia observable en la CRS es que entre las casas medias, en un vértice del pequeño solar, se repite el patrón de homogeneidad impuesto por la política del

Gobierno estatal: su huerto de traspatio. Proyecto de “seguridad alimentaria” que en opinión de algunos “no da”, es decir, resulta poco útil; lo que se constata —al menos parcialmente— con la presencia de doña María, una mujer de aproximadamente sesenta años que, en el zaguán del súper Chiapas, tenía tendidas, sobre el suelo, algunas verduras que transportaba desde Ostuacán para vender en la CRS, o con la queja del burócrata del Cedeco en relación con la indolencia de la población frente a proyectos que “regala el Gobierno”.

También las “socias” de la granja avícola narraban las vicisitudes por las que atravesaba el “proyecto productivo”. Pasaba “lo de siempre”: las dejaban solas en el proceso. La asesoría que se ofrecía a través de la Sedeso terminó de manera intempestiva, pues la dependencia no había pagado los salarios de la técnica. La producción de huevo se “atoraba”, pues en la CRS la gente no compraba el producto y había que llevarlo a Ostuacán, donde los tenderos lo adquirían a peso la unidad. El problema era que a ese precio no se generaba ganancia. Tampoco habían recibido la capacitación y asesoría prometida para la comercialización.

Las socias, que en realidad eran un grupo familiar, ya habían decidido que ante esa situación lo mejor sería vender todo y repartirse el dinero que resultará de esa venta. Ante pregunta expresa, la respuesta fue que eso era más fácil de hacer, pues todo lo había “regalado el Gobierno” y era un proyecto del “fondo perdido”. Así, cada socia tendría su “paguita” rápido y podría hacer lo que quisiera con ese recurso. Por ejemplo, mi interlocutora observó un nicho de mercado: poner una pequeña farmacia en su propia casa. La situación no era muy distinta a otros proyectos productivos de la CRS: “socios” que en realidad correspondían a grupos familiares, asesoría técnica que parecía insuficiente, magras ganancias y resultados que no parecían del todo satisfactorios para los y las “beneficiarias”.

Esta situación refuerza la incredulidad de los líderes del proyecto alternativo, quienes observan que a los habitantes de la CRS “les regalan empresas, pero qué van a hacer con eso, si son campesinos pues”. Desde luego, el desplazamiento necesario resaltaba en el discurso que, por eso, en la VRS se tomaban en cuenta las necesidades de los campesinos y que en el predio en el que actualmente está el campamento, ellos pondrían en marcha “proyectos productivos”.

No obstante, en la VRS la situación no es diferente. Los conflictos que se han generado dentro del campamento tienen que ver con el manejo de los recursos del “fondo perdido”. A pesar de ganar importantes batallas políticas y mediáticas contra el Gobierno y su proyecto de CRS (que ha servido para que la OPEZ dirija el diseño de la VRS), el problema con el “proyecto alternativo” es que el costo de cada casa asciende a 120 mil pesos, mientras que el Gobierno del estado aportaría a un fideicomiso 90 mil pesos por casa para la VRS. No obstante, la interpretación entre algunos habitantes del campamento es que el Gobierno les iba a “regalar” esa cantidad para cada familia; por lo que ya exigen a la organización que les entregue el dinero, del “fondo perdido”, que les dio el Gobierno.

El fondo aportado por el Gobierno del estado cubre la construcción de 182 casas bajo el diseño de la OPEZ, pero los promotores de la VRS confían en que los ahorros generados por usar mano de obra local serán suficientes para concluir las 243 casas y cubrir la necesidad de igual número de familias del campamento. Este evidente problema financiero potencialmente se convertirá en un problema político, pues los promotores también confían en la fuerza de la organización y sus aliados para “dar la lucha” y exigir al Gobierno del estado los recursos que con “justicia” corresponden a esa población que ha “aguantado” el sufrimiento.

Tal como ha sido significado “a ras de suelo” por burócratas, operadores y beneficiarios en general, la aplicación de los recursos federales del llamado “Ramo 28 Desarrollo Social”, son recursos del “fondo perdido”. La CRS, la VRS, las empresas sociales, los proyectos productivos, los proyectos de seguridad alimentaria y el resto de las “ayudas del Gobierno” son financiadas por recursos provenientes del “fondo perdido”. En ese sentido, todo es un regalo, y esa interpretación ha generado un comportamiento en consecuencia: los beneficiarios no asumen una responsabilidad sobre esos proyectos, no se rinden cuentas y no se reembolsa la inversión; además, los operadores de la política pública tienen “manga ancha” y los burócratas los usan para presentar la imagen de ser un buen Gobierno, aquel que sí da dádivas. Estas experiencias ya se constituyen como dispositivos habituales del comportamiento.

Bajo esas consideraciones, parece poco probable el desarrollo de unas ciudadanías altamente participativas que conduzcan a convertir

a la política pública en un modelo exitoso y repetible en otras latitudes del estado y el mundo. ¿Cómo estudiar el desarrollo en este ambiente político y social?, ¿qué derroteros sigue la cultura política nacional en esos espacios locales? Para explicar ese deseo de permanecer, de mantener sus formas de organización, ¿habrá que seguir la genealogía de la cultura regional de los años setenta dentro de la fragua del movimiento campesino? O ¿habrá que encontrar esas explicaciones en los modelos de desarrollo impulsados por el Estado? O ¿habrá que encontrar las explicaciones en los procesos de transformación inducidos por la obra hidroeléctrica en los setenta y ochenta del siglo pasado?

No obstante, también habrá que preguntarse sobre el futuro de estos proyectos. Se puede preguntar si, al igual que ocurre en las grandes urbes del mundo (con la tendencia a la construcción de ciudades dentro de las ciudades, fraccionamientos privados y espacios de exclusión), tanto la CRS como el proyecto alternativo de la VRS marcan un proceso similar al construir ciudades que se convertirán en espacios de exclusión dentro del mundo rural. A través de estos proyectos, los actores policéntricos que los apoyan esbozan una aproximación a la idea de modernidad urbana para la población rural. Pero esto ocurre en un doble movimiento. La segregación y exclusión hacia otros espacios locales y la “conectividad” y comunicación global características de nuestra época.

Aunado a lo anterior, también puede preguntarse si esos proyectos generarán nuevos procesos de gentrificación; es decir, si serán la marca para la transformación y el establecimiento de nuevos procesos y de una nueva elitización residencial. Lo cual, desde luego, contravendría el propósito enunciado en ambos proyectos de solucionar el problema del aislamiento de la población.

Se observa, entonces, que en la CRS la nominación de sus sitios y edificaciones evoca o adelanta las posibilidades de la imbricación de lo rural con la modernidad global, mientras que en la VRS esa nominación conduce a la memoria del pasado. Siguiendo a Kapferer (1988) puede decirse que los actores vinculados al mundo global que apoyan a los actores locales en sus esfuerzos en pro del desarrollo orientan sus expectativas, valores e ideas con base en el futuro, aunque no tienen certeza hacia donde se dirigirán; mientras que los actores locales, en ambos casos, en sus formas de organización social denotan principios de jerarquía y construyen sus ideas, valores y expectativas con base en

el pasado y eso les permite saber hacia donde irán (en particular en su relación con el Estado y los recursos del “fondo perdido”): hacia una política de la desesperanza.

## ETNOGRAFÍA DE LA ACCIÓN PÚBLICA EN EL CAPITALISMO GLOBAL

Al inicio de este artículo señalé el propósito de presentar el registro etnográfico del trabajo de campo realizado en una microrregión cuyos municipios no están dentro de la agenda prioritaria de una política pública, pero en la que, debido a la situación de “emergencia” y “desastre natural”, se han puesto en marcha proyectos de desarrollo. En efecto, como en una etnografía, lo anteriormente expuesto permite identificar diferentes actores y posiciones en relación con una serie de objetos culturales; particularmente la idea de *desarrollo social* y los efectos sobre los paisajes sociales que dichos objetos tienen al materializarse en acciones particulares de esos actores.

Ante la diversidad de actores sociales, políticas, ideas, conocimientos y valores sobre el desarrollo social, asumo el binomio dispersión-marginación y la vulnerabilidad. Una posición de extrañamiento para mantener como eje de la reflexión la pregunta antropológica sobre “la otredad” (Krotz, 2002). En ese sentido, evitando las lecturas absolutas de la realidad social que generan los actores en torno a los proyectos (véase la tabla 1), lo que a su vez se muestra como polarizado, la pregunta que emerge es la siguiente: ¿cómo emprender el estudio antropológico de las políticas públicas contemporáneas que cuentan con las características de complejidad antes descritas?

En ambos casos, el imaginario del desarrollo los conduce a concebir un complejo urbanístico, por ello están construyendo una ciudad que es amable con el ambiente. Los recursos provienen del ramo de *desarrollo social*, cuentan con el apoyo de algunos aliados nacionales e internacionales (de los cuales las organizaciones campesinas locales se nutren de nuevos discursos) y plantean ideas que resultan novedosas en el contexto sobre el progreso que es deseable y posible. Pero la significación de la fuente de financiamiento como “fondo perdido” para los actores locales, mantiene en el horizonte de interpretación la desesperanza de la población frente a las acciones del Gobierno.

Aunque el campo laboral de la antropología se ha ensanchando con la activa participación de antropólogos en consultorías especializadas y en la elaboración de diagnósticos, considero que la labor antropológica con relación a las políticas públicas de ninguna manera se circunscribe al diagnóstico y evaluación de los indicadores de “desarrollo social” (como los presentados en la primera parte de la tabla 2) que se incluyen en el diseño de una política pública. El aporte científico de la antropología debe avanzar en otra dirección.

Por principio, considero a la cultura como elemento central de una estrategia de investigación antropológica de la acción pública. Esta preocupación se inscribe en intereses de mayor alcance para posicionar a los factores culturales como elementos explicativos de los resultados de las políticas públicas, que, eficaces o no, de cualquier manera influyen en cambios para las formas de vida, concepciones culturales y la organización social de los grupos sociales catalogados como depauperados, marginales, vulnerables, etc.

El concepto de *acción pública*, proveniente de la ciencia política e introducido a la discusión en México por Cabrero (2005), se plantea como una prolongación de las teorías de la acción social y alude, justamente, a la necesidad de atender a la multiplicidad de actores (no exclusivamente gubernamentales) que participan en la definición y ejecución de políticas públicas. Sin embargo, en otro trabajo (Rodríguez, 2010) señalé que la estrategia metodológica de Cabrero resulta reduccionista. Cierra la visión a la “acción pública intensa”, entendida como el conjunto de actores que se suman a un proyecto común y que son visibles en el “mecanismo de coordinación” del Gobierno local, es decir, las reuniones del cabildo.

Por ello, considero que es necesario reformular el concepto de *acción pública* con base en una alternativa analítica construida a partir la antropología política, y considerar a la “acción pública intensa” como una prolongación de las teorías de la agencia social, siguiendo los lineamientos establecidos por Anthony Giddens y Margaret Archer. De igual manera, el análisis debe ser simétrico: no debe basarse solo en aquellos actores que se suman a un proyecto de desarrollo común en asociación con el Gobierno local, sino también en aquellos agentes y proyectos que se oponen a este; y su examen, en ambos casos, va

más allá de los espacios institucionales formales (el cabildo y ayuntamiento) para incluir lo que Wolf llamó los “espacios intersticiales” del sistema.

Lo anterior sin dejar de observar que en las políticas públicas, como la Agenda ONU-Chiapas, esos agentes se encuentran en un complejo mundo global —es decir, pertenecen a las “redes de activismo trasnacional” (Keck y Sikkink, 1998)—, y que los proyectos que se ponen en marcha no solo afectan la vida local, sino que además cumplen, o pretenden cumplir, con los lineamientos de concepciones sobre derechos universales, modelos de políticas pública y convenios de carácter global.

Este último aspecto ha generado lo que Appadurai (1996) denomina “políticas públicas en diáspora”. Por ello, considero que el modelo de Appadurai para realizar la etnografía del mundo global es de utilidad para enriquecer mi modelo de análisis antropológico de la acción pública, partiendo de la documentación de permanencias y transformaciones de los paisajes sociales (el paisaje étnico, el paisaje financiero, el paisaje mediático, el paisaje tecnológico y el paisaje ideológico) que son resultado de la aplicación de programas y proyectos de esas políticas en diáspora.

Esta aproximación conceptual explica por qué coincido con Lins (2007) en la necesidad de discutir la modernidad-desarrollo como una ideología-utopía cuya pretensión universalista es problemática. Por ello, para explicar los diversos resultados de las políticas públicas contemporáneas, resulta necesario identificar la transformación de los paisajes sociales —como características del campo de poder—, los sistemas de creencias y las múltiples interpretaciones que de ellas se hacen en contextos locales.

Es en ese sentido en el que considero a la antropología de la acción pública como el análisis en el cual defino a la política pública contemporánea como un *objeto cultural*, el cual crea, en palabras de Varela (2005, p. 166):

Esferas públicas en diáspora; de códigos cambiantes e históricamente contingentes, en gran medida negociados que implican relaciones de poder entre diversos agentes locales y globales, vertebrados y celulares, que modifican los paisajes sociales a través de los cuales se refuerzan o disputan modelos de regulación e imaginarios colectivos.

Dicho de otro modo, estas políticas públicas y las acciones asociadas a ellas —en cuanto factores culturales—, siguiendo la definición de Varela (2005), transmiten conocimientos e información, portan valoraciones, suscitan emociones y sentimientos y expresan ilusiones y utopías.

Por ello, desde mi perspectiva, las políticas públicas contemporáneas pueden ser analizadas desde la antropología como objetos culturales. Y, en cuanto tales, el aporte científico de la indagación antropológica se encuentra en la búsqueda de explicaciones sobre por qué esos objetos culturales generan una “acción pública intensa”, ya sea a favor de un proyecto, ya sea en su contra; sea siguiendo o construyendo un discurso de la “oficialidad”, sea en los llamados proyectos alternativos siguiendo y construyendo un discurso de la “alternidad”.

Por lo anterior, una antropología preocupada por el análisis de las políticas públicas contemporáneas debe partir de la consideración de que esas políticas indican el estado actual de desarrollo del capitalismo global. Por lo tanto, antes que centrarse en una población culturalmente específica, en un lugar y en un momento determinados —tal como lo hace la etnografía clásica, que parte de la presuposición de la continuidad y homogeneidad cultural—, se debe ocupar de los procesos de formación de conocimientos, ideas, imaginarios, sentimientos y valoraciones de los agentes que definen, aplican y son beneficiarios de las ideas y las prácticas del desarrollo.

Sin embargo, dichas ideas, sentimientos y valoraciones no se producen en el vacío, se generan a partir de un contexto sociopolítico e histórico relevante. Y la idea de *campo social*, tal como es definida por Roseberry (1994, 1998) —que incluye las ideas de *hegemonía* y *elaciones de poder*— es de utilidad para documentar etnográficamente los procesos de formación de esos factores culturales. En ese sentido, la práctica etnográfica que se propone tiene el desafío de superar las visiones clásicas de la cultura como unidades homogéneas y aisladas y presentarlas como unidades discretas, contradictorias y relacionales. Al mismo tiempo, enfrenta el reto de dejar las imágenes del Estado y del mercado como fuerzas autónomas y externas que están influyendo desde afuera en las comunidades.

En ese sentido, tal como ya lo previenen Ferguson (1990) y Escobar (1995), la etnografía de las políticas del desarrollo tendrá que hacer una

distinción entre las intenciones de quienes trabajan en la industria del desarrollo y los efectos de ese trabajo. Asimismo, es necesario saber quiénes son los beneficiarios finales de esas empresas: además de observar los ejercicios de resistencia y transgresión debemos insertarlos en la trama de las relaciones de poder.

#### CONSIDERACIONES FINALES

La etnografía presentada en este artículo es un punto de partida, la base empírica, que hace emergir las inquietudes para una investigación antropológica sobre los factores culturales como elementos explicativos de la generación de una acción pública intensa en torno a una política pública. Resulta claro que lo hasta aquí expuesto permite identificar sendas de investigación sobre las cuales habrá que realizar una documentación acuciosa y relacionarlas con los otros temas. Por ejemplo, sobre el papel de las fundaciones filantrópicas en el desarrollo de las políticas públicas y su impacto como sector ante el retiro del Estado. También sobre la transformación de conocimientos e imaginarios de los pobladores de las nuevas ciudades, pero en el contexto de procesos de reasentamientos, reubicaciones y desplazamientos forzados y dirigidos por el Estado. A la vez, es necesario profundizar en las prácticas de resistencia comunitaria, los cambios en las prácticas e imaginarios con el tiempo y la tensión económica gasto-inversión. Pero considero de mayor importancia el análisis de las tensiones Estado-ciudadanía en medio de una historia de asistencialismo, que generan disposiciones habituales del comportamiento que bloquean los esfuerzos por generar una ciudadanía participativa.

La propuesta teórico-metodológica pretende ser una respuesta a las múltiples preguntas que se fueron planteando a lo largo del documento y, por ello, difiere claramente de los presupuestos de la corriente hegemónica en el estudio de las políticas públicas. El análisis de políticas públicas, considero, está indisolublemente vinculado al análisis de las relaciones de poder y de procesos sociohistóricos más amplios en los cuales la comprensión de los factores culturales son determinantes para identificar las arenas en la que se definen los estudios sobre la acción pública.

En suma, esta exploración inicial de la CRS-NJG y de la VRS-GEZ me llevan a plantear como parte de la antropología de la acción pública:

1) los efectos culturales que tienen las actividades de esa multiplicidad de agentes de diferentes escalas y esferas; 2) los efectos regionales que tiene la presencia misma de esos proyectos de desarrollo en el sistema de cultura y poder local y regional; y 3) sobre las diferencias y concepciones culturales que dichos agentes introducen con relación a otras políticas públicas, el desarrollo y el mundo contemporáneo.

Tal como lo señalé en la introducción, la etnografía me ayuda a presentar temas abiertos como problemas de estudio en torno a una política pública. Como antropólogo, considero que, antes de interesarnos por las normas de la acción colectiva que garantizarán la eficiencia de la política pública, debemos interesarnos justamente por las condiciones culturales y el mundo de sentidos en los que se genera la legitimación para la aplicación y repetición de ciertos modelos, pero también para su contestación y resistencia.

Así, dejaremos de lado la impresión de vivir experiencias y modelos preestructurados y codificados, para adentrarnos en el problema antropológico de las condiciones en las que opera un tipo de acción pública que exige el análisis de redes de conexiones y de sentidos con vínculos complejos entre el mundo global y los procesos históricos locales.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Appadurai, A. (1996). *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis and London: University of Minnesota Press.
- Bonfil, G. (1982). Etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización. En F. Rojas, *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio*. San José, Costa Rica: Flacso.
- Bravo, S. (2008, agosto). La garra del capitalismo en los desastres naturales. *Rebeldía*, 61, 21-26.
- Cabrero, E. (2005). *Acción pública y desarrollo local*. México D. F.: FCE.
- Da Matta, R. (2002). *Carnavales, malandros y héroes. Hacia una sociología del dilema brasileño*. México D. F.: FCE.
- Dumont, L. (1970). *Homo Hierarchicus. The Caste System and Its Implications*. Chicago: University Chicago Press.
- Escobar, A. (1995). *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.

- Expok (2010). Ciudades rurales sustentables, modelo adecuado para Haití. En *Expok News, Información y noticias de responsabilidad social*. Coyoacán, México D. F., 25 de febrero del 2010. Consultado el 12 de junio del 2010 en [www.expoknews.com/2010/02/25/](http://www.expoknews.com/2010/02/25/ciudades-rurales-sustentables-modelo-adecuado-para-haiti/#more-25595) ciudades-rurales-sustentables-modelo-adecuado-para-haiti/#more-25595
- Ferguson, J. (1990). *The Anti-Politics Machine. "Development", Depoliticization and Bureaucratic Power in Lesotho*. New York: Cambridge University Press.
- Foucault, M. (2003). *Hay que defender la sociedad: curso del Collège de France (1975-1976)*. Madrid: Ediciones Akal.
- Gobierno del Estado de Chiapas (GECH). (2006). *Plan estatal de desarrollo Chiapas Solidario 2007-2012*.
- Gobierno del Estado de Chiapas (GECH). (2008). *Carta geográfica estatal*.
- Gobierno del Estado de Chiapas (GECH), Fundación Azteca, Gobierno Federal. (s. f.). *Programa Ciudades Rurales de Chiapas*. Consultado el 25 de mayo del 2010 en [www.ciudadesrurales.chiapas.gob.mx/](http://www.ciudadesrurales.chiapas.gob.mx/)
- Gutiérrez, O. (2007, noviembre). Se desgaja cerro en Chiapas; sepulta más de 100 casas. *El Universal*, México D. F. Consultado el 1 de junio del 2010 en [www.eluniversal.com.mx/notas/459387.html](http://www.eluniversal.com.mx/notas/459387.html)
- Instituto Nacional de Geografía, Estadística e Informática (Inegi). (1997). *División territorial del Estado de Chiapas de 1810 a 1995*. Aguascalientes: Inegi.
- Instituto Nacional de Geografía, Estadística e Informática (Inegi). (2005). *Marco Geoestadístico Nacional* (vol. 3, 2). Aguascalientes: Inegi.
- Instituto para el Federalismo y el Desarrollo Municipal (Inafed). (2000). *Los municipios del Estado de Chiapas*. México D. F.
- Kapferer, B. (1988). *Legends of the People. Myths of State*. Washington and London: Smithsonian Institution Press.
- Keck, M. E. y Sikkink, K. (1998). *Activists beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics*. Ithaca: Cornell University Press.
- Krotz, E. (2002). *La otredad cultural entre utopía y ciencia: un estudio sobre el origen, desarrollo y la orientación de la antropología*. México D. F.: FCE, Universidad Autónoma Metropolitana.
- Lins, G. (2007). Poder, redes e ideología en el campo del desarrollo. *Tabula rasa*, 6, 173-193.
- Periódico Oficial del Estado de Chiapas (POECH). (2008, junio 5, tomo 3, n.º 097). Declaratoria de emergencia respecto a la zona de riesgo de Juan de Grijalva.

- Periódico Oficial del Estado de Chiapas. (2009a, julio 24, tomo 3, n.º 177). Decreto n.º 268. Minuta de proyecto por el que se adicionen diversas disposiciones de la Constitución Política del estado de Chiapas.
- Periódico Oficial del Estado de Chiapas. (2009b, julio 24, tomo 3, n.º 177). Decreto n.º 269. Por el que se crea la Ciudad Rural Sustentable denominada Nuevo Juan del Grijalva.
- Ranaboldo, C. y Schejtman A. (eds.) (2009). *El valor del patrimonio cultural. Territorios rurales, experiencias y proyecciones latinoamericanas*. Lima: Rimisp-IEP.
- Rodríguez, L. (2010). *Acción pública y pluralismo en Chiapas. Un acercamiento socioantropológico*. San Cristóbal de Las Casas: PROIIMSE-IIA, El Colegio Mexiquense A. C., Mimeo.
- Roseberry, W. (1994). Hegemony and the Language of Contention. En G. M. Joseph y D. Nugent, *Everyday Forms of State Formations. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*. Durham: Duke University Press.
- Roseberry, W. (1998). Cuestiones agrarias y campos sociales. En S. Zendejas y P. de Vries (eds.), *Las disputas por el México rural* (vol. 1, pp. 73-97). Zamora: El Colegio de Michoacán A. C.
- Sacco, V. (2007). La valorización de la identidad cultural como base del desarrollo rural: el caso de la calabria Grecánica y el festival Paleariza. *Revista Opera*, 007 (7), 213-223.
- Semanario Proceso. (1978, mayo 8, n.º 0079). El castigo “acción de justicia”: Echeverría Z.
- Van Kessel, J. (2001). Se busca: un dios para un desarrollo con identidad. *Revista de Ciencias Sociales*, 11, 84-98.
- Varela, R. (2005). *Cultura y poder. Una visión antropológica para el análisis de la cultura política*. México D. F.: Anthropos, UAM-I.



**¿CAPITALISMO 2.0?  
ETNOGRAFÍA DE UNA EMPRESA DEL MUNDO DIGITAL\***

*Capitalism 2.0? Ethnography of a Digital Company*

LUIS REYGADAS ROBLES GIL \*\*

Universidad Autónoma Metropolitana · México

\* Esta investigación se inició durante una estancia sabática apoyada por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Méjico) y se continuó dentro del proyecto “Prácticas culturales emergentes en el nuevo Madrid” (cso2009-10780, Ministerio de Ciencia e Innovación de España).

\*\* lreygadas@yahoo.com.mx

Artículo de investigación recibido: 30 de mayo del 2010 · aprobado: 15 de octubre del 2010

## RESUMEN

DNX Group es una empresa española especializada en *usabilidad* y diseño de dispositivos digitales (páginas web, teléfonos celulares y cajeros automáticos) que ha tratado de crear un entorno laboral más equitativo y horizontal que el existente en empresas capitalistas “típicas”. Mediante una aproximación etnográfica, en el artículo se analiza la experiencia de DNX Group. Conforme a lo anterior, se discuten las transformaciones en los procesos de trabajo y en las relaciones de poder en esta organización, así como sus logros y las tensiones que ha enfrentado. También, se discute la afirmación de los directores de DNX según la cual en algunos nichos de la economía de la información está surgiendo un capitalismo diferente, más participativo, igualitario y humano, un *capitalismo 2.0*, que no busca únicamente maximizar las ganancias.

**Palabras clave:** *capitalismo, capitalismo justo, democracia económica, nuevos modelos de producción, sistemas de gerencia, trabajo digno.*

## ABSTRACT

On the basis of an ethnographic approach, this article analyzes the experiences of DNX Group, a Spanish firm specialized in usability and design of digital artifacts (web pages, cell phones, and ATMs). DNX has attempted to create an innovative, more creative, more horizontal, and more egalitarian working milieu than that of the typical capitalist firm. In this context, the article discusses the recent transformations in work processes and power relationships within the organization, as well as its achievements and the conflicts it has faced. Finally, the article discusses the statement made by DNX managers, according to which, in some niches of the economy, a new, more egalitarian, participative, and humane capitalism, known as Capitalism 2.0, is emerging, whose objective goes beyond that of maximizing profits.

**Keywords:** *capitalism, economic democracy, management systems, decent work, fair capitalism, new production models.*

## CAPITALISMO 2.0, ¿ILUSIÓN O REALIDAD?

*Una cosa que puso en el blog, me lo puso una persona como capitalismo 2.0 [...]. Bueno, si el capitalismo es un mercado, efectivamente es un mercado donde tienes más en cuenta a las personas. Y yo creo que es eso, es ese tipo de compañía que va a venir. No necesitas los medios de producción, no necesitas nadie que te provea una infraestructura de producción, porque cualquier persona de aquí, en su casa con un ordenador hace lo que está haciendo aquí. A mí no me necesitan, como empresario no me necesitan para nada, necesitan que les traiga trabajo para que ellos lo hagan. Esa lógica se ha roto, yo no soy el proveedor de los medios, que es lo que era la figura del empresario capitalista.*

*Yo soy, no sé lo que soy, o sea que es un poco esto lo que estamos buscando, soy una persona que puedo generar un entorno en el que todos trabajemos mejor, pero abiertamente ellos se pueden ir y yo me puedo ir también; pero [...] tiene que ser una relación mucho más de voluntad, no de necesidad. Aquí no, yo por ser cliente los necesito más a ellos que ellos a mí, pues entonces tenemos que conseguir ese punto de acuerdo en común, qué voluntad tenemos conjunta para hacer que algo pase. El tipo de empresa que viene para mí es ese: grupos de personas unidas por una visión común de algo y que se ponen a trabajar juntas, se ponen de acuerdo para trabajar juntas y repartir el valor que generen, y no sé si se llama capitalismo humano, no tengo ni idea de cómo se llama.*

HUMBERTO MATAS, socio director de DNX Group

Este artículo realiza una etnografía de la empresa española DNX Group, una compañía que pretende ser distinta, que se autodefine, como señala uno de sus fundadores, como una empresa del *capitalismo 2.0*, en la que las relaciones de producción no estarían determinadas por la concentración de la propiedad de los medios de

producción en manos de los empresarios<sup>1</sup>. En sus palabras, en esta empresa “la máxima prioridad no es maximizar las ganancias de los accionistas”, el vínculo entre los trabajadores y la empresa “tiene que ser una relación mucho más de voluntad, no de necesidad”, que considera que “una estrategia cooperativa es la más ética”, que se organiza “más como se coordinan los bancos de peces, o las manadas de pájaros, que como se coordinan los ejércitos, y que (sic) todos compartamos los frutos de esa actividad” y que se concibió como un espacio en el que “primáramos nuestra calidad de vida, nuestros horarios, el poder hacer otras cosas, por encima de ganar dinero”<sup>2</sup>.

En el discurso, DNX se encuentra muy lejos del arquetipo de la empresa capitalista típica, orientada hacia el aumento de las ganancias, con una separación nítida entre empresarios y trabajadores asalariados y con una organización del trabajo jerárquica y despótica. ¿Este capitalismo 2.0 es una realidad o una ilusión?, ¿verdaderamente se han transformado las relaciones de trabajo y se trata de buenas intenciones o solo es una estrategia de imagen? Y en caso de que haya una transformación efectiva, ¿cuáles son sus alcances, sus limitaciones, sus riesgos y sus dilemas? Este artículo se inscribe en una discusión más amplia sobre las transformaciones contemporáneas de las empresas capitalistas. En los últimos lustros han surgido, en diferentes países, empresas que, en la práctica o en el discurso, se diferencian del capitalismo manchesteriano<sup>3</sup>, ya sea porque apelan a la responsabilidad social corporativa (Scherer y Palazzo, 2007; Sullivan, 2003; Utting, 2005; Zadek, 2004), porque pretenden desarrollar modelos de gestión más horizontales y cooperativos (Girard, 2009; Hamel, 2007; Reischl, 2008)

1 Se realizaron 37 entrevistas entre noviembre del 2008 y febrero del 2009, una con cada una de las personas que trabajaban en DNX en ese momento. Salvo que se indique lo contrario, se identificarán las entrevistas por número, sin mencionar ni el nombre ni el puesto de la persona entrevistada para proteger su anonimato.

2 Entrevistas 4, 7 y 28.

3 Se llama capitalismo “manchesteriano” al que se desarrolló en Manchester y en otras ciudades industriales inglesas durante la revolución industrial. Se caracterizó por altas tasas de explotación, jornadas de trabajo largas e intensas, salarios bajos, malas condiciones de trabajo y autoritarismo. Son ampliamente conocidas las descripciones de ese capitalismo realizadas por Marx en *El capital* (1867) y por Engels en *La situación de la clase obrera en Inglaterra* (1845).

o porque buscan crear comunidades de innovación y circulación de conocimientos (Benkler, 2006; Tapscott y Williams, 2009).

Esta discusión ha tenido dos serias limitaciones. Por un lado, casi siempre se ha quedado en un plano ideológico/normativo, sin estudiar casos concretos o analizándolos solo a partir de fuentes secundarias. Por otro, las más de las veces se ha quedado encerrada en esquemas dicotómicos que, o bien hacen una apología de estas nuevas experiencias empresariales, presentándolas como la panacea, o hacen una crítica absoluta de ellas, sin reconocerles ninguna diferencia con respecto a las empresas tradicionales. En este sentido, la exploración etnográfica de un caso específico puede ayudar a transitar de la discusión meramente normativa (¿cómo deberían ser las empresas en la época contemporánea?) hacia un debate inscrito en un plano histórico-antropológico (¿cómo son las empresas realmente existentes en la economía del conocimiento?). Además, puede permitir estudiar la diversidad, los matices y las características específicas de este tipo de organizaciones, en lugar de simplemente idealizarlas o descalificarlas. El propósito aquí es contribuir al análisis no esencialista del capitalismo. Algunos autores lo critican y otros lo defienden, pero con frecuencia comparten una visión estereotipada de este sistema económico, como dotado de una matriz esencial inmutable que se reproduciría sin cambios significativos durante siglos. Este texto busca alejarse de los estereotipos para dar paso a la indagación de la diversidad del capitalismo y de las transformaciones que experimenta en distintos contextos socioculturales. Para ello, ha sido útil tomar como punto de partida la noción de *capitalismo 2.0*, utilizada por algunas personas de la empresa DNX. Considero esta noción como un *concepto nativo* (Peirano, 1995) que no sustituye el análisis del investigador, pero que ayuda a descubrir aspectos de la realidad no previstos por él y que, al ser contrastado con otros conceptos, permite construir nuevas teorías.

La noción de *capitalismo 2.0* me permitió adentrarme en las visiones del mundo, las aspiraciones y las expectativas de algunos de los directores y trabajadores de DNX, que intentan construir un ambiente de trabajo más relajado, humano y horizontal que el que ha predominado en la mayoría de las empresas. Tomarse en serio ese concepto nativo no implica compartir la idea de que existen dos tipos básicos de capitalismo, una versión 1.0 (tradicional, jerárquica, explotadora)

y otra versión 2.0 (innovadora, horizontal, equitativa). No existe un tipo único de capitalismo (tampoco dos o tres), sino una enorme variedad que es necesario explorar. Más que de un sistema inmutable, se trata de una configuración estructural de larga duración, que adquiere características particulares relacionadas con los distintos arreglos institucionales, culturas, estructuras sociales y sistemas políticos en los que se encuentra incrustado y que, al igual que estos, experimenta cambios a lo largo de su historia.

#### UNA EMPRESA ICONOCLASTA

La empresa DNX Group ocupa dos pisos de un edificio en el centro de Madrid, en la calle Princesa. Desde que uno entra surge la sensación de haber llegado a un lugar de trabajo original, con tonos lúdicos. Junto a la recepción hay una salita con paredes de vidrio, en una de las cuales se lee:

—¡Cuarenta y dos! —exclamó Loonquawl— ¡es eso todo lo que tienes que mostrar tras siete millones y medio de años de trabajo?  
 —Lo he comprobado muy minuciosamente —dijo el ordenador— y esa es casi definitivamente la respuesta. Creo que el problema, para ser honestos, es que no habéis sabido nunca cuál era la pregunta.<sup>4</sup>

En otras partes de la oficina, en paredes de vidrio, en los muros, en columnas o en los techos, están escritas frases como “promueve ideas alocadas”, “en aquel momento parecía una buena idea”, “diferencia entre contenido y proceso”, “¡relájate y pásalo bien!”. También hay una mesa de ping-pong (que se utiliza como mesa de reuniones) y una puerta de garaje en un cuarto piso que pretende ser una metáfora del carácter innovador de la empresa<sup>5</sup>. Este tipo de diseño lúdico se complementa con dos enormes mesas de trabajo, alrededor de las cuales laboran, cada quien con su ordenador, la mayoría de los empleados de

<sup>4</sup> Este diálogo fue tomado de la saga de ciencia ficción *The Hitchhiker's Guide to the Galaxy*, de Douglas Adams (1979).

<sup>5</sup> En España se suele decir que los españoles no son innovadores porque las casas no tienen *garages* en los que los niños puedan inventar cosas, mientras que en los Estados Unidos cuando un niño da mucha lata lo mandan al *garage* y ahí puede “inventar” muchas cosas.

DNX. Con este diseño interior, DNX buscó dar un sello específico a su espacio de trabajo, que escapara de la uniformidad que suele predominar en las oficinas. Varias personas de DNX hablaron con entusiasmo de las características de la oficina.

La persona de la entrevista 14 refiere:

Me llegó una impresión, porque sí que es una oficina, pero al mismo tiempo hay como detalles más cercanos. Como está distribuido el espacio también... Me sorprendió que hubiese una sala arriba de innovación, que daban cursos, [...] o el refectorio<sup>6</sup> de gente que hablaba de temas; eso no me lo esperaba, la verdad.

En la entrevista 16:

Me llamó mucho la atención... No sé, es una oficina diferente, no es una oficina con cubículos, todos trabajando callados, sino que hay paredes llenas de *post-it*, todo lleno. Al menos en las que yo he trabajado, son mucho más serias, más rígidas; y unas vez que trabajas aquí te das cuenta de que, pues de que es diferente, ¿no?, que hay cosas diferentes y que dejan mucha libertad, muy creativo, y no sé.

En la entrevista 19, por otra parte:

El primer impacto es como: “qué bonita la oficina que es distinta”, cálida, no sé... Se notaba que intentaban hacer algo distinto, y que a la vez estuvieras como, en un ambiente, en un ambiente agradable, muy acogedor.

En la entrevista 21, finalmente:

El lugar, superbonito. Era como llegar y: “oh, qué guapo esto, ¿no?”. Demasiado para mí. Y la gente que es simpática, también. Todo muy bien organizado, con sus salitas, sus mesitas, todo en orden perfecto.

---

<sup>6</sup> En DNX le llaman “refectorios” a las sesiones que organizan los viernes a mediodía con todo el personal, en las que se ofrece comida y una persona de la empresa, o de fuera de ella, da una charla sobre algún tema relacionado con su trabajo (nuevas tecnologías, metodologías de investigación, redes sociales en internet, etc.).

La empresa DNX fue formada en 2001, con el nombre de DNEXTEP<sup>7</sup>, por dos jóvenes: Joaquín Girao, de 31 años, y Humberto Matas, de 30 años. Su origen está marcado por las experiencias que sus fundadores vivieron durante el *boom* de los negocios relacionados con internet, a finales del siglo pasado, y por el posterior colapso de la burbuja de internet. En 1996, ellos dos entraron a trabajar a la empresa Technoland, dirigida por jóvenes de menos de 30 años, dedicada al diseño de páginas web y a proporcionar otros servicios en el creciente mundo de internet. En ese momento, Technoland solo contrataba a una veintena de empleados, pero creció exponencialmente y tres años después ya tenía más de 600 empleados y contaba con sucursales en varios países. Pero, al reventar la burbuja de internet, la caída fue estrepitosa y la empresa quebró. A partir de esa experiencia, Joaquín y Humberto concluyeron que el siguiente paso era seguir en el mismo ramo (diseño de interfaces web, diseño de teléfonos celulares), pero centrándose en la *usabilidad* de estos dispositivos digitales, es decir, en configurarlos de manera que correspondieran a las características, necesidades y expectativas de las personas que los utilizaban. Además, no querían repetir la historia de una empresa que creciera desmesuradamente y se volviera incontrolable. Se propusieron crear una empresa de unas cuantas decenas de personas, en la que la vida laboral fuera agradable. Joaquín Girao explica:

Teníamos una idea en la cabeza que era: queremos dedicarnos a lo que hacemos con el cariño necesario, dedicándole tiempo mental; no queremos que de repente se nos descontrolé por un crecimiento exagerado, se nos descontrolé la compañía o no sepamos qué estamos haciendo. Entonces eso yo lo contaba como un nivel de la compañía: treinta personas que facturen dos millones de euros y que me permita vivir bien y [...] tener controlado el tipo de cosas, el tipo de proyectos que queremos hacer.

Con esta idea, consiguieron un socio inversor que puso el capital necesario para comenzar la empresa, con unas cuantas personas, brindando a otras empresas servicios de consultoría para diseñar diversos dispositivos digitales (páginas web, teléfonos celulares, cajeros automáticos). Para esto, requerían investigadores que pudieran estudiar la

---

<sup>7</sup> Del inglés *the next step* ('el siguiente paso').

experiencia de los usuarios de estos dispositivos. Fue así como en 2003 cambió de nombre a DNX Group y se incorporó Maritza Guaderrama, doctora en sociología con amplia experiencia en la investigación sobre usuarios de nuevas tecnologías (quien, entre otras cosas, fue la primera en realizar en España *focus groups* en línea). Fue así como quedó conformado el trío de socios/directores que dio forma a DNX y que lo condujo durante sus primeros años: Joaquín Girao, con experiencia administrativa y amplios contactos en el mundo empresarial; Humberto Matas, con experiencia en el diseño digital y con visión innovadora hacia la búsqueda de nuevos modelos de servicio y nuevas formas de organización empresarial; y Maritza Guaderrama, con experiencia en la investigación social de la experiencia de los usuarios de los dispositivos digitales. En años posteriores se incorporaron otros dos socios directores: César Astudillo y Daniel Yuste, quienes, a partir del 2007, se responsabilizaron de las áreas de consultoría y comercialización, respectivamente.

La apuesta por la usabilidad, que en aquel entonces era poco explorada, fue fructífera y DNX comenzó a tener buenos resultados, a crecer y a atraer nuevos clientes y proyectos. De modo que hacia 2008 ya había alcanzado el tamaño máximo que habían proyectado: en ese año ya trabajan en la empresa 37 personas y facturaron 2.600.000 euros. Para entonces, tenían entre sus clientes a muchas de las empresas más importantes de España (Telefónica, BBVA, Banco Santander, Terra, Endesa, El País, Grupo Planeta, NH Hoteles, etc.), lo mismo que a muchas transnacionales que operan en el país ibérico (Microsoft, Nokia, Sony, MySpace, Coca-Cola, Heineken, Vodafone, etc.).

La otra apuesta de DNX fue crear una compañía con buenas relaciones entre las personas que laboraran en ella (entrevista 28):

Un espacio de trabajo donde nos quedáramos cómodos, donde podíamos estar con gente que se desarrolle personalmente, [donde] podíamos entrar por las mañanas a trabajar y mirar a la cara a todo el mundo, [donde] no te dé vergüenza que hayas hecho algo que no sea bueno para los demás.

Esta apuesta, más difícil de evaluar, al parecer también arrojó buenos resultados, ya que fue posible entrevistar a todas las personas que trabajan en DNX y todas ellas hicieron comentarios muy positivos

sobre la empresa, en especial sobre el ambiente de trabajo que prevalece en ella. A continuación presento algunos testimonios al respecto.

En la entrevista 8:

Intentar que la gente esté muy a gusto con lo que hace y que esté como siempre sorprendida de las cosas que puede hacer [...]; nosotros lo que intentamos es que la gente esté muy a gusto en su sitio, solucionándole los problemas para que haya una relación fraternal entre todos y el trabajo no les agobie, no se lo tengan que llevar a la casa, no les cree problemas.

El décimo entrevistado:

Ellos me dieron la facilidad de decir: "oye, ¿quéquieres hacer más?, dinos qué pretendes hacer con tu vida". Y yo siento que estoy a gusto. Es una compañía que a mí me invita a seguir aquí dentro en lo posible: es que convivo con gente que sabe mejor, aprendo. Sí que me gusta el ambiente. Hay muchas cosas chulas aquí, con las personas es muy agradable y los perfiles de las gentes con muchas habilidades, muy creativas, pues decidí quedarme.

En la entrevista 14:

Yo tuve dos entrevistas, y la verdad que las dos fueron entrevistas que realmente se diferenciaban del resto de las entrevistas [a las] que yo había ido, porque donde yo había ido era más una conversación formal, de que la entrevistadora me realizaba unas preguntas y yo respondía. Y aquí era pues un poco más flipar. Y luego también me enseñaron cómo era la oficina, dónde estaba todo. No solo yo tenía que dar, sino que también ellos me decían un poco cómo era la oficina y qué es lo que me iban a dar.

En la entrevista 15, por otra parte:

Desde que yo estoy aquí, creo que solo se han ido, así de *motu proprio* [...], un par de personas; y el resto de gente, todos los que están aquí desde que yo entré, siguen aquí. Entonces, no sé, yo creo que la gente está muy a gusto en esta empresa, no sé, es mi sensación.

En la entrevista 17:

Yo me siento muy cuidada en DNX. Me siento [...] con esa libertad de cualquier cosa buena o mala hablarla con mi mentor, o cualquier inquietud que se preocupan por la información, cualquier inquietud también puedo [...]. Y que me tiran a la piscina, que me hacen meter la pata y que meter la pata no quiere decir que te vayan a echar mañana. [...] estás en un trabajo de muy buena calidad. Estoy enamorada de Madrid y de DNX.

En la entrevista 21, agrega:

Lo que [lo] hace agradable aquí, es que te dejan, te dan tanta libertad para eso que es lanzar hasta dónde puedes llegar [...]; te puedes quedar todo el día charlando con tu compañero de lo que sea. Te dan tanta libertad que sabes, no, como no pasarte.

En la entrevista 27, por último:

Veo que hay interés por la gente, por el equipo humano, de dar más propuestas, de que tú puedas decir lo que sea; quiero decir, si túquieres algo, lo puedes decir, te lo concederán o no lo conseguirás, pero te escuchan, hablan contigo. Además, es que yo venía absolutamente de otro lado, [en] la empresa [de la] que yo venía antes era: el nombre te aparecía en la nómina y ya estás.

Los relatos de las personas que trabajan en DNX muestran que se sienten muy a gusto en la empresa y que valoran el ambiente de comunicación y autonomía que prevalece en ella. Pero, más allá de esta sensación de satisfacción, ¿qué tan diferente es esta empresa madrileña de una empresa capitalista “típica”? En lo que sigue trataré de responder a esa pregunta atendiendo a dos aspectos de las relaciones de trabajo: a) la dimensión económico-social (propiedad, distribución de las ganancias y las cargas y salarios); b) la dimensión de las relaciones de poder (ejercicio de la autoridad, cooperación, toma de decisiones, niveles de verticalidad y horizontalidad)<sup>8</sup>.

---

8 Otro aspecto interesante para evaluar es la dimensión cultural, para indagar en qué medida el trabajo cotidiano en la empresa es enajenador o liberador, rutinario o enriquecedor. A este respecto, el trabajo de campo arrojó información interesante que, por razones de espacio, no es analizada en este texto.

## ¿QUÉ TAN IGUALITARIA ES DNX? GANANCIAS, SALARIOS Y PROPIEDAD

Una de las características distintivas de las empresas capitalistas “clásicas” es la separación tajante entre dos clases sociales: por un lado, los capitalistas, dueños de los medios de producción, que no realizan trabajo directo, y, por el otro, los trabajadores que solo poseen su fuerza de trabajo, la cual venden a cambio de un salario. La asimetría entre estas dos clases, en términos de poder y propiedad, hace posible que los capitalistas exploten a los trabajadores, al quedarse con la plusvalía generada por estos (Marx, 1974). Si bien en cada empresa concreta existen muy diversas categorías laborales, incluidos diversos grupos intermedios (gerentes no propietarios, profesionales, trabajadores altamente calificados, supervisores, etc.), en general en las empresas capitalistas medianas y grandes pueden distinguirse con claridad las dos clases mencionadas, así como los procesos de explotación y apropiación de la plusvalía que se desarrollan en ellas. ¿Ocurre esto en DNX? ¿Se pueden distinguir claramente esas dos clases en una empresa en la que la inmensa mayoría de las personas realiza un trabajo intelectual? ¿Existe allí la explotación del trabajo? Como se verá, la respuesta no es tan sencilla. Los directores prefieren usar otras metáforas para definir lo que es DNX o lo que les gustaría que fuera: dicen que se parece a una “cooperativa”, que busca ser una “confederación de emprendedores”, que son “un grupo de personas que se pone de acuerdo para trabajar juntas y repartir el valor que generan”. Habrá que confrontar estas ideas con lo que se vive cotidianamente en la empresa.

Durante el trabajo de campo (entre noviembre del 2008 y marzo del 2009), trabajaban en DNX 37 personas: cinco directores generales, tres directores operativos, seis jefes de proyecto, diecisiete consultores y seis miembros del *staff* (la tabla 1 muestra algunas de sus características). A estas 37 personas que trabajan en la empresa hay que agregar cuatro socios capitalistas, uno de ellos tuvo el 50% de las acciones al momento de formarse la empresa y otros cuatro que aportaron porcentajes muy pequeños.

A primera vista, la estructura de DNX no es muy distinta a la de una empresa mediana típica del área de servicios. Por un lado, estarían unos socios capitalistas, que son propietarios de una parte de las acciones y se limitan a recibir utilidades y a ir a una reunión anual.

**Tabla 1**  
Distribución del personal de DNX por categorías, marzo del 2009

Categoría	Cantidad	Propiedad de acciones	Salario base mensual (euros)	Salario variable mensual (euros)	Predominio de trabajo intelectual
Directores generales	5	Sí, mayoritaria	3.900,00	1.000,00	Sí
Directores operativos	3	Sí, minoritaria, simbólica	3.500,00	875,00	Sí
Jefes de proyecto	6	No	De 2.750,00 a 3.400,00	De 550,00 a 680,00	Sí
Consultores junior	11	No	De 2.300,00 a 2.500,00	No	Sí
Consultores nuevo ingreso	6	No	De 1.500,00 a 1.900,00	No	Sí
Staff 1 (recepción, contabilidad, comunicación)	4	No	De 1.400,00 a 2.400,00	No	Sí
Staff 2 (mensajería y limpieza)	2	No	De 1.000,00 a 1.250,00	No	No

Después, están cinco socios/directores, que son quienes toman las principales decisiones sobre el rumbo general de la empresa y poseen la mayoría de las acciones. A continuación, una franja intermedia (tres directores operativos con un pequeño porcentaje de acciones y seis jefes de proyecto que no tienen acciones), que se encarga de la conducción cotidiana de los proyectos que realiza DNX. Debajo de ellos, diecisiete consultores y seis miembros del *staff*. Sin embargo, hay varios factores que sugieren que se trata de una empresa diferente.

En primer lugar, el principal socio capitalista desempeña un papel secundario. La persona que aportó una parte sustancial de las acciones (50%) para la creación de DNX no tiene un papel importante en la toma de decisiones de la empresa. Es común que las empresas innovadoras recurran a este tipo de capitalistas de riesgo, que son cruciales en la etapa de inicio, pero que después van perdiendo relevancia (Girard, 2009, pp. 25-27). Esta persona hizo un buen negocio, la buena marcha de la empresa ha hecho que el valor de las acciones se haya incrementado a un ritmo mayor que el de una inversión promedio en la bolsa, pero él no participa en la toma de las decisiones más relevantes. En la medida en que algunos de los empleados con mayor experiencia se han ido convirtiendo en accionistas, esta persona ha ido vendiendo la mayoría de sus acciones y podría ser prescindible en el futuro.

En segundo lugar, se sacrifican ganancias con el fin de preservar un buen ambiente de trabajo. En 2008, DNX tuvo un margen de ganancias de 14% (el estallido de la crisis no la afectó ese año, que siguió siendo para la empresa un año de crecimiento). Al compararse con otras empresas similares, advierten que esta ganancia es un poco baja, dicen que una parte de la utilidad se les escapa “como arena entre los dedos”. El entrevistado siete afirma sobre esto:

Se nos cae mucha arena entre los dedos ¿no? Nosotros podríamos tener tres puntos más de margen en vez de 14%: el 18% de beneficio final de año. Pero es una decisión consciente: no apretar las clavijas hasta ese punto o llevarlo mucho más [...]. Y yo creo que esta compañía [es] de talento, que al final lo que vendemos es contenido, talento, conocimiento. Joder, para tener a gente de este tipo implica, en la medida en que yo creo..., a la gente, le tienes que dar más cosas, aparte de órdenes, ¿no?

Esa “arena” se escapa porque hay una decisión explícita de privilegiar un ambiente de trabajo agradable e interesante por encima de llevar las ganancias al máximo. Por ejemplo, en lugar de hacer proyectos en serie, estandarizados, que ofrecerían mayores ganancias, prefieren buscar proyectos que sean más novedosos y desafiantes, que quizás no arrojen muchos beneficios monetarios. Otro hecho que ilustra esta actitud es el pago de la parte “variable” del salario: en teoría, se supone que el monto del salario variable está sujeto al desempeño del empleado; pero en la práctica, desde hace varios años, salvo raras excepciones, se ha pagado todo el variable a todos los que tienen derecho a él (directores y jefes de proyecto), porque privilegian el sostenimiento de una comunidad de trabajo por encima de una política de evaluación estricta que establezca diferencias de rendimiento y de pago entre los individuos.

Otro indicador interesante es la política que han seguido en los últimos años en lo que toca a los salarios y las ganancias: del 2004 al 2010 los salarios de los cinco directores generales no aumentaron ni un euro (ni siquiera el porcentaje de la inflación), mientras que los salarios del resto del personal fueron aumentando año tras año, la mayor parte de las veces por encima de la tasa anual de inflación. La prueba de fuego fue el año 2009, cuando resintieron los efectos de la crisis económica. A diferencia de la mayoría de las empresas, que ante situaciones de este tipo despiden personal y reducen los salarios del personal operativo, DNX trazó una estrategia que privilegiaba conservar a todo el personal, estableciendo un orden de prioridades que en primer lugar sacrificaría las ganancias de la empresa, en segundo lugar los proyectos de expansión, en seguida los variables de los directores y, por último, solo si la situación de la compañía era muy mala, se afectarían los variables, los salarios y los empleos del resto del personal. Curiosamente, al comenzar 2009, en medio de la profunda crisis de la economía española, en DNX no hubo despidos y aumentaron los salarios de todo el personal, con excepción de los de los directores. Como alguien afirmó en la reunión de dirección en la que se discutió la política salarial de la empresa para 2009: “A diferencia de otras empresas, aquí los beneficios quedan al final, después de cubrir todo lo demás”<sup>9</sup>. Al finalizar ese año la empresa no alcanzó sus metas de facturación, por lo que no pudo pagar la parte

---

<sup>9</sup> Workshop de la dirección de DNX, 13 de noviembre del 2008.

variable del salario ligada al cumplimiento de metas de empresa. Esto afectó a los empleados de mayores ingresos, que son quienes reciben variable, no así a los de menores ingresos, quienes tienen salarios fijos.

En tercer lugar, los diferenciales de ingresos no son muy altos. En DNX los diferenciales de ingresos son mucho menores que en otras empresas de dimensiones similares. Los que más ganan, los cinco directores generales, perciben un ingreso neto de 4.900 euros mensuales<sup>10</sup>, que no es muy superior al de los directores operativos (4.375 euros) y al de los jefes de proyecto con mayores remuneraciones (4.080 euros). Tampoco hay una diferencia abismal con respecto a otros trabajadores: apenas es el doble de lo que gana la recepcionista, el triple de lo que ganan los consultores de nuevo ingreso (recién salidos de la universidad, algunos no concluyeron su formación profesional) y cuatro veces lo que gana la señora que hace la limpieza de la oficina, que solo va por las tardes. La relación entre los ingresos de los socios-directores y los ingresos promedio en DNX es de solo 2 a 1<sup>11</sup>, una diferencia que luce bastante igualitaria si se compara con las de otras empresas: en los Estados Unidos, la empresa *Whole Foods Market*, considerada como una de las empresas grandes más igualitarias en ese país, tiene una relación de 19 a 1 entre los ingresos de los altos ejecutivos y los ingresos promedio; en las 500 empresas de la lista de *Fortune* la relación entre ingresos ejecutivos y salarios promedio es de 400 a 1 (Hamel, 2007, pp. 69, 75). En todos los casos se trata de empresas capitalistas, en todas hay desigualdades de ingresos, pero los niveles de desigualdad pueden ser radicalmente diferentes.

En cuarto lugar, hay una inversión de roles. Uno de los argumentos principales que se utilizan en DNX para señalar que representan un capitalismo diferente es que la empresa no tiene el monopolio de los medios de producción, porque el trabajo que realizan se hace con computadoras personales similares a las que los empleados tienen en su

---

<sup>10</sup> A diferencia del resto del personal, que está registrado como trabajador subordinado, estos cinco directores están registrados ante el fisco en la categoría de “autónomos”, por lo que son ellos, y no la empresa, los que tienen que realizar el pago de su seguro médico y del impuesto, razón por la que su ingreso neto es apenas ligeramente superior al del siguiente nivel, los directores operativos.

<sup>11</sup> En el 2009 el ingreso promedio mensual neto no ponderado en DNX fue de 2.575 euros y el ingreso promedio ponderado fue de 2.870 euros.

casa. El factor de producción principal no es la máquina, sino el conocimiento de las personas, que despliegan en un ordenador conectado a internet; tal como lo apuntó uno de los socios directores en el epígrafe que abre este artículo.

Yochia Benkler (2006, p. 32) ha esgrimido una tesis similar para argumentar que en la sociedad del conocimiento está surgiendo una forma de producción distinta a la del capitalismo industrial, porque el medio básico de producción y distribución es la computadora personal, que hoy está en manos de cientos de millones de personas. En el caso de DNX se pone el ejemplo de uno de los consultores, que por iniciativa personal está desarrollando una red social basada en videos, para lo cual la empresa le otorga medio día libre dentro de su semana de trabajo. En ese proyecto, esta persona es el accionista principal y DNX es un accionista minoritario, lo que implica una inversión de roles: en este ámbito el trabajador es el empresario, dirige y controla el proyecto y, si tiene éxito, él recibiría las principales ganancias. Hay que recordar que Google, una de las empresas líderes en este campo, les da a sus ingenieros el 20% de su horario de trabajo para que desarrollen proyectos innovadores<sup>12</sup>. La diferencia está en que en Google la empresa es la propietaria de esos proyectos innovadores. Por más que ofrezca recompensas millonarias a los creadores de inventos exitosos, se apropia de la mayor parte de la plusvalía generada por sus ingenieros, mientras que en DNX los innovadores se quedarían con el control y con la propiedad de estos proyectos. El esquema es sugerente, pero hasta la fecha solo hay una iniciativa de este tipo y todavía no ha dado resultados importantes.

En 2009, DNX lanzó una iniciativa que llamó “sistema de innovación continua”. Esta iniciativa, por un lado, abría la posibilidad de que todos aquellos que tuvieran proyectos innovadores pudieran tener tiempo libre dentro de su semana de trabajo para desarrollarlos y, por otro, que los proyectos de trabajo cotidianos no fueran asignados desde arriba, sino que, en la medida de lo posible, cada quien eligiera en qué proyectos quería trabajar. Definieron esto como: “un primer pasito

<sup>12</sup> “Al brindar a sus ingenieros el 20% de su tiempo, Google se da la posibilidad de apropiarse de las ideas, inventos que de otro modo los empleados se guardarían para sí. Lo que la empresa da por una parte, lo recupera por otra. Es la lógica del *potlach*, del mutuo dar, que ha sido analizada por Marcel Mauss” (Girard, 2009, p. 85).

hacia algo que queremos, aunque nunca lo logremos: que cada quien trabaje en lo que quiera”<sup>13</sup>. Esto es congruente con otra idea que tienen: convertir a DNX en una confederación de emprendedores, en la que:

[...] cada uno es una unidad de mercado, cada uno [es] una empresa; y eso no quiere decir que la dinámica con la que nos relacionemos unos con otros tenga que ver necesariamente con supervivencia del más apto y de competencia por unos recursos escasos. [...] gente que de verdad tenga una visión cooperativa y competitiva de las cosas.

La persona que expresó esta última idea decía que no sabía si era “un modelo ultraliberal o un modelo comunista” (entrevista 4). De alguna manera, es las dos cosas: por un lado, recuerda el mantra neoliberal de que cada individuo sea una unidad de mercado; pero, por otro, tiene ecos de la utopía de Carlos Marx, que pensaba el socialismo como una “sociedad de productores libremente asociados” (Marx, 1974, p. 44).

Algunas personas de DNX han manifestado simpatía con la idea de que hubiera relaciones de trabajo que trastocaran los roles tradicionales de empresarios y trabajadores, pero debe decirse que en la práctica no se ha llegado a esa inversión de papeles. Por otra parte, las relaciones de poder en el trabajo capitalista no solo dependen del monopolio sobre los medios de producción. Como señaló en su momento Max Weber, y después de él Frank Parkin, la explotación no depende únicamente del monopolio sobre los medios de producción, también se funda en otros monopolios, por ejemplo, el del mercado (Weber, 1996; Parkin, 1971). La propiedad de DNX sobre los medios de producción puede no ser decisiva (los consultores podrían realizar su trabajo desde su casa, mediante sus computadoras personales), pero la empresa controla otro factor que resulta crucial en un negocio de este tipo: las relaciones con sus clientes y el prestigio ganado ante ellos, que son un activo fundamental para la supervivencia de la empresa. Este recurso no lo poseen todos los trabajadores: se concentra en los directores que tienen mayor experiencia y han desarrollado capacidades para dar

---

<sup>13</sup> Presentación del proyecto de “autoservicio” en la reunión de estrategia de DNX del 20 de enero del 2009.

valor a sus conocimientos al construir ofertas que puedan ser aceptadas por los clientes.

Por último, no se reparten muchos dividendos a los accionistas. En DNX no se acostumbra repartir grandes utilidades a los accionistas, estos no se llevan la “parte del león” de los beneficios de la empresa. En el 2008, la empresa tuvo una facturación de 2.600.000 euros, con un margen de beneficio de 14%, lo que representó una ganancia de 360.000 euros. De esta cantidad, solo 20.000 euros se repartieron como dividendos a los accionistas. Es decir, los dividendos de los accionistas solo representaron 5,55% de los beneficios obtenidos en el año y 0,76% de la facturación. El resto de los beneficios se destinaron a reinversión, al fondo de reserva y a comprar una parte de las acciones del socio mayoritario para transferirlas a los nuevos socios directores. Visto de otra manera, los dividendos que recibió ese año el principal socio capitalista fueron muy pequeños. Las cantidades que recibieron como dividendos el resto de los accionistas, incluidos los que trabajan en DNX, fueron pequeñas y no representaron una porción significativa de sus ingresos. Eso no quiere decir que no se acreciente su capital, ya que el precio de las acciones se ha incrementado consistentemente a lo largo de la existencia de la empresa y se multiplicó por diez en un lapso de seis años<sup>14</sup>. Los socios directores ven las acciones más como un fondo de jubilación que como una fuente actual de ingresos. De cualquier manera, dado el incremento constante del valor de la empresa, podrían llegar a tener ganancias significativas en el caso de que la empresa llegara a ser vendida en el futuro o si alguno de ellos decidiera vender sus acciones.

En conclusión, en lo que se refiere a aspectos económicos (propiedad, salarios, distribución de las ganancias, relaciones de producción) DNX no es, por lo menos hasta el momento, ni una cooperativa ni una confederación de emprendedores ni una comunidad de productores libremente asociados. Sigue siendo una empresa capitalista, en la que

---

<sup>14</sup> De acuerdo con estimaciones de la propia empresa, en el 2003, DNX tenía un valor total de 300.000 euros, el cual se había multiplicado por diez para enero del 2009, cuando se estimaba que valía tres millones de euros. Posteriormente, en el 2010, la Caja de Ciudad Real realizó un avalúo de DNX siguiendo los procedimientos que suelen emplear las instituciones bancarias en esos casos y determinó que el valor de DNX era de 3.700.000 euros.

algunos (aproximadamente el 20%) perciben mayores ingresos y tienen la propiedad, la dirección del proceso de trabajo y el control de la cartera de clientes, mientras que la mayoría no son propietarios, sus contactos con los clientes con capacidad de decisión son más escasos, reciben menores ingresos y tienen una posición subordinada en el proceso de trabajo. Pero tampoco es una empresa capitalista convencional, ya que los diferenciales de ingresos son mucho menores de los que suelen existir en la mayoría de las empresas. Además, se reparten pocos dividendos a los accionistas y las ganancias de capital parecen estar limitadas por otros objetivos: la sustentabilidad a largo plazo de la empresa y la preservación de un ambiente de trabajo amigable y satisfactorio. Tampoco debe menospreciarse que muchas de las personas que trabajan en DNX, en particular los directores y los empleados con mayor antigüedad, aspiran a relaciones de producción más humanas y cooperativas que se alejan del capitalismo convencional. Por supuesto, les falta mucho para materializar esas aspiraciones, pero no son desdeñables los esfuerzos que realizan en esa dirección. A continuación, analizaré qué tanto se alejan del modelo capitalista convencional en otra dimensión: las relaciones de poder dentro de la empresa.

### ¿PUEDE SER DEMOCRÁTICA UNA EMPRESA CAPITALISTA?

#### LAS RELACIONES DE PODER EN DNX

La mayoría de las empresas capitalistas se han caracterizado por funcionar con esquemas jerárquicos y autoritarios, en los que la mayoría de las decisiones principales se concentran en unas cuantas personas, ya sean estas los dueños, los accionistas, los gerentes o los directivos. Esto ha llevado a algunos autores a hablar del “despotismo del capital” y a considerar que el autoritarismo es una característica inherente al funcionamiento de la empresa capitalista, debido a que la concentración de la propiedad de los medios de producción implicaría, asimismo, una concentración del poder (Osorio, 2006; Panzieri, 1974).

Es innegable que la propiedad y la dirección administrativa son recursos clave. Pero en una empresa, además de los propietarios y directivos, participan muchos otros actores (trabajadores operativos, cuadros intermedios, sindicatos, etc.) y entran en juego múltiples recursos de poder (conocimientos, calificación, organización, trabajo, culturas y muchos otros). Así, las estructuras de poder en las empresas

varían en su grado de autoritarismo y la dominación se ejerce de muy diversas maneras (despótica, paternalista, familiar, burocrática, carismática, democrática, por mencionar solo algunas posibilidades). A esto hay que agregar que en las últimas décadas, desde diversas posiciones, se ha criticado el autoritarismo empresarial y se han explorado formas más democráticas y participativas de organización, ya que se considera que las estructuras jerárquicas y autoritarias pueden ser un obstáculo para la productividad y, sobre todo, para lograr la calidad, la flexibilidad y la innovación que se requieren en la época contemporánea.

Sin embargo, muchos de los modelos participativos de gestión que han estado en boga desde los años ochenta del siglo XX han sido criticados porque solo desconcentran el poder en aspectos poco relevantes (algunas decisiones operativas cotidianas) al tiempo que mantienen el control de una minoría sobre los asuntos más importantes en la trayectoria de las empresas (la fijación de salarios y remuneraciones, la distribución de las ganancias, la asignación de los cargos de mayor relevancia, las estrategias generales de la empresa). En este contexto es pertinente analizar cómo se desarrollan las relaciones de poder en una empresa como DNX.

En el transcurso de las entrevistas se encontraron muchas manifestaciones positivas en torno al ambiente amable y comunicativo que prevalece en las relaciones cotidianas de trabajo en DNX.

En la entrevista 3, escuchamos:

[Hay] cierta democratización de las cosas. Aquí sí hay lo que le puedo denominar como la plana mayor, las personas que están en la cumbre; pero no se hacen notar en [ese] sentido, no sé [...] interactivo [...] no te miran por encima, no te disponen nada de algún modo directo ni tampoco como, no sé, contra tu voluntad; es decir, todo aquí es muy tranquilo, hay buen rollo, nunca hay peleas, incluso yo diría que puede que más de la cuenta, es decir, aunque yo sea una persona tranquila, no me gusta discutir [...]: aquí nunca nadie discute, nunca nadie se levanta la voz, nunca sucede.

En la entrevista 14:

La verdad es que el trato cotidiano con la gente es bastante cercano, o sea, no hay digamos una jerarquía de “yo le comunico a mi superior y este a otro”. [...] bueno, hay eso, pero a la vez

te puedes comunicar fácilmente, sin tener que pasar por intermediarios [...]. Aquí todo el mundo manda correos cuando se quiere compartir [algo]; cuando alguien encuentra algo lo manda independientemente de quién ocupe qué puesto.

En la entrevista 10:

Cosas chulas aquí que no serían chulas en otros lados; por ejemplo, a mí aquí nadie hasta ahora me ha obligado a hacer algo en contra de mi voluntad. Nadie todavía, no sé si en el futuro, pero nadie todavía, me ha dicho: “esto es así y te callas la puta boca” o “esto es así y se acabó”. Otra cosa chula es la relación con los compañeros, en otros sitios no puedes tener ese tipo de relación tan buena. La relación que tenemos aquí todos es casi de familia, más que de compañeros que no se hablan. Es difícil encontrar roces, no sé, cosas de ese tipo.

El entrevistado 17 afirma:

El ambiente es excelente, la verdad es que debe ser lo mejor en esta empresa. La gente es muy abierta, muy amigable, muy dada a querer conocerse, a salir juntos: aquí sales a las seis y media y muchas veces te quedas con la gente: “vamos a tomar una cerveza, vamos”. Hoy, por ejemplo, nos vamos unos cuantos compañeros y nos vamos a cenar. [Con los directores] igual de bien. Por ejemplo, hoy [a] esta cena vienen varios directores y jefes de proyecto; bueno, de hecho, yo soy el más nuevo, son todos jefes menos yo [...], es que pasa que en ese sentido no los veo como mis jefes; son mis jefes y los respeto como tal, pero quienes son jefes podrían ser de mi edad perfectamente. No me siento mal con ellos, así que en ese aspecto es lo mejor que tiene la empresa, hay buen ambiente, siempre estamos de risas, hay bromas [...] y siempre están ahí para ayudar.

En la entrevista 15, por último:

También se preocupan ellos de incentivar de vez en cuando reuniones con todos, no estilo sectario, sino plan [...] como compañeros. No sé si lo has entrevistado ya, pues se ha ido hace poco a vivir a la sierra de Madrid y dijo: “oye venga, voy a tener barbacoa”. Y cogemos todos para allá, pero no en plan de estas típicas reuniones americanas,

que pusieron de moda los americanos, de vamos hacer un fin de semana de convivencia, de “yo lo tiro para atrás, tú me coges”. No, no, aquí era comer panceta y chorizo, entraña y cosas de esas.

Es interesante anotar que quienes más destacan el ambiente amable y relajado que existe en DNX son los jefes de proyecto, es decir, el sector intermedio entre la dirección y los empleados de base. En muchas organizaciones, dicho grupo intermedio es el que se encuentra sometido a mayores presiones y el que más críticas recibe. Pero en esta empresa quienes se encuentran en esa posición parecen ser los que más divertido se la pasan, quienes hacen más bromas, quienes garantizan una comunicación fluida y directa.

El buen ambiente de trabajo tiene una repercusión muy importante en la productividad: facilita y promueve el trabajo en equipo. Todos los proyectos de consultoría se realizan en equipo, mediante grupos de trabajo que se crean ad hoc para cada proyecto, con la participación de consultores, jefes de proyecto y, con frecuencia, directores operativos y socios directores. Típicamente, cada consultor participa a la vez en tres o cuatro proyectos, con diferentes compañeros. Una persona, en la entrevista uno, destacó que el trabajo en equipo es una de las características que distingue a esta empresa:

En los otros sitios yo tenía que liderar los proyectos, o sea, dependía de mí, tenía que agarrar la bandera. Y aquí no, aquí el equipo es lo importante, aquí de verdad he visto cómo el equipo es lo importante. Aquí las cosas funcionan porque la gente sabe posicionarse muy bien, porque los equipos saben trabajar muy bien conjuntamente [...]. Es que aquí no tienes que ser el líder, es que aquí no hay necesidad de ser un líder, tanto si lo tienes de capacidad natural como si te lo impone alguien. Aquí estos tipos trabajan muy cohesionados, hay una pasión tremenda en el tipo de trabajo, en el contenido, hay mucha pasión por el contenido. Los proyectos les pueden dar igual, a mí mismo me puedan dar igual o no. Puede ser necesario ingresar dinero para pagar las nóminas. Pero en realidad ves que casi todo encaja muy bien, no lo tienes que forzar mucho, aquí no tienes que forzar que a alguien le guste hacer su proyecto o que alguien tenga que creer que conseguirse el proyecto es lo más importante para su vida. No, ellos hacen los proyectos. Es una cosa preciosa.

No solo es una cuestión de hacer los proyectos en equipo, en DNX se comparte mucha información, de todo tipo, por medios muy diferentes, aprovechando las destrezas informáticas de su gente y el gusto que tiene la mayoría por experimentar con diferentes dispositivos de comunicación. Existe una lista interna de correo electrónico, llamada *sandeces*, en la que están inscritos todos los que trabajan en DNX, y cada quien puede enviar cualquier mensaje sobre cualquier tema, incluso muchos de los mensajes no tienen relación directa con el trabajo.

En la entrevista 15 escuchamos:

Luego también tenemos una lista de correo interna, que se llama *sandeces*, donde la gente escribe cosas de interés o de no interés, o sea, simplemente una sandez. Y entonces está bien, porque aquí hay mucha gente, mucho *friki*; porque, aunque se supone que todos los que trabajamos aquí somos *frikis*, algunos son más que otros. Y hay gente que sí tiene todas esas redes ahí, como el internet. Entonces mandan cosas, mandan enlaces, por ejemplo: “está página está muy bien, tiene artículos sobre antropología y tal”, porque obviamente, imagino lo sabrás, aquí estamos muy metidos con la parte de antropología, etnología y el método racional y todo ese tema. Entonces mandan enlaces de todo tipo: de “pues aquí hay un montón de *papers* sobre artículos de antropología y está muy bien”. Y otros mandan: “esta página es una empresa que se dedica a hacer representación de datos gráficamente y ondas muy chulas y tal”. Y otros simplemente mandan: “mira esta página, qué chistes más chulos tiene”, entonces eso también. [...] te van llegando *sandeces* y tú estás así trabajando y de repente dices “a ver”, y te lo lees y le dedicas cinco minutillos a eso y te alegra el día o te resulta interesante [y] sigues con lo tuyo. Entonces, en ese sentido, joder, la verdad es que yo lo noto mucho. Pero vamos, tanto eso como incluso la ropa, el hecho de poder venir así y no el de tener que venir con un traje y con una corbata, me hace que trabaje mejor, de hecho.

En la entrevista 19, por otro lado:

Lo siguiente de que me di cuenta es que la gente era muy, que había mucho nivel y que la gente era muy colaborativa o muy expresiva: la gente en general suele compartir lo que piensa, lo que lee, lo que siente, lo que opina, lo que todo, en *sandeces* o en *twitter*

[...]. Entonces, nada, me gustaba mucho eso, era justo todo lo contrario a otra empresa en la que trabajé. Pero [es] una cosa que al principio como que te agobia tanta información, porque llegan miles de comentarios, miles de *mails*, de páginas que hay que leer; y a veces llegan otras páginas y no solamente [algo] profesional, sino también cosas anecdoticas, pero todo relacionado con el tema [...]. Y al ver, todos están en todas las redes y están inscritos en todo y en todo dejan información, ¿con qué tiempo haces tantas cosas? [...]. Pero también [se trata] de no ser egoísta con la información. Si ves algo interesante que a los demás les puede interesar y aprovechar para aprender de eso, no te lo quedas para ti, sino que lo compartes, es lo que más me gustó.

Hice el registro de los correos electrónicos que se enviaron por medio de *sandeces* durante los meses de mayo y junio del 2009, y encontré que, además de cosas de trabajo y temas relacionados con la tecnología digital, también circulaban muchos mensajes relacionados con otros temas, por ejemplo, con cuando alguien había ido el fin de semana a su pueblo y había traído algún dulce o platillo típico y lo dejaba en la cocina, todos iban a probarlo y comentaban lo bueno que estaba. La posibilidad de decir *sandeces* no solo alegra el día de trabajo, también hace que circule profusamente información que en cualquier momento puede ser muy útil para algún proyecto. El entrevistado 26 afirma:

Se comparten cosas, recursos, porque tenemos esa cultura de que todos más o menos saben qué estamos haciendo. A unos les suena no sé qué, “oye pues para innovación mira lo que he visto” o “mira lo que hacen estos en los videojuegos”; o sea, esa cultura de ir echándole al saco cosas que tú ves por internet, [incluso] gilipollces que envía la gente [...]. Porque tú lo único que necesitas es borrar, si no te interesa, ya está. Ese tipo de cosas es lo que yo llamo la cultura de empresa, es todo eso que lo que hace es que haga *boom*, y la gente diga, “¡ah!, casualidad”. Casualidad no, porque en otra empresa lo primero [es] que no lo puedes escribir, lo segundo, a lo mejor no están tan juntos como para poder hablar; no hay una cultura para que el otro se sienta cómodo de escribir y decir no sé qué, e incluso criticar. O sea, yo creo que estamos preparados. Pero

el hecho de poder soportar disputas internas [...], eso te aminora: no puede todo ir bien siempre, hay gente que, no sé, envía cosas y de lo que envía a lo mejor el sesenta por ciento son gilipolleces y hay otros que les critican “qué mira cómo se tocan los cojones, no trabajan”. Pues el aguante de eso, vale. A la vez a la persona le intento hacer ver que tenga cuidado, porque ahí estás moviéndote en un entorno colectivo, casi ciudadano, y que estás en la plaza del pueblo.

En esa “plaza del pueblo” cibernetica no solo se usa *sandeces*, también recurren a *twitter*, a correos electrónicos personales, al *messenger*, a conversaciones a viva voz a través de las mesas de trabajo. También hay una *wiki* a la que van agregando definiciones que resultan útiles para el trabajo. Hay la costumbre de registrar los avances y los aprendizajes: al comenzar cada proyecto los responsables redactan un texto llamado “botadura”, que queda disponible para todos, y al concluir redactan otro texto bautizado como “post mórtem”, en el que se indican los logros, la manera en que evolucionaron las relaciones con el cliente, las experiencias positivas y negativas. También hacen énfasis en sistematizar y compartir la metodología y las técnicas utilizadas en los proyectos. En una carpeta metodológica ubicada en la red interna hay un archivo en el que se describen de manera concisa más de treinta técnicas de investigación, diseño e innovación utilizadas con frecuencia en los proyectos de DNX (técnicas de investigación cuantitativa y cualitativa, técnicas de diseño digital, técnicas de presentación de resultados, de realización de reuniones, muchas de ellas adaptadas al trabajo en la web y a la experiencia digital). En síntesis, hay una costumbre muy arraigada de compartir y circular horizontalmente información, aprendizajes, descubrimientos y anécdotas. Sin duda, esta comunicación horizontal y fluida repercute en incrementar el valor generado en DNX, ya que su principal producto es el conocimiento. Se traduce en beneficios económicos para la empresa, pero también facilita el trabajo de todos y crea un fuerte sentimiento de pertenencia a una comunidad de trabajo.

Es interesante indagar si, además de la información cotidiana sobre los proyectos, también se comparten informaciones más relevantes. Anualmente se realizan en DNX “reuniones de estrategia”, a las que pueden acudir todos los empleados. En ellas se da información

sobre la marcha general de la compañía (facturación, margen de beneficios, etc.) y se discuten y comentan las estrategias y los planes para el futuro (formas de trabajo, perspectivas para el siguiente año, nuevos proyectos, etc.). La agenda y la dinámica de estas reuniones de estrategia las establecen los directores, pero en ellas se dialoga abiertamente, en un ambiente relajado. Una persona, entrevistado 18, describió así estas reuniones de estrategia:

Por lo que transmiten en las reuniones que hemos tenido, lo que veo es la primera empresa [...] que es tan abierta a los empleados. El primer año que entré aquí, a fin de año, tuvimos una reunión, dijeron cuánto dinero habían ganado, cuál era la suma en beneficios —no dicen cuánto ganamos cada uno de nosotros, no tiene sentido— y luego tienen una política, yo creo, de “cuánto más te quieras implicar, pues más nos abrimos a ti” [...]. En un futuro yo creo que sí, [eso es] lo que están buscando [...]. Sabes que tuvimos hace poco una reunión, en la cual pues hablaron de la estrategia, nos contaron qué pretendían hacer, cómo pretendían hacerlo y un poquito cuál era el rumbo de la empresa en general. Respondieron abiertamente a todas las preguntas que se quisieron hacer, incluso las contestaron, y a mí me quedó claro más o menos que quieren seguir creciendo, pero están viendo el modelo de crecimiento para no deshumanizar la empresa.

El control del trabajo en DNX no se realiza de manera autoritaria o por medio de coacciones externas (recompensas y castigos económicos), parece ser más un control de tipo normativo, interno, cultural, en el que se busca que cada quien realice su trabajo por convencimiento propio, porque le gusta hacerlo y cree que debe hacerlo bien sin que nadie lo esté supervisando. Hay un horario de trabajo, pero tiene cierta flexibilidad y nadie vigila ni el número de horas ni la actividad que está realizando. En palabras de la entrevista 8:

De hecho, la gente no tiene un horario fijo. El horario fijo es de nueve a dos y después hasta las seis y media. Pero a nadie se le exige que llegue a las nueve, y a nadie se le exige por una sencilla razón: el día que hay trabajo hay que sacarlo; y el día que no hay trabajo no hasgas el tonto, no te quedes hasta las seis y media ni hasta las siete; si has terminado, vete, porque algún día tendrás que quedarte.

Y en las entrevistas 15 y 3, respectivamente:

Tenemos una hoja de Excel donde ponemos las horas. Pero no tienen por qué sumar siempre cuarenta, ni tiene por qué. Los directores saben que una persona rinde más cuando no está con el látigo atrás. Entonces, en ese sentido, [...] yo cumple el mío, pero no es un horario tampoco muy rígido. Aquí la gente entra un poco a la hora que quiere, o sea, entre nueve y diez de la mañana. La máxima es: si tú estás llevando tu proyecto en tiempos (tu proyecto es tu proyecto porque nunca estamos con uno solo, siempre tenemos varios), si estás llevando tu proyecto y en tiempo, llegas al *timing* y vas bien; o sea, aquí no hay ningún problema para que “oye hoy me voy a ir a las dos, porque tengo que hacer no sé qué”, nunca se ha puesto un problema a nadie.

Yo creo que soy el último que llega, un dato importante. Pero jamás me han llamado la atención ni me han dicho nada de eso. Es una cosa que me parece positiva, es decir, yo hago mi trabajo y lo hago en las horas necesarias, tengo mi propia responsabilidad. Y, por supuesto, no es cuestión de llegar a las doce del medio día porque puede haber clientes que te están buscando o necesitasen. Pero llego a las diez, diez y cuarto [...] y nunca ha sucedido nada. Y me quedo el tiempo que hace falta, a veces me he ido antes de cumplir las ocho horas.

En DNX los consultores y jefes de proyecto tienen bastante autonomía en la manera de realizar su trabajo. Escuché frases como: “aquí los jefes de proyecto te dejan bastante libre”; “la maniobrabilidad que te dejan, aquí hay mucha libertad para hacer tú lo que quieras tú”; “lo que hace agradable aquí es que te dejan, te dan tanta libertad para eso que es lanzar hasta dónde puedes llegar [...], te puedes quedar todo el día charlando con tu compañero”; “tu tiempo te lo manejas tú, y tú eres responsable de tu proyecto y de tu parte del proyecto haces lo más grande; y si quieres bajarte al bar, te bajas al bar, no pasa nada; si llegas tarde, pues llegas tarde; si te tienes que ir pronto, te vas pronto; si tienes que ir al médico no tienes que traer justificante”. No hay ningún problema en que las personas combinen su trabajo con otras actividades, lúdicas o personales (mandar correos personales, comprar en línea, bromear, jugar con el ordenador, organizar actividades extralaborales,

etc.). Uno de los directores varias veces les recomienda que dediquen una hora de su trabajo a leer. Esta sensación de autonomía y libertad se simboliza con la capacidad para que cada quien haga lo que quiera con su computadora. “Aquí tu ordenador es tu ordenador”, señaló el entrevistado 15:

Es otro tema que había pasado en las empresas en las que trabajaba: que tu ordenador era una cosa con la que tú trabajabas, pero no era tuyo, lo controlaba un técnico de sistemas. Tú no podías instalarte ningún programa, [...] era una herramienta muy tapada. No, aquí tu ordenador es como de tu casa, puedes instalar lo que quieras, puedes poner el *eMule*. [...] Estás como más a gusto cuando no notas que te controlan. Por ejemplo, [en] una de las empresas en las que estuve tenían también un programa en el que tú ibas poniendo cuánto estabas en cada proyecto. Entonces era como que está contando el reloj, o sea, no podías estar tampoco sin hacer nada. Me imagino que tendrían ellos sus tiempos más o menos predecibles. Tampoco los podías engañar porque [...] estabas totalmente controlado, o sea, tu ordenador era una terminal: es que no era un ordenador, era más [...] una terminal, entonces eso estaba siendo controlado por una persona [...]. Y aquí tu ordenador es tu ordenador.

La flexibilidad de horarios y la autonomía para determinar ritmos y maneras de trabajar no significa que no exista ningún tipo de control ni de evaluación. De hecho, hay una cotidiana evaluación de pares que obliga a que todas las personas cumplan con sus responsabilidades. Es muy mal visto que alguien sea irresponsable o que no trabaje con la misma disposición que los demás. En general, todos se muestran muy satisfechos con el trabajo de los demás, pero en el momento de realizar el trabajo de campo había mucha tensión en uno de los proyectos, porque uno de los integrantes, a juicio del resto del equipo, estaba trabajando mucho menos que los demás y con menor entusiasmo, lo que hizo que los demás lo fueran aislando y se quejaran de él. Este caso es excepcional, en el resto de los casos la gente trabajaba mucho y bien. La clave de esto está en que les gusta lo que hacen, les parece relevante e interesante, no necesitan que nadie esté detrás de ellos persiguiéndolos. No parece haber problemas en el sentido de que la gente trabaje poco.

Más bien puede haber el problema contrario: les gusta tanto lo que hacen, que hay una tendencia a trabajar demasiado. En el contexto de un ambiente cordial y divertido, los empleados de DNX trabajan mucho. Como lo señaló con gran agudeza la persona de la entrevista trece:

Porque yo al principio, recién llegada, decía: “pero aquí no se trabaja”. Esa fue, recuerdo, la percepción: “todo mundo está divirtiéndose, con el chat ahí puesto, perdiendo el tiempo, mirando el mail, el *twitter*, el *messenger*, el *google*, la pantallita que se te abre”. Alguien que en DNX se queje de que tiene mucho trabajo, uf, que trabaja mucho, no mola, no es guay. Alguien [...] te dice: “Ay, hoy he mirado estas páginas y he mirado esto”, pero [...] en algún momento trabaja y de repente se queda cuatro, dos horas, una hora extra. Pero no te lo cuenta ni se queja ni te dice nada, sino que está en plan de, en su *facebook*, en su *twitter*, [decir] que se está tomando ocho cañas, cinco porros y que ha ido a cuatro bares. Pero tú sabes bien, con el tiempo lo averigas, que se quedó trabajando, que le tocó trabajar el sábado; pero es que eso no mola, eso no es guay, eso no lo vas a decir porque eso sería ser *loser*. La idea es que no le dedicamos demasiado, que no es mucho trabajo. Es como que yo llego [y] me encuentro con que todos están ahí comprando todo el día o [...] qué a dónde vamos a salir y no sé qué. Pero aquí sí que se trabaja. Y bastante.

DNX no tiene el problema de las empresas tradicionales en las que prima el trabajo repetitivo y poco estimulante, en donde la gerencia tiene que buscar diversos mecanismos para que la gente trabaje más. Su situación se asemeja más a la de las universidades y centros de investigación, en donde las personas se apasionan con sus proyectos y trabajan en demasía. Sin embargo, hay algunos límites a la flexibilidad y autonomía en el trabajo: formalmente persisten los horarios y se rechazó la solicitud de teletrabajo de uno de los jefes de proyecto, que se mudó a vivir a las afueras de la ciudad y quería trabajar unos días desde su casa. Se esgrimieron algunos argumentos interesantes, en especial la importancia que tiene el trabajo en equipo alrededor de una mesa, con una comunicación fluida y constante. Sin embargo, también parecía haber un cierto temor hacia dar un salto definitivo hacia un esquema de trabajo totalmente flexible y autónomo, por

la posibilidad de que bajara la calidad y la cantidad de las actividades realizadas.

Esto tiene que ver con el hecho de que, en la práctica, no opera un mecanismo formal y preciso de evaluación del trabajo que permita medir de manera más o menos precisa y objetiva los diferenciales de rendimiento y, a partir de esa medición, establecer remuneraciones diferenciales a los empleados. Como se dijo más arriba, se estableció un mecanismo de ese tipo para definir los montos de las partes variables del ingreso. Pero, en la práctica, no se siguió, y a la gran mayoría de los que tienen variable se les ha pagado al 100% la parte del variable que está ligada a su desempeño individual. No se han apretado las tuercas para introducir mecanismos de mercado interno para estimular la productividad, porque los directores consideran que eso rompería con el espíritu comunitario que prima en la empresa y piensan que se desvirtuaría el propósito de ser una compañía con un ambiente amigable en la que se trabaja por convencimiento y cooperación, y no por presión o por la búsqueda de recompensas materiales o por la competencia interna.

Así, en lugar de un mecanismo de evaluación del trabajo con parámetros explícitos, precisos y cuantificables, lo que ha existido es una evaluación cualitativa anual de cada persona, conducida por algunos de los directores, con un carácter discrecional. Hay que decir que hasta el momento esa evaluación discrecional ha sido amable, no ha generado inconformidades y los empleados manifiestan que su trabajo ha sido reconocido de manera adecuada. Incluso pudiera decirse que la evaluación ha resultado generosa: todos los años ha aumentado el salario de los empleados, al menos al nivel del índice de inflación y casi siempre más, mientras que los sueldos de los directivos han estado congelados durante varios años.

El modelo de evaluación y remuneración de DNX ha funcionado bien hasta el momento. Pero no deja de ser discrecional y un poco paternalista, lo que prevalece es el criterio de los directores. Han utilizado esa discrecionalidad de manera justa, razonable y amable, pero es una limitación para llegar a ser una empresa más democrática, más horizontal y con mayor autonomía de los empleados. Es una tensión que ha existido en DNX y es probable que persista durante los próximos años.

Aunque se comparten las decisiones estratégicas de la empresa y, en general, se trabaja más por convencimiento que por imposición, en última instancia las decisiones más importantes las toman los directores. Esto se observa en el caso del rechazo a la solicitud de teletrabajo, en la fijación de los salarios anuales, en la determinación de quiénes se incorporan como socios, de quiénes tienen ascensos y quiénes tienen derecho a ingresos variables adicionales al sueldo contractual. Los límites a la horizontalidad en DNX se manifestaron en un pequeño conflicto surgido en el verano del 2008, cuando los directores operativos, con el apoyo de varios de los consultores, propusieron adelantar y ampliar la jornada de verano (trabajar menos horas durante las semanas más calurosas del verano). Una de las personas que hizo la propuesta (entrevista 9) narró de manera muy gráfica lo sucedido y cómo sintió que habían topado con una posición autoritaria y paternalista:

Tuvimos un encontronazo fuerte este verano, que a mí me afectó mucho. Fue la primera vez que aquí sentí de repente el peso de la jerarquía puro y duro, o sea, el poder violento [...]. Yo no tengo muy claro exactamente qué fue lo que pasó, no. Pero mi sospecha es que de repente entramos en un área que se suponía que no debimos haber entrado, porque, digamos, la reacción fue desmedida. Lo que propusimos lo hablamos internamente, vimos que la gente estaba cansada, que había gente que tenía una carga muy importante de trabajo [y] que además había tenido determinados sinsabores. Entonces propusimos adelantar la jornada de verano quince días y, además, establecimos un mecanismo compensatorio, en el caso de que la gente no pudiese cumplir con su carga de trabajo. Y lo pusimos por escrito. Era adelantarla y ampliarla en quince días. Lo consideramos tan importante que lo pusimos por escrito, o sea, lo pensamos y lo argumentamos. Y entonces, cuando lo comentamos, nos dijeron: "vale pues lo estudiamos". Y pasamos el informe y, además, circuló; digamos, fuimos respetuosos con la cadena de mando. Y luego hubo una reacción desmesurada y en un punto patética, porque además nos acusaron de ser un comité de empresa de la compañía, se nos dijo que era descabellado y que cuando nos explicaran las razones íbamos a verlo muy claramente. Y lo cierto que vimos es que se habían pensado mucho menos la respuesta que nosotros la propuesta [...]. Y al final se tajó

diciendo: “hemos tomado esta decisión” [...]. No, no. Y, sobre todo, las formas fueron, para mí, muy poco respetuosas y un pelín paternalistas, sigue habiendo autoritarismo [...]. Paternalistas en el sentido de “¡ay!, no lo habéis pensado bien” [...]. Yo al final la conclusión que saqué fue que de repente habíamos entrado en un área que supuestamente no nos correspondía, nuestros puestos, nuestras funciones no están delimitadas en ningún lado, todo como un poco de palabra.

El conflicto anterior también reveló una tensión entre los directores que habían liderado la empresa durante sus primeros años y los nuevos directores operativos, que en esa época estaban tomando en sus manos la conducción cotidiana de la marcha de la compañía. Tuvo que ver con un tema de sucesión entre dos generaciones de directores: entre los fundadores y quienes los están sustituyendo. Independientemente de esta tensión entre dos sectores, también se muestran los límites de la democracia empresarial cuando la organización está dejando de ser la pequeña comunidad de trabajo que fue en sus inicios, con fuertes lazos afectivos entre todos los integrantes, con una dirección basada casi exclusivamente en el carisma de los fundadores, y se está convirtiendo en una compañía mediana con varios niveles jerárquicos, que comienza a demandar cierta institucionalización de los mecanismos de coordinación y toma de decisiones.

DNX sigue siendo una empresa en donde la última palabra la tienen los directores generales. En términos formales la tienen los socios, pero en general estos han aprobado los lineamientos propuestos por los directores. No es una cooperativa en la que prevalezca el principio de “una persona, un voto”. Aunque algunos directores simpatizan con la idea de funcionar como una cooperativa, otros señalan que no están de acuerdo con el modelo de cooperativa, porque podría llevar a una dinámica asamblearia que podría limitar la agilidad de la empresa y su capacidad de innovación. DNX tampoco ha llegado todavía a ser un centro de investigación en el que el trabajo se realice con absoluta autonomía de los empleados, con un sistema de evaluación de pares. Es más horizontal, flexible y democrática que la mayoría de las empresas (quizás más que muchas cooperativas, centros de investigación y organizaciones no gubernamentales), con equipos de trabajo

que funcionan bien y con bastante autonomía, donde prevalece la cooperación y el diálogo por encima de la imposición. Pero no deja de ser una empresa en la que los dueños y directivos concentran la capacidad para tomar las decisiones más relevantes sobre el rumbo y el funcionamiento general de la organización.

## CONCLUSIONES

Está en boga que empresas en todo el mundo se autodefinan como “humanas”, “horizontales”, “participativas”, “socialmente responsables”, “ecológicas”, “incluyentes”, “multiculturales”, etc. En la mayoría de los casos, se trata de simples estrategias de *marketing* que solo buscan incrementar el prestigio y el *capital reputacional* de la compañía (Jackson, 2004). Esta estrategia muestra que, en nuestra época, la imagen empresarial se ha convertido en una ventaja competitiva crucial, pero que resulta poco relevante para comprender las transformaciones del capitalismo contemporáneo, ya que en esa mayoría de empresas los cambios realizados son superficiales y cosméticos y se han modificado poco las dinámicas productivas y organizacionales en su interior. Son mucho más interesantes los casos de empresas como DNX Group, en las que los cambios parecen ser más sustanciales y profundos. Se trata de una tendencia minoritaria, por lo menos hasta el momento, pero que puede resultar muy significativa a largo plazo, en particular si estas experiencias se consolidan y se multiplican. Podría representar un alejamiento de la típica empresa capitalista *manchesteriana*, jerárquica, explotadora, generadora de enormes desigualdades, autoritaria y con un control estricto del trabajo y de los trabajadores.

Varios factores podrían explicar el surgimiento de empresas que pretender construir entornos laborales más horizontales, equitativos, amables y comunicativos. En primer lugar, hay que considerar la transición hacia una economía del conocimiento, que implica que muchas empresas se dediquen a producir información y otros bienes cognitivos y culturales y que empleen cada vez más trabajadores intelectuales. Esto hace que la distancia cultural, educativa y social entre patronos y trabajadores sea menor, situación que podría propiciar relaciones de trabajo más horizontales y cooperativas entre agentes con capitales simbólicos similares. Esto no tendría que ser forzosamente así, sobran ejemplos de empresas en las que los trabajadores intelectuales

son explotados y tratados de manera autoritaria. Pero la transición hacia el trabajo cognitivo crea un potencial de transformación.

A esto hay que agregar la importancia de la innovación en la economía contemporánea, porque ambientes laborales más flexibles y comunicativos, como el que prevalece en DNX, parecen ser claramente más favorables a la creatividad y la innovación que entornos de trabajo más rígidos y autoritarios (Hamel, 2007; Taggar, 2002).

Otro factor por considerar es la importancia creciente de nuevas tecnologías de la información, que pueden ser mejor aprovechadas cuando se utilizan de una manera cooperativa que permite compartir la información y los recursos (Benkler, 2006; Sennett, 2009; Tapscott y Williams, 2009). En este punto habría que evitar el determinismo tecnológico: si bien las nuevas tecnologías de la información contienen un potencial para ser trabajadas de manera abierta, con flujos de comunicación multidireccionales y flexibles, también pueden ser utilizadas dentro de modelos organizacionales jerárquicos y rígidos.

Un cuarto factor para tomar en cuenta son las ganancias extraordinarias que han obtenido algunas compañías que han sido las primeras en explotar los nuevos nichos de mercado creados por la revolución tecnológica en curso. Estos beneficios extraordinarios permiten a algunas empresas darse el lujo de seguir políticas laborales generosas y relajadas, sin poner en riesgo su prosperidad económica. Google sería un caso prototípico en este sentido (Girard, 2009).

Un último aspecto, que no ha recibido la atención debida, es la presencia de nuevas generaciones de trabajadores y empresarios, más dispuestos a compartir recursos, con una cultura laboral que valora altamente la comunicación, el buen ambiente de trabajo, las relaciones personales y el carácter enriquecedor del trabajo, incluso por encima del monto de las ganancias y los salarios (Simmons, 2007; Zemke, Raines y Filipczak, 2000).

Me parece que en DNX se presenta una combinación de estos cinco factores: predomina el trabajo intelectual, se retroalimentan el ambiente comunicativo con el estímulo a la innovación, se utilizan profusamente nuevas tecnologías de la información, han tenido un crecimiento sostenido al explotar un nicho de mercado antes inexistente en España y sus socios y trabajadores pertenecen a esa nueva generación que sacrifica un poco los ingresos y las ganancias en aras

de preservar un ambiente de trabajo satisfactorio, interesante y divertido. Tengo la impresión de que este último factor ha sido la pieza clave del rompecabezas, la que ha permitido que las demás piezas ajusten de manera adecuada, ya que sin la voluntad explícita y persistente para crear una compañía con esas características no se hubiera aprovechado de manera cabal el potencial implícito de los otros factores.

Dicho lo anterior, se puede concluir que el *capitalismo 2.0* al que se adhiere DNX (humano, cooperativo, democrático, equitativo) es más una utopía o una fuerza motora que una realidad. Subsisten en esta empresa muchas de las características estructurales de las relaciones de producción capitalistas, como lo son la concentración de la propiedad y de las principales decisiones en un grupo reducido. Pero también se puede concluir que se han desarrollado algunas prácticas que apuntan en la dirección de esa utopía. No es *capitalismo 2.0*, pero se ha alejado en muchas cosas del capitalismo típico *manchesteriano*. De aquí no se deduce que existan dos tipos básicos de empresas capitalistas: por un lado, las empresas del capitalismo 1.0, que corresponderían a la fase industrial de dicho modo de producción, en las que predominarían el autoritarismo, la explotación, el trabajo enajenado y la confrontación entre patronos y trabajadores; y, por otro, las empresas del *capitalismo 2.0*, propias de la sociedad del conocimiento, en las que habría una estructura más horizontal y democrática, se fomentarían relaciones de trabajo más cooperativas y existirían condiciones más propicias para la creatividad y la innovación. La historia y la etnografía muestran que las cosas no son así, que en otras épocas del desarrollo capitalista han habido empresas de muy diversa índole y que en el período contemporáneo hay una enorme diversidad: así como hay empresas similares a DNX, también hay muchas otras muy autoritarias e inequitativas. La aparición de nuevas tecnologías y la transición a una economía del conocimiento no determinan ni garantizan que la mayoría de las empresas se vuelvan más humanas, creativas y horizontales. Sin embargo, tomarse en serio el concepto nativo de *capitalismo 2.0* puede ayudar a comprender tanto la diversidad de las empresas como las transformaciones que se están experimentando en estos tiempos.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adams, D. (1979). *The Hitchhiker's Guide to the Galaxy: The Original Radio Scripts*. Londres: Pan Books.
- Benkler, Y. (2006). *The Wealth of Networks. How Social Production Transforms Markets and Freedom*. New Haven: Yale University Press.
- Girard, B. (2009). *El modelo Google. Una revolución del management*. Barcelona: Grupo Editorial Norma.
- Hamel, G. (2007). *The Future of Management*. Boston: Harvard Business Press.
- Jackson, K. (2004). *Building Reputational Capital*. Oxford: Oxford University Press.
- Marx, C. ([1867] 1974). *El capital. Crítica de la economía política* (vol. 1). Traducción de Wenceslao Roses. México: FCE.
- Osorio, J. (2006). Biopoder y biocapital. El trabajador como moderno *homo sacer*. *Argumentos*, 52(19), 77-98.
- Panzieri, R. (1974). El uso capitalista de la máquina. En R. Panzieri et ál., *La división capitalista del trabajo*. Buenos Aires: Pasado y Presente.
- Parkin, F. (1971). *Class Inequality and Political Order: Social Stratification in Capitalist and Communist Societies*. Londres: Mac Gibbon & Kee.
- Peirano, M. (1995). *A favor da etnografía*. Río de Janeiro: Relume-Dumará.
- Reischl, G. (2008). *El engaño Google. Una potencia mundial incontrolada en Internet*. Madrid: Medialive.
- Scherer, A. G. y Palazzo, G. (2007). Toward a Political Conception of Corporate Responsibility —Business and Society Seen from a Habermasian Perspective. *Academy of Management Review*, 32, 1096-1120.
- Sennett, R. (2009). *El artesano*. Madrid: Anagrama.
- Simmons, A. (2007). Competing for the Next Generation of Workers. Five Strategies to Recruit and Retain Generations x and y. Consultado el 29 de mayo del 2010 en [www.ocala.com/article/20070527](http://www.ocala.com/article/20070527)
- Sullivan, R. (ed.) (2003). *Business and Human Rights: Dilemmas and Solutions*. Sheffield, UK: Greenleaf.
- Taggar, S. (2002). Individual Creativity and Group Ability to Utilize Individual Creative Resources: A Multilevel Model. *The Academy of Management Journal*, 2(45), 315-330.
- Tapscott, D. y Williams, A. (2009). *Wikinomics. La nueva economía de las multitudes inteligentes*. Barcelona: Bolsillo Paidós.
- Utting, P. (2005). Corporate Responsibility and the Movement of Business. *Development in Practice*, 3 y 4(15), 375-388.

- Weber, M. ([1922] 1996). *Economía y sociedad. Ensayo de sociología comprensiva*. Traducción de José Medina Echavarría et ál. México: FCE.
- Zadek, S. (2004). The Path to Corporate Responsibility. *Harvard Business Review*, 82, 125-132.
- Zemke, R., Raines, C. y Filipczak, B. (2000). *Generations at Work*. Nueva York: Amacom.

**ALGUNAS VIOLENCIAS DEL CAPITALISMO EN COLOMBIA.  
DISPOSITIVOS DE TORTURA Y AUTODESTRUCCIÓN \***

*The Violence of Capitalism in Colombia:  
Torture and Self-Destruction Mechanisms*

CÉSAR ABADÍA BARRERO \*\*

HÉCTOR CAMILO RUIZ SÁNCHEZ

KATERINE ARIZA RUIZ

MARCO ALEJANDRO MELO MORENO

MARÍA YANETH PINILLA ALFONSO

Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

\* Este trabajo ha sido parcialmente financiado por una beca de la Clacso (concurso: “Cultura, poder y contrahegemonía, año 2008”, categoría semisenior) y por dos becas de la División de Investigación de la Universidad Nacional de Colombia (20101007624 años 2006-2008 y 201010013524 años 2009-2010).

\*\* [ceabadiab@unal.edu.co](mailto:ceabadiab@unal.edu.co), [cesar\\_abadia@post.harvard.edu](mailto:cesar_abadia@post.harvard.edu)

Artículo de investigación recibido: 18 de octubre del 2010 · aprobado: 3 de diciembre del 2010

## RESUMEN

La violencia del proceso privatizador evidencia una combinación de mecanismos materiales y simbólicos de disciplina y punición de los procesos sociales que insisten en la defensa de lo público. Estos mecanismos favorecen la acumulación flexible mediante la destrucción de las vidas individuales, sociales y políticas que representan las/os trabajadoras/es, a tal punto que adquieren la forma de *tortura*, cuando las atacan activamente, y de *autodestrucción*, cuando se implantan intangiblemente como dispositivos que socavan su bienestar. El presente artículo trata el caso de las/os trabajadoras/es del Instituto Materno Infantil (IMI) de Bogotá (Colombia), quienes desde el año 2004 enfrentan la privatización del hospital y la liquidación injusta de sus contratos. Para tal análisis, se propone la *etnografía dialéctica*, con el fin de comprender las articulaciones locales y globales de los procesos de acumulación y destrucción capitalista en relación con identificaciones políticas y construcciones particulares de subjetividades.

**Palabras clave:** *acumulación de capital, destrucción de la vida, etnografía dialéctica, Instituto Materno Infantil (IMI), salud, trabajo.*

## ABSTRACT

Since 2004, workers of the *Instituto Materno Infantil (IMI)* have been facing the privatization of the hospital and the unjust termination of their contracts. The article proposes *dialectic ethnography* as a way of understanding the local and global articulation between capitalist processes of accumulation and destruction, and political identification and specific construction of subjectivities. The violence of the privatization process displays a combination of material and symbolic mechanisms aimed at punishing and disciplining the social processes that adamantly defend the public domain. These mechanisms promote flexible accumulation through the destruction of the individual, social and political lives of the workers. Such mechanisms acquire the form of *torture* when they actively attack the workers and of *self-destruction* when they are implanted intangibly as dispositives that consume the well-being of the workers.

**Keywords:** *Instituto Materno Infantil (IMI), ethnography, accumulation of capital, destruction of life, health, labor.*

**A**ngela, trabajadora del Instituto Materno Infantil (IMI), el hospital universitario de maternidad más antiguo de Colombia, fue contratada en 1988 con el cargo de niñera del jardín infantil que cuidaba de las y los hijos de trabajadores del IMI y del Hospital San Juan de Dios (HSJD) durante sus jornadas laborales. Con el cierre del HSJD en el 2001 y el cierre definitivo del jardín en el año 2003, empezó a cumplir funciones de secretaria en el IMI. En los años siguientes, se convirtió en líder de un grupo de trabajadores y trabajadoras que adelantaban, en un espacio del hospital conocido como “La Carpa”, un proceso de resistencia frente a la privatización del IMI, caracterizado por una crisis económica profunda que ha llevado al no pago de salarios, al cierre del hospital y a la liquidación de las y los trabajadores. En un evento académico frente a la pregunta sobre si la situación que viven las y los trabajadores del hospital puede ser interpretada como tortura ella responde:

Yo soy trabajadora del Materno. Yo soy una de las de la historia [...] Y uno no alcanza a ver la magnitud del daño que nos han ocasionado a nosotros los trabajadores (la voz se quiebra), cómo cada uno de nosotros hemos sentido ese dolor [...] y uno dice “no, yo nunca llegué a este punto de querer llorar, porque uno debe luchar”, y yo soy una persona fuerte, pero yo hace un año tuve un cáncer y lo que decían ahorita de la tortura [...] esta señora [Ana Karenina Gaula, encargada de la liquidación del IMI] se burló de mí, se reía de mí, decía “señora, ¿usted que me está pidiendo?”, a estas alturas a mí no me ha liquidado y ella tiene que pagarme mi seguridad social [...] [larga pausa mientras trata de continuar sin llorar] y yo no sé [...] se ha perdido todo para la sociedad [...] nadie nos escucha [...] (tose) [...] tenemos una lucha perdida tanto para nosotros como para la sociedad, porque nosotros desde que entramos a trabajar sabíamos que íbamos a salir de esta institución, y uno sabe que hay un principio y hay un fin, pero nosotros no aspirábamos a este fin, ni los compañeros del San Juan [HSJD], ni yo, ni los que están conmigo en La Carpa. Esperábamos un fin digno, y no que nos echaran así de la noche a la mañana [...] como perros, desconociendo totalmente toda nuestra historia laboral [...] dice uno, pues nosotros estamos allá peleando porque esta institución siga siendo para lo que fue, para la gente más pobre, para la gente

que no tenía recursos [...] cuando a nosotros nos llegó la policía y nos llegaron con camiones y nos llegó toda la maquinaria del Estado, como si fuéramos unas delincuentes y estábamos solo mujeres [...] y entonces dice uno cómo el Estado nos ha abandonado y solo nosotras ahí peleando por ese patrimonio [...].

Es que el hospital me dio a mí mi esposo, mis hijos, mi casa, todo lo que tengo se lo debo al Materno Infantil por mis diecinueve años que trabajé allí [...] y entonces uno en gratitud, uno debe tener sentido de pertenencia de la institución donde uno ha laborado [...] entonces todos los días digo yo, “hoy no voy a ir al hospital”, pero hay algo que me hala, es como un imán, y yo ahorita en este momento no tengo para pagar mi EPS y ya llevo, todo este mes, estoy atrasada y digo yo, “pero juemadre allá voy”, [...] y mi esposo está sin trabajo porque es que uno ya después de cierta edad uno no consigue por mucho que sea buen trabajador, si no lo consiguen los jóvenes [...], entonces ¿hacia dónde vamos, en este país?, ¿hacia dónde es que vamos?, o sea, esto es grande, este problema es grande, mientras no cambiemos o cambie el gobierno, en verdad no sabemos pa’ donde vamos.

En cuanto a lo que decían de Tortura, sabes que sí (mirando a las/os investigadores), yo ahorita lo siento como una Tortura, porque es que esta señora (Ana Karenina) se burla de uno, se burla de los jueces, cuando a mí me dijo que ya me había pagado para no pagarme la EPS, dijo y le demostró a los jueces que ella había pagado mi EPS, entonces los jueces dicen: “no, no tienes derecho porque ya te pagaron”. ¿Cómo lo hace? no lo sé, pero la señora eso es así, eso es lo que hace. Y entonces dice uno, sí es tortura. Ustedes nunca lo preguntaron, pero ahora viendo todo el panorama, sí, es tortura, para uno es una tortura, una tortura que dice uno ¿cuándo va a parar?, que de pronto, sí me pagan mañana, y no, la tortura va a seguir siendo porque uno dice “uno tiene unos derechos, y esas demandas van para diez años” [...] Y uno dice “¿hasta cuándo?”, y mis compañeras se han ido no porque ellas quisieran irse, y ya quedamos muy poquititas en La Carpa y otras se fueron, porque todas estamos en las mismas condiciones: hay madres cabezas de familia, pero nosotras nos estamos cansando, porque es que la alimentación, la necesidad de nuestros hijos [...] y uno dice hay compañeras

que han perdido sus casas y es terrible. Eso era lo que quería decir [...] y agradecerles, agradecerles de verdad que pues, por lo menos es la primera vez que yo asisto a estas cosas porque yo, pues siempre había sido de lucha pero no tan directamente [...] Y ahora me tocó a mí, y ahí daré la lucha por ese Materno, porque se respete el monumento y el patrimonio que es lo único que nos interesa a nosotros, porque eso se mantenga para lo que fue hace quinientos años, eso es vital, su historia. Pero bueno, ¿dónde acabará su historia? yo creo que acá. La historia del San Juan y el Materno aquí se acaba con la liquidación porque no va a ver más [...].

Esta investigación inició en el año 2005. En ese momento nuestro interés investigativo era el impacto de las reestructuraciones legales y administrativas del sistema de salud durante su crisis y la viabilidad financiera de instituciones de salud pública, particularmente del IMI, no solo por su amplio reconocimiento nacional e internacional como hospital insignia de la maternidad en el país, sino por formar parte del Complejo Hospitalario San Juan de Dios cuya trayectoria refleja la historia de la salud en el país.

Hace cinco años, cuando el IMI aún funcionaba, quisimos entender cómo la crisis económica afectaba el día a día institucional, las interacciones entre personal de la salud y las pacientes y la calidad de la atención. De esta primera parte, los datos arrojaron que la crisis era vivenciada de forma muy fuerte en las trabajadoras, porque son mayoritariamente mujeres, mas no en las pacientes (Abadía-Barrero, Navarrete, Pinilla Alfonso y Martínez Parra, 2006). La fuerza de los hechos y la realidad que vivía el IMI, centró nuestra atención sobre las trabajadoras que allí llevaban a cabo un proceso de lucha y resistencia ante la crisis, cierre y liquidación del hospital. En el 2006 empezamos un trabajo, aún vigente, de “acompañamiento” —como una etnografía en tiempo real— en el que, por un lado, registramos lo que se está desarrollando, y por otro, intentamos colaborar con reflexiones sobre la situación de la institución y en la planeación de acciones conjuntas que ayuden a la resistencia de las trabajadoras frente al proceso de liquidación de sus contratos laborales, el desmantelamiento parcial del hospital, el arriendo del predio al Hospital de La Victoria (HLV) y el desprecio de las redes públicas de salud. Las y los autores, junto

con otros miembros del grupo de investigación Antropología Médica Crítica, hacemos parte de la Mesa Jurídica por el San Juan, que ha interpuesto una acción popular para defender los hospitales en su carácter patrimonial y público. También hemos desarrollado, junto con ellas, jornadas de denuncia y reivindicación de sus derechos a la salud y el trabajo, ejercicios en eventos públicos de presentación y divulgación de su situación, incluyendo la producción, aún en curso, de un video.

En el último año hemos acompañado la iniciativa popular de resistencia al Plan Zonal del Centro, particularmente en lo que concierne al proyecto Ciudad Salud, que hace parte de un plan global de reforma urbana. El objetivo de este proyecto es la remodelación de la infraestructura hospitalaria del centro de la ciudad para ofertar servicios especializados en salud a público principalmente extranjero.

#### ¿PARA QUÉ DES-ESTRUCTURAR Y RE-ESTRUCTURAR EL IMI?

El proyecto Ciudad Salud en Bogotá implica la configuración de un cluster<sup>1</sup> para el turismo de la salud bajo la figura de un consorcio conformado por los centros hospitalarios del sector: Santa Clara, Cancerológico, Dermatológico, La Samaritana, La Misericordia, el IMI y el HSJD. Otras “Ciudad Salud” se han construido en otros países tanto “desarrollados” como “en vías de desarrollo” como parte de procesos de renovación urbana, que buscan reconstruir el hábitat, la vida cotidiana y la estructura productiva de sectores “deprimidos” del centro de las ciudades.

El modo de producción capitalista tiene un impulso colonizador que le es inherente: incorpora siempre nuevas esferas de la vida y nuevos territorios dentro de su dinámica de reproducción. En el proceso de desarrollo urbano propio del capitalismo, la restricción para encontrar nuevas posibilidades altamente rentables de inversión a partir de la expansión geográfica hace que los capitalistas vuelvan los ojos hacia el centro de las ciudades, donde ya ha ocurrido todo un ciclo de desvalorización masiva del capital fijo y de la red habitacional. En estas áreas

---

<sup>1</sup> Este término se aplica a los conjuntos o conglomerados de computadoras, que a partir de la utilización de elementos de *hardware* comunes se comportan como una única computadora. *[N. del E.]*

ya existe la infraestructura necesaria para relanzar nuevos procesos de valorización y se puede reactivar el ciclo de acumulación debido a que estos procesos de renovación urbana pueden absorber grandes capitales que permanecían inactivos y que son garantía de nuevas expectativas de ganancia (Harvey, 2006, 2010; Smith, 1982).

Con el desarrollo y consolidación del proyecto Ciudad Salud se pretende la creación de un nicho de mercado de servicios especializados en salud principalmente para los/as consumidores/as-pacientes, provenientes de países con monedas fuertes<sup>2</sup>, donde los precios de las mercancías-salud tienen costos elevados derivados, precisamente, de su provisión vía mercados y de la expansión indefinida del proceso de valorización del capital en el sector, como en el caso del modelo de aseguramiento privado de los EE. UU. (Rylko-Bauer y Farmer, 2002).

Este proceso implica no solo la transformación de la red hospitalaria sino también el despojo y el desplazamiento de las poblaciones que han habitado tradicionalmente el sector, sea en condición de propietarias o arrendatarias, para dar paso a elites de nuevos sectores comerciales y profesionales. La “higiene” territorial es un proceso por el cual se reorganiza la ciudad con miras a desplazar las poblaciones subalternas hacia las periferias urbanas e imponer otro tipo de orden social que se corresponde con la “estética y el estilo” propios de la pequeña y “medianía” burguesía que llegarían a ocupar las nuevas viviendas construidas.

El problema de la transferencia de la propiedad de bienes inmuebles no se reduce solamente a un tema de vivienda. Por el contrario, en muchos de los barrios que serían afectados por Ciudad Salud, la propiedad inmobiliaria es una fuente de rentas, a través del arrendamiento parcial de las viviendas. Es por medio de esta modalidad como las poblaciones arrendatarias pueden apropiarse de la ventaja espacial que les otorga la cercanía al centro de la ciudad. La lógica de Ciudad Salud implica el despojo tanto de esta última como del ingreso que el arrendamiento representa para los propietarios, muchos de ellos sin pensión de jubilación u otras fuentes de ingresos.

---

<sup>2</sup> El proyecto en su estudio de prefactibilidad también contempla la oferta de servicios a los clientes nacionales con suficiente capacidad de pago, incluso vía póliza.

Ciudad Salud también obedece a la reconstrucción de una “estética” de clase, que viene aparejada con todos los procesos de renovación urbana. El argumento aquí es que las prácticas, los trabajos y la identidad étnico-racial de las poblaciones actuales de la zona, deben ser repelidas física y simbólicamente en aras de la revitalización del espacio urbano. Es decir, la solución para el mejoramiento de las microecologías urbanas degradadas, es el desplazamiento o, eventualmente, la eliminación (a través de la “limpieza social”) de las poblaciones que construyen la vida social de estas zonas, nunca la intervención redistributiva y la reivindicación de la ciudadanía para ellas (Góngora y Suárez, 2008). Así, todas las poblaciones indeseables, como los indígenas Emberá que habitan los inquilinatos del sector, serán desplazadas hacia las periferias urbanas.

La nueva estética paisajística, sin embargo, no solo involucra ambientes externos entendidos como viviendas, comercio y espacios públicos, también abarca el interior de los hospitales actuales, ya que su infraestructura debe adecuarse a estándares internacionales de certificación y acreditación, para lo cual se requiere demolerlos o remodelarlos. Pero la transformación también implica el reemplazo de la parte viva de los hospitales, los nuevos clientes-pacientes, como ya se ha dicho, y las y los trabajadores. Se espera que los profesionales que laboren en Ciudad Salud vivan en las nuevas unidades habitacionales, que puedan intercambiar con colegas extranjeros y que sigan procedimientos técnicos homologables en el mercado global del trabajo en salud, con el fin de soportar la lógica comercial de igual “calidad de atención” con competencia de precios según el lugar y el paquete de turismo en salud ofertados.

El Estado actúa como avanzada “jurídico-coercitiva” del poder de clase, hecho que se expresa en un conjunto de acciones como no intervenir para revertir, o al menos detener, el proceso de deterioro urbano (habitacional y hospitalario); desarrollar acciones jurídicas y administrativas y allegar los recursos fiscales necesarios para reordenar las relaciones de propiedad en las zonas “intervenidas”, a través de procesos de expulsión y segregación espacial de las poblaciones subalternas; y la puesta en marcha de la reconstrucción del equipamiento público, todas las cuales hacen parte de los procesos de valorización masiva y de extracción de rentas por parte del capital privado. Además, las

restricciones en la inversión social y en el equipamiento público en razón de la “prudencia fiscal”, claramente no aplican cuando el Distrito acomete obras de gran envergadura en el marco de las operaciones de renovación urbana.

#### EL TRABAJO DE CAMPO

*Amparo:* Nosotros no sabíamos qué iba a pasar, pero hacíamos fila, era en la dirección del hospital y había policía adentro con ellos y más personas, y uno veía al policía, era la única cara amable que yo recuerdo, las demás eran de pánico porque la liquidadora nos hacía sentar [...] yo creo que lo que nosotros sentimos fue lo que sintieron los judíos cuando los llevaron a la cámara de gas. Ella nos dejaba esperando y luego que a firmar ¿Cómo así que usted firme y no tiene derecho a nada?, ¿cómo que no tenemos derecho a nada? entonces la gente se ponía brava, se desordenaba y terminaba la reunión, entonces ella decía que temía por su vida y hasta perros llevaba. Yo firmé al final el 26 de diciembre porque sentí que me iba a enloquecer [...] ya no resistía más, físicamente y emocionalmente yo tenía toneladas encima, ni dormía, todo el tiempo lloraba [...] me parecía que nada servía, y que todo era perder, entonces [...] caminar por el Materno era una tristeza.

Amparo es una enfermera jefe que trabajó en el IMI durante veinticuatro años, desarrollando parte de los programas más importantes como el de lactancia materna, los procesos de investigación y, en su cierre, la estrategia IAMI (Instituciones Amigas de la Mujer y la Infancia). Luego de firmar su renuncia el 26 de diciembre del 2006 trabaja por contrato intentando que los hospitales del país adopten la estrategia IAMI.

El trabajo de campo en el IMI ha sido siempre una tarea agotadora. Cada visita al sitio de resistencia que ocupan las mujeres, “La Carpa”, es un recuento confuso con miles de detalles de lo que ha pasado desde nuestra última visita. Siempre se empieza por las últimas novedades, lo más apremiante, los chismes institucionales y personales, los avances en los procesos jurídicos, y siempre surgen nuevas preguntas, precisiones y reinterpretaciones de algunos momentos y sujetos claves.

Durante el 2007 y 2008, comenzamos varios trabajos de reconstrucción histórica en los que enfocamos conversaciones y talleres con

trabajadoras del hospital y docentes de la Facultad de Medicina de la Universidad Nacional de Colombia hacia la recuperación de la memoria institucional. Estos ejercicios se realizaron simultáneamente con la consulta de archivos de fuentes primarias y lecturas de fuentes secundarias. En nuestro acompañamiento a trabajadores/as del IMI, hemos hecho varios esfuerzos por entender la relación entre la conformación histórica del ordenamiento social privatizador de la salud en Colombia y las múltiples violencias que se narran y sienten en sus voces y cuerpos. Las reflexiones conjuntas han llevado a entender que su lucha ha pasado por tres momentos: a) el deseo de mantener el hospital abierto y fiel a su tradición de atención con calidad y calidez a las poblaciones más vulnerables del país; b) su lucha por reivindicar su situación como empleados públicos, y c) las demandas legales para obtener una liquidación “justa” de sus contratos laborales, mientras se sigue asistiendo al hospital.

En el proceso de acompañamiento empezamos a entender que la relación entre sus relatos sobre los últimos años de relación con el Estado como trabajadoras oficiales de la salud, y el impacto en sus cuerpos individuales y en los de las personas cercanas a ellas, era el resultado de “la encarnación de la privatización del hospital”. Vimos que dolor y sufrimiento —categorías tradicionales de la antropología médica utilizadas para describir aquella experiencia humana frente a la enfermedad, la adversidad o la desigualdad social que une el mundo individual y local con la historia social (Kleinman, Das y Lock, 1997; Le Breton, 1999)—, eran evidentes en las y los trabajadores del IMI cuando nos contaban lo difícil que era soportar la precariedad económica, que se reflejaba en la imposibilidad para realizar sus proyectos familiares, así como ver el fin del hospital que habían “cuidado” por tantos años, con su legado para la salud de las mujeres e infantes del país. Por otro lado, empezamos a percibir que estas expresiones de dolor y sufrimiento bien podrían relacionarse con situaciones de malestar derivadas de su destrucción como “trabajadoras colectivas”, ya que sentíamos que cada vez que se aumentaba el deterioro físico del predio, la estructura humana que representaba la parte viva del hospital y la objetivación de sus siglos de historia también se resquebrajaba. Múltiples rupturas de este “trabajador colectivo”, a lo que ellas denominaban como “la familia IMI”, eran evidentes en la medida en que procesos jurídicos o administrativos, visitas de agentes oficiales o inclusive rumores en prensa, irrumpían en la

cotidianidad y tensionaban la relación entre, por ejemplo, docentes de la Universidad Nacional y trabajadores del hospital, trabajadores sindicalizados y no sindicalizados, entre las que participan en todas las actividades de resistencia y las que no, entre las que abandonan la lucha y consiguen nuevos trabajos y las que insisten en salvar el IMI, entre las que firman nuevos contratos con el HLV<sup>3</sup> y las que se niegan.

*Amparo:* El subdirector de la Victoria con los pies le daba patadas a la puerta, yo lo veo todavía y eso no se me va a borrar, porque fue muy doloroso, sobre todo porque fue egresado de nosotros de la Nacional y del Materno [...] yo digo ¿por qué esa imagen no se me borra, o no quiero borrarla para que no se me olvide?

Si bien era evidente que todas las trabajadoras habían sufrido los embates de la privatización de forma particular, nos dimos cuenta de que no teníamos datos específicos para ver esta relación en primera persona. Los diarios de campo hasta 2008 mantenían una mezcla compleja de eventos, relatos y sufrimientos de un sujeto colectivo que llamamos “las trabajadoras” (Abadía-Barrero y Pinilla, 2009). Intentar obtener información específica de cada trabajadora sobre sus experiencias de dolor/sufrimiento nos implicaba desafíos metodológicos importantes. Por un lado, frente a la compleja historia y los miles de momentos difíciles, decidimos construir una línea del tiempo del Materno y diagramarla para que las entrevistas que planeamos hacer tuvieran referencias cronológicas que permitieran contrastar las experiencias que nos irían a relatar con los datos históricos recuperados en los años anteriores.

Llegamos a un esquema de cuatro períodos que fue presentado a las mujeres en entrevistas realizadas durante el 2009 y enriquecido con su propia historia: el primero, “los años de gloria”, hasta 1990, donde se resalta la creación y consolidación del programa Madre Canguro<sup>4</sup>,

<sup>3</sup> El Hospital La Victoria se apropió de algunos espacios del IMI bajo la modalidad de arriendo, contrato auspiciado por la liquidadora Ana Karenina Gaula. En el segundo semestre del 2006, La Victoria entra al hospital acompañada de las fuerzas del Escuadrón Móvil Antidisturbios (Esmad) de la Policía Nacional.

<sup>4</sup> Programa insignia del hospital, reconocido a nivel nacional e internacional, que hizo posible el reemplazo del uso de incubadoras por el del contacto piel a piel de los neonatos con madres y padres. Este programa tuvo excelentes resultados en el desarrollo de niños y las niñas y de su vínculo con la familia.

un volumen muy alto de pacientes, una gran exigencia en la práctica clínica por parte de los docentes y, como evento administrativo, la creación de la fundación privada Hospital San Juan de Dios; el segundo, “llega el neoliberalismo”, de 1990 al año 2000, en el que se crean e implementan la ley 50 de 1990 que reforma la contratación laboral, y la ley 100 de 1993 con la que se lleva a cabo la reforma en salud; el tercero, “crisis y resistencias”, durante los años 2001 y 2005, durante el cual es cerrado el HSJD y es suspendido el contrato de servicios con el Instituto de Seguros Sociales (ISS), que a su vez embarga al IMI por no haber cumplido con los pagos de salud y pensión de las trabajadoras, acordados con esta institución. Producto de la finalización del contrato con el ISS, el IMI ve reducido de manera significativa el número de pacientes atendidos en la institución. Este hecho dificulta el cumplimiento de los pagos de la nómina y la cancelación de las deudas con el ISS, entre otros. Las y los trabajadores se ven obligados a endeudarse ante el cese de pagos y, tanto ellos como sus familias, sufren múltiples crisis en su cotidianidad, incluyendo la pérdida de sus viviendas, la interrupción en los procesos escolares y de formación —de ellas y los de sus hijas e hijos—, moras en los pagos de salud y pensión, inicio de procesos de malestares crónicos físicos, mentales y espirituales, todo lo cual ocasiona fracturas en los cuerpos, las mentes y las familias. Durante este periodo se destacan, como eventos legales, la expedición de la ley 735, por medio de la cual se reconoce al HSJD y al IMI como patrimonio cultural de la nación, y el fallo del consejo de Estado en el 2005, que declara nula la fundación HSJD y le devuelve su carácter de hospital público.

Finalmente, en el año 2006 se da inicio al cuarto periodo, aún vi gente, en el cual se está llevando a cabo la liquidación del IMI en cabeza de Ana Karenina Gaula contratada en su momento por el entonces Gobernador de Cundinamarca, Pablo Ardila (sindicado y preso por corrupción). En ese mismo año, se subarrienda parte del predio del IMI al Hospital de La Victoria. En el año 2008 se promulga la sentencia de la Corte Constitucional que ratifica el carácter público de los hospitales y sus trabajadores, pero define la validez de sus contratos laborales solo hasta el año 2006.

## ETNOGRAFÍA DIALÉCTICA: PARA COMPRENDER EL CAPITALISMO EN BOGOTÁ, COLOMBIA

Durante el acompañamiento nos dimos cuenta de que necesitábamos profundizar mucho más en una perspectiva histórica que mostrará la relación entre el desarrollo del capitalismo y la salud de las poblaciones (Quevedo et ál., 2004; Rosen, 1993), aproximándonos a análisis más recientes que toman en cuenta al capitalismo tardío en su fase actual neoliberal<sup>5</sup>. Sabemos que el neoliberalismo ha sido una doctrina que ha permitido la restauración o reconstrucción del poder de la clase dominante, representado nuevas élites económicas (Harvey, 2007; Robinson, 2007), y que su desarrollo ha ido de la mano con acciones violentas, incluyendo el exterminio sindical, la imposición de dictaduras (el caso de Chile es el ejemplo más claro), el genocidio humano y la destrucción medioambiental, entre otros (Antunes, 2005; Breilh y Tillería, 2009; Klein, 2007). También entendimos que mecanismos tradicionales de explotación y acumulación de capital han sido renovados para incluir ahora la mercantilización de prácticamente todas las dimensiones de la vida, incluyendo la salud de las poblaciones y los bienes públicos.

En este contexto, nuestro proyecto etnográfico indaga tanto por los desarrollos actuales del capitalismo como por las formas locales que estos adquieren en dinámicas, espacios y momentos específicos; y por cómo las prácticas culturales locales están imbricadas en las dinámicas globales del sistema mundo<sup>6</sup>. Por tanto, nuestra etnografía

5 Véanse, por ejemplo, Abadía y Estrada (2007-2008); Panitch y Leys (2009).

6 Desprenderse del legado colonial y sus categorías occidentales y repensar la relación entre la construcción de los mundos locales que estudia y las condiciones sociales a la luz de la economía política, ha sido parte del giro crítico de la antropología (Marcus y Fisher, 1986), en donde el objetivo es ligar la tradición interpretativista, que en su vertiente fenomenológica da cuenta de la experiencia más íntima de las personas, con la perspectiva crítica que toma en cuenta los procesos sociales y las redes estructurales de poder y desigualdad (Good, 1994). En otras etnografías que intentan hacer este vínculo local-global se privilegian aún más las posturas críticas por cuanto se trata de entender el legado histórico de procesos poscoloniales y neocoloniales en las dinámicas cotidianas que producen y generan sufrimiento, violencia y enfermedad (Farmer, 2003, 2004) o en las tensiones políticas contemporáneas que revitalizan los debates entre colonialismo, racismo, nacionalismo y conspiración, que se encarnan en los cuerpos y relatos de sujetos que actúan en distintos niveles del orden local, nacional o global (Fassin, 2007). En estos nuevos adelantos etnográficos con perspectiva crítica, ya es evidente la precaución

no pretende escindir dos “niveles de análisis”: uno “cultural”, haciendo uso de herramientas etnográficas, y otro “sobre el capitalismo”, apoyándonos en la economía política marxista, sino que los datos, reflexiones y análisis deben apuntar a entender la intrincada y cambiante interacción entre los dos.

Proponemos, por tanto, que las etnografías del capitalismo deben ser dialécticas. Su capacidad analítica radica en que abre la posibilidad para reflexionar sobre las articulaciones locales y globales de los procesos de acumulación y destrucción capitalista. Esto significa reconocer que las experiencias de los “sujetos antropológicos” se estructuran dentro de las transformaciones en las dinámicas de acumulación y recreación que son inmanentes al capitalismo como macroestructura de regulación del poder, pero, a su vez, están enmarcadas por procesos históricos de dominación, resistencia y acomodación que expresan los límites y posibilidades de la praxis social de los sujetos en sus contextos locales<sup>7</sup>.

---

que se toma con la crítica al estructuralismo marxista de la década del sesenta, en los cuales la historia escrita terminaba siendo la del capitalismo, no solo perdiendo de vista y desconociendo los procesos locales sino cayendo en la tentación de hablar de las experiencias de vivir en el capitalismo exclusivamente en términos occidentales, es decir, el marxismo entendido como práctica colonial eurocéntrica (Ortner, 1984). Pero también, como trasciende en los trabajos de Farmer y Fassin, se critica la tentación de estudiar aisladamente el poder de agencia del sujeto y sus prácticas culturales sin entender que el marco histórico estructura no solo las prácticas del sujeto sino también sus subjetividades, ya que el poder estructurante de la historia forma al sujeto. Por tanto, sus acciones (incluyendo el deseo y la conciencia) no pueden entenderse por fuera de este marco de estructuración histórica. Véase, por ejemplo, el trabajo de Butler (1997). Sin embargo, vemos que en estos trabajos antropológicos que se enmarcan en corrientes críticas no se hacen contribuciones para entender el proceso fundamental del capitalismo que se expresa en la nueva fase de acumulación del capital.

7 Sobre estos límites entre estructura y praxis social, nos parecen útiles los aportes de Wolf (1999, p. 5) para entender las distintas modalidades en que el poder hace parte de las relaciones sociales: 1) el poder de potencia y capacidad que se ubica a nivel de cada individuo y sigue una tradición nietzscheana, 2) el poder que ocurre en interacciones y transacciones entre las personas y que se refiere a la habilidad del yo para imponer su voluntad a través de la acción social sobre otro (siguiendo la visión weberiana), 3) el poder que controla los contextos en los que las personas exhiben sus capacidades e interactúan con otros, es decir, el poder táctico u organizacional, y 4) el poder estructural que se refiere no solo al que opera en determinados espacios y dimensiones sociales sino el que los organiza y, además, especifica la dirección y distribución de los flujos de energía.

En ese sentido, el capitalismo es vivido y re-creado de una manera desigual y diferenciada en múltiples localidades en escala planetaria, situación que se expresa en unas configuraciones hegemónicas de clase particulares (Roseberry, 1988; Wolf, 1999), y en la “determinación recíproca” que se establece con otras estructuras de dominación y sujeción como el género, la raza-etnia, la edad, la orientación sexual, la creencia religiosa, entre otras.

Una de las vetas más importantes para acometer las etnografías dialécticas del capitalismo contemporáneo es entender cómo el proceso de acumulación de capital se articula a historias particulares de construcción de subjetividades e identificación política de los actores locales. Este proceso se desarrolla con mucho detalle en la historia del IMI y se devela en el accionar de la burguesía (nacional y transnacional) y el Estado, propia de la fase actual de acumulación, para destruir las subjetividades asociadas a formas particulares de solidaridades de clase. En Colombia, en su particular historia como neocolonia, este proceso neoliberal también se ha desarrollado por medio de formas violentas como el exterminio y el despojo, pero, como veremos más adelante, también ha sido un “espacio creativo” para ensayar nuevos mecanismos de destrucción de la vida, cuyo objetivo principal es abrir y despejar nuevos espacios, cuerpos y prácticas para la valorización del capital. Argumentaremos que estamos frente a una combinación de mecanismos materiales y simbólicos de disciplina y punición de los procesos sociales que insisten en la defensa de lo público, ya que estos se convierten en amenazas a la consolidación de la nueva identidad sociocultural, entendida como la ideología plena del libre mercado y el individualismo radical, incluso cuando se trata de la salud y el trabajo<sup>8</sup>.

Nuestra etnografía dialéctica, entonces, nos ha llevado a estudiar la historia del IMI y de sus trabajadoras —en cuanto experiencia y representación simbólica del orden público del nunca consolidado

---

8 En este sentido, retomamos el pensamiento de Gramsci que implica entender “el nexo entre la afirmación idealista de que la realidad del mundo es una creación del espíritu humano y la afirmación de la historicidad y la caducidad de todas las ideologías por parte de la filosofía de la praxis, porque las ideologías son expresión de la estructura y se modifican al modificarse esta” (Gramsci, 1970, p. 89).

Estado de Bienestar en Colombia<sup>9</sup>— en relación con el neoliberalismo, como expresión ideológica y forma de gobernanza del capitalismo tardío global, que busca relanzar su tasa de ganancia a través de la consolidación de la atención en salud como negocio lucrativo. Esta apuesta nos permitirá hablar de los nuevos dispositivos para la acumulación de capital como formas violentas que adquiere el capitalismo y que, si bien hacen parte de la dinámica del sistema mundo, se anclan en desarrollos históricos particulares. Es decir, los dispositivos específicos de violencia que seguiremos relatando, como la ruptura de la “familia IMI”, el abandono y deterioro físico del hospital que lo hacen ver como un hospital de guerra y en ruinas, y la destrucción de cuerpos individuales y colectivos de trabajadores (de forma activa y pasiva que llamaremos tortura y autodestrucción) emergen específicamente en Colombia (donde la relación ciudadanía-Estado ha tenido trayectorias particulares y donde, en su fase actual, el capitalismo criminal debe ser visto como la articulación de la burguesía con los sectores mafiosos<sup>10</sup>), pero no deben entenderse como particularidades exóticas de la nación, sino, siguiendo a Fassin (2007), como una propuesta en contra del culturalismo y a favor del análisis de la historia neocolonial a través de los sujetos y prácticas locales.

#### LA EXPERIENCIA LOCAL: VIVENCIAS

#### DE LAS TRABAJADORAS DEL IMI

*Carmen:* Entonces entró La Victoria y eso eran celadores para acá y para allá, la gente venía menos porque ya había muchos inconvenientes, fuimos quedando pocos, algunos como que trajeron de venir un tiempo [...] se fueron reduciendo hasta que no quedó ninguno [...] y yo tomé la decisión de venirme a vivir para acá con otra compañera. Yo venía todo el día y me quedaba la noche, mis hijos sabían que yo trabajaba acá, y yo vendía maní, galletas, ropa, y todas las artesanías, y duré como un año larguito, eso fue del 2006 en adelante.

---

<sup>9</sup> Para el desarrollo de la política de protección social en Colombia, véase Giraldo (2007, 2009).

<sup>10</sup> Para el desarrollo del concepto de Capitalismo Criminal en Colombia, véase Estrada (2008).

Carmen se formó como auxiliar de enfermería en la escuela del IMI, en donde empezó a hacer reemplazos en 1986 y hasta 1987 cuando se posesionó oficialmente en el cargo. Desde el 2006 y por más de un año, vivió en el hospital hasta que decidió volver a vivir en su casa, pero continúa asistiendo a diario a La Carpa. Está esperando que la situación jurídica se resuelva a su favor y reciba su pensión, ya que nunca firmó su renuncia.

Las vivencias de las trabajadoras del IMI revelan las transformaciones acaecidas en el régimen de acumulación de capital, particularmente en la transformación estructural de las relaciones entre el capital y el trabajo y del proceso de producción y circulación de los bienes y servicios en salud, durante los últimos veinte años. El desarrollo de la ley 100 de 1993 implicó la implementación del principio de competencia de mercado entre las instituciones hospitalarias de carácter privado y las públicas o semipúblicas (de beneficencia) en condiciones asimétricas. En este proceso, aún cuando en el IMI hubo esfuerzos por adaptarse efectivamente a la lógica de la administración gerencial de los servicios hospitalarios (Abadía-Barrero y Pinilla, 2009), las particularidades institucionales, que son producto de la objetivación de los compromisos históricos del régimen hegemónico de protección social anterior<sup>11</sup>, no eran compatibles con la demanda de autofinanciación y rentabilidad de los servicios propugnada por las reformas neoliberales. Ante esto, en un proceso largo y complejo, el Estado optó por una estrategia de destrucción-desvalorización masiva del capital fijo (predios y equipos) y del trabajo vivo, encarnado en sus trabajadoras y trabajadores.

*Yenny:* Uno ve que la realidad es otra [...] yo siempre he sentido que lo que perdimos fue muchísimo, ninguna plata nos va a recompensar, porque nadie nos va a garantizar una pensión buena [...] de todas maneras voy a seguir dependiendo económicamente, yo sé que no voy a poder sola [...].

<sup>11</sup> Que implicaba, en cuanto a la atención en salud, la incorporación selectiva, restringida de las demandas sociales de sectores subalternos en el régimen fragmentado de protección social. Y, en cuanto a la fuerza laboral, la creación de un proletariado “protegido”, sobre todo en el sector público pero también en el privado, con capacidad expandida de consumo y compensaciones no salariales adicionales, generalmente fruto de las negociaciones sindicales. Para una elaboración ampliada véase Melo Moreno (manuscrito no publicado).

Con un origen de clase popular, Yenny se formó con mucho esfuerzo como terapeuta ocupacional y siempre buscó su independencia. En el año 2006, después de quince años de trabajo en el IMI firmó la carta de renuncia “voluntaria” presentada por la liquidadora y desde el 2007 tiene contratos temporales con el Hospital de La Victoria.

Las trabajadoras se vieron obligadas a “lanzarse” al nuevo mercado laboral de la salud, en el que la flexibilización laboral, iniciada con la Ley 50 de 1990 ya había logrado consolidarse, donde cooperativas privadas administran contratos mal pagos, por períodos cortos, sin garantías laborales y, por el contrario, con la exigencia de descontar de los reducidos salarios los gastos correspondientes a la privatizada seguridad social. En la nueva fase de acumulación flexible del neoliberalismo, las trabajadoras enfrentan un mercado laboral que les exige la transformación de sus subjetividades laborales para que sus capacidades como trabajadoras puedan ser sobreexplotadas (Antunes, 2003, 2005; García, 2007b).

*Carmen:* En este momento yo no quisiera volver a trabajar en enfermería, ya no es mi fuerte. A mí me gustaba mucho y yo considero que fui una buena auxiliar, ahora es una esclavitud muy grande. Yo de ver que todo cambió acá, con las compañeras, el nuevo director las grita, las manda, las estruja, no sé [...] yo creo que no me voy a poner en ese plan ni aquí ni en ningún otro lado, yo no trabajo en salud más.

Así, quienes intentaron conseguir nuevos trabajos vieron que muchas de sus capacidades y competencias laborales, como el cuidado integral a las gestantes y sus bebés, que incluía la preocupación por su bienestar, eran calificadas como superfluas y despilfarradoras de recursos. El mercado de trabajo en salud, sin que ellas se percataran, ya había redefinido lo que ahora se considera como “buenas trabajadoras”, quienes deben tener competencias gerenciales distintas a las habilidades y conocimientos de las trabajadoras del IMI. Su desventaja con respecto al “nuevo talento humano en salud” es evidente al contrastar su sentido del deber ser de un buen trabajo y de una buena trabajadora con las nuevas subjetividades laborales que están volcadas al control de gastos, a la facturación y a las restricciones de servicios prestados, todo lo cual es impuesto por la nueva lógica lucrativa de las

instituciones en salud (Abadía-Barrero et ál., 2007-2008; Defensoría del Pueblo, 2007; García, 2007a, 2008; Valdés, 2008). Inclusive su nivel de experticia clínica superaba los niveles de formación para el cargo a desempeñar y parte de su dificultad para conseguir empleo era el resultado de ser consideradas como “mano de obra sobrecalificada”. Por necesidad, a muchas les tocó acomodarse rápidamente a las nuevas relaciones laborales de explotación y ajustarse subjetivamente a la experiencia de la precariedad e inseguridad laboral permanente, que se configura a través de nuevas formas disciplinarias; estas minimizan la confrontación de clase y limitan las dinámicas espaciotemporales necesarias para la conformación de solidaridad de clase en el lugar de trabajo y en el espacio público.

Sin embargo, buena parte de las trabajadoras y trabajadores del IMI y el HSJD, se movilizaron, con el acompañamiento desigual en el tiempo de otros sectores sociales, ante la negación de sus derechos laborales, la destrucción de su lugar de trabajo y la desintegración de los lazos de solidaridad comunitaria que se forjaron allí. Esta larga historia de luchas, de construcción de solidaridades verticales<sup>12</sup> y horizontales<sup>13</sup> en los hospitales, y del trabajo colectivo realizado allí como una fuente muy importante de definición de la identidad de clase y la construcción de la subjetividad de las y los trabajadores, significó la consolidación de un sentido de pertenencia, es decir una identificación permanente entre ellas y su lugar de trabajo, lo que devino en su agencia de un proceso prolongado de resistencia sociopolítica y de defensa de las instituciones.

En esta historia, la preservación de la institución y lo que esta representaba para el cuidado de la vida, estaría por encima, incluso, de los intereses individuales de las y los trabajadores. A pesar de la incertidumbre en el pago de los salarios, ellas continuaron trabajando y gestionando recursos por su cuenta, con el fin de resistir al embate neoliberal y preservar la institución como modelo de protección y cuidado de la vida para las mujeres de los sectores populares y sus hijos e

---

<sup>12</sup> Que se expresan en el reconocimiento mutuo del papel fundamental de las y los trabajadores en todos los niveles del IMI, es decir, directivos, docentes, estudiantes, enfermeras jefes y auxiliares, y personal de apoyo administrativo, mantenimiento y servicios generales.

<sup>13</sup> Entre los distintos gremios.

hijas. Cuidar de las maternas y los neonatos, les significaba, inclusive, la redistribución de sus pocas rentas salariales hacia los pacientes (a quienes apoyaban con alimentos, hospedaje en sus viviendas y dinero para transporte, además de la compra de insumos clínicos cuando faltaban), con el fin de preservar la vocación de protección y preservación de la vida humana que habían forjado a lo largo de los últimos treinta años. Desde que el hospital llegó a una situación financiera insostenible (2004), las trabajadoras persistieron en la defensa de la institución y de sus derechos laborales. Cuando la gestión de recursos para mantener en funcionamiento el hospital no fue suficiente y este cerró sus puertas, enfrentaron jurídicamente y políticamente el despojo de sus derechos, para lo cual decidieron permanecer en algunos de los espacios convenidos del hospital (principalmente admisiones y el quinto piso) aún cuando su vínculo laboral fue terminado por vías extra e ilegales y sus actividades de resistencia y defensa del hospital no sean socialmente reconocidas. Por el contrario, en el camino de la resistencia, fueron golpeadas, humilladas, ignoradas y envueltas en falsas promesas de reconocimiento de sus derechos.

*Estela:* Lo más duro fue cuando entraron los negros esos [el Esmad] y yo no me acordé de mi corazón. Y una *tomba* (mujer policía) cogió y manoseó a una compañera, ella entró llorando [...] yo estaba asustada, aterrorizada.

Estela inició sus labores como Técnica de Rayos x en el IMI en el año 1987, trabajando diez años en el día y luego pasando al turno de la noche. En el año 1991 sufrió un infarto y desde esa época su corazón se ha convertido en su mayor preocupación de salud. Asiste a diario a La Carpa a cumplir su turno a pesar de haber sido declarada insubsistente por edicto.

Si bien muchas trabajadoras han desistido, no han logrado despojarlas de ese pedazo de hospital donde quisieran poder volver a una vida anterior con la restitución de su identidad de clase como trabajadoras dignas de lo público en Colombia, en la que se reconozca y valore su historia y se reivindiquen sus titularidades. Sin embargo, la estrategia de destrucción y despojo continuó por parte del Estado, en la medida en que edificios y equipos se pudrieron y perdieron en una maraña de enredos judiciales, sumada a la privatización parcial a través del

contrato de arrendamiento con el HLV y a las dilaciones en los distintos niveles del poder público, hasta que la solución final llegó a manos de lo que alguna vez Gunder Frank denominó como lumpen-burguesía (1970), encarnada en Pablo Ardila y la “mítica” Ana Karenina.

*Amparo:* Una auxiliar de enfermería que uno la había visto que era hasta como de izquierda y de pronto resultaba que Dios había enviado a la doctora Ana Karenina, pues uno dice que perdió la razón. Otra decía que niños que no han nacido ahí están rondando el Materno, a mí me da un poquito de miedo, porque ¿cómo dice sumercé que los que no han nacido están por ahí caminando porque no han podido nacer ahí?, pues uno dice ellas están como al borde [...].

Este Estado que, como afirma Ángela en la cita inicial de este artículo, los ha abandonado, mágicamente se aparece para liquidar sus luchas y al parecer señalar a la sociedad la nueva dinámica autoritaria en la que nadie puede desafiar el curso de la historia neoliberal en salud. Inclusive, el poder judicial, al cual ellas tanto han interpelado para que les proteja sus derechos, define en sentencia de la Corte Constitucional de 2008, reconocerlas como trabajadoras únicamente hasta el 2006, acabando con los sueños de muchas de obtener su pensión de jubilación en concordancia con las convenciones colectivas, y abriendo paso a las liquidaciones arbitrarias.

#### **LA HISTORIA DE LAS TRABAJADORAS DEL MATERNO EN CLAVE GLOBAL: EL TURISMO INTERNACIONAL DE LA SALUD**

Desde la lógica de mercado, la cadena productiva de la que hará parte el consorcio de Ciudad Salud está proyectada como una plataforma para la creación de ventajas competitivas en los servicios globales de salud, que se concreta por medio de la gestión integrada de las instituciones hospitalarias y el aprovechamiento de las economías de escala que la convergencia propiciaría. Ciudad Salud representa, entonces, la culminación de una serie de procesos que hacen parte de la fase actual de acumulación de capital en Colombia. Identificamos aquí tres procesos que son claves para comprenderla:

El primer proceso, corresponde a una lógica dual de destrucción de los activos públicos hospitalarios y su transferencia al sector

privado. En algunos casos, se puede advertir una estrategia deliberada de desvalorización masiva del capital fijo que, a su vez, presenta dos modalidades. Una es la transferencia de propiedad de bienes públicos al capital privado, que implica la desvalorización “real” y “ficticia” de los activos hospitalarios públicos. La “real” consiste en el abandono y la falta de inversión para la reposición y el mantenimiento de éstos, lo que implica su depreciación y su destrucción funcional. La “ficticia” es aquella que opera en el intercambio mercantil, cuando se liquidan (en el sentido comercial del término) los bienes públicos por debajo de los precios de mercado.

La segunda modalidad de esta lógica se podría observar en Ciudad Salud, que se constituye en un ejemplo de cómo la compulsión del capital, a fin de encontrar nuevos espacios y plataformas para su proceso de valorización, puede valerse de estrategias innovadoras que van más allá del problema de la transferencia de propiedad. Como explica Loepkky (2010), los bienes públicos bien pueden ser plataformas dentro del proceso de acumulación en el sector de la salud, aun cuando conserven su carácter formal como propiedad del Estado. La situación actual del IMI y el HSJD es un ejemplo de esto, pues su carácter de bienes públicos no enajenables, gracias a su condición de patrimonio histórico de la nación, bien favorecería la anexión de su capital fijo al del futuro consorcio sin que este tenga la necesidad de avanzar grandes sumas de dinero por su usufructo, ni de comprar los activos a través de figuras como la cesión o el comodato (Melo Moreno, manuscrito no publicado).

Además, Ciudad Salud implicaría la subordinación formal del Estado, en sus expresiones locales o nacionales, al poder del consorcio, que estaría en posición de controlar y administrar de manera autónoma, la inversión, el endeudamiento y la planeación de las funciones de los diversos hospitales de acuerdo a los objetivos empresariales propios de la plataforma de servicios, en menoscabo de la capacidad estatal de proponer y desarrollar políticas en salud.

El segundo proceso, parte de que las reformas neoliberales implican una recomposición radical del poder de clase: están orientadas a una redistribución de las rentas y capitales hacia las nuevas clases dominantes (Harvey, 2006, 2010). Esto es posible gracias al despojo de los bienes públicos, a través de las privatizaciones, y de la destrucción del régimen de protección social hegémónico anterior, basado

en compromisos redistributivos entre las élites y algunas fracciones de la clase trabajadora. La desmembración del “trabajador colectivo” del IMI y el HSJD, trae como consecuencias la emergencia de un nuevo contingente de trabajadores/as que favorecen la depresión salarial al ampliarse la masa de trabajadores calificados desempleados<sup>14</sup>, pero que también implica la homogenización de los salarios por lo bajo, al acabar con las “distorsiones” que introducían los lugares de trabajo que ofrecían mayores salarios y compensaciones, como el IMI y el HSJD.

Todo esto ayuda a configurar un nuevo régimen de mayor explotación de la fuerza de trabajo en salud, que comprende la intensificación (plusvalor relativo) y extensión de la jornada laboral (plusvalor absoluto) y el control disciplinario de las actividades que las y los trabajadores realizan. Otro caso particular, es la expulsión radical de las trabajadoras de la esfera de la producción de valor, al negarles la posibilidad de vender su capacidad de trabajo por medio de estrategias de ostracismo social y estigmatización grupal, minando así las posibilidades de articulación política de un bloque contrahegemónico de clase.

Y finalmente, el tercer proceso. En Ciudad Salud se puede observar cómo “la búsqueda de la competitividad” en el mercado global se convierte en una forma velada de subsidio hacia las economías del capitalismo avanzado. El costo de los servicios y las mercancías en salud en este complejo hospitalario tiene, necesariamente, que estar por debajo del ofrecido en instituciones homólogas de los países centrales, aun cuando el valor contenido, es decir la cantidad de trabajo incorporado, sea igual. Además, en la medida en que la intervención médica es un proceso fundamental en la reposición del capital variable (salarios + plusvalor), se estarían subsidiando los costos de reproducción de la fuerza de trabajo de los países del capitalismo central. En estos se podría mantener el precio de la mercancía *fuerza de trabajo* por debajo de su valor, ya que puede reducirse objetivamente el costo de los bienes-salario necesarios para la restauración del trabajo vivo, el capital variable, evitando la necesidad de que el salario cubra en su totalidad las mercancías y servicios de la salud<sup>15</sup>, sino que una parte de

---

<sup>14</sup> Lo que los marxistas llaman como la ampliación del ejército de reserva.

<sup>15</sup> Que hacen parte del conjunto de necesidades fundamentales porque permiten la renovación de la explotación de la fuerza de trabajo dentro del proceso de reproducción ampliada del capital.

ellos puede ser “no pagada” por el capital y/o el Estado a las y los trabajadores de un país central al ser ofertados más baratos en un país periférico. Así, en el intercambio que se da cuando las y los trabajadores-pacientes extranjeros adquieren estos servicios y mercancías médicas, ellos se apropián de una parte del plusvalor producido en el proceso “local” de producción y circulación de las mercancías-salud.

#### **TORTURA Y AUTODESTRUCCIÓN COMO NUEVAS TECNOLOGÍAS DEL CAPITAL PARA LA ACUMULACIÓN Y EL DESPLIEGUE MORAL DE SU PODERÓ**

Esta crisis financiera del IMI da cuenta de cómo se inscribe una nueva racionalidad gubernamental, agenciada por las élites tecnocráticas neoliberales, con la cual se logra re-articular ideológicamente la discusión sobre la distribución de los bienes públicos, un problema evidentemente político, en términos de los equilibrios macroeconómicos<sup>16</sup>. A través del uso de un lenguaje técnico, que se presenta como “neutral” e irrefutable, las élites neoliberales reconfiguraron el campo de fuerzas de la hegemonía, en la medida en que la fórmula inapelable de la insostenibilidad fiscal se presenta como un dispositivo fundamental en el ejercicio de la violencia simbólica, ya que casi todas las trabajadoras del IMI llegaron a pensar —y aún muchas de ellas así lo señalan— que o bien no habían trabajado lo suficiente para hacer el hospital rentable, o que sus derechos convencionales y la nómina eran la causa última del cierre del hospital. Este mecanismo le permitió al Estado, en gran medida, bloquear y restringir todos los reclamos políticos de las trabajadoras inclusive atacándoles su conciencia histórica y transformándoles su forma de pensar<sup>17</sup>. Lógicamente, el argumento estatal de “falta de recursos” debe entenderse entonces como un mecanismo discursivo de poder totalizante para atacar a estas fracciones particulares de la clase trabajadora, ya que las aseguradoras en salud siguen siendo de las empresas colombianas con mayor crecimiento en activos, y que la financiación del sistema de salud tiene ingresos varias veces superiores respecto al régimen pre-ley 100, lo cual señala, como

---

<sup>16</sup> Léase déficit fiscal y pago de la deuda, y la eficiencia en el gasto público (Giraldo, 2009).

<sup>17</sup> Como ya lo discutía Gramsci, las condiciones históricas alteran la esencia misma del sujeto, lo que él llamaba transformación molecular (Pizza, 2005).

ya se ha discutido en otros análisis sobre la mercantilización de la salud (Abramson, 2005; Angell, 2005; Jasso-Aguilar y Waitzkin, 2007-2008), otra forma de enriquecimiento del capital privado mediante la transferencia de fondos públicos y rentas ciudadanas.

El caso del IMI refleja cómo un Estado periférico resuelve la existencia de trabajadores/as de la salud con contratos públicos y con garantías laborales en un mercado transnacional privado. Múltiples violencias se narran y sienten en las voces y los cuerpos de estos/as trabajadores/as. Entendemos que varias propuestas de interpretación de la violencia (política, estructural, simbólica y cotidiana) (Bourgois, 2004), son evidentes en el proceso de privatización del IMI, y actúan por largos períodos de manera conexa pero con diferentes manifestaciones. Estas violencias constantes son de “baja intensidad” pero han aparecido con mucha fuerza como “tecnologías de violencia”, definidas por Kleinman (1995, p. 175) para el caso del trauma político como aquellas tecnologías que pretenden tiranizar utilizando sensibilidades culturales y formas de interacción social que mantienen ocultas las críticas y las resistencias. En resumen, Kleinman plantea que el trauma se usa sistemáticamente para silenciar a las personas a través de la generación de sufrimiento.

*Ángela:* Cuando me diagnosticaron el cáncer yo le pasé una carta a Ana Karenina diciéndole que me pagara el seguro y ella me dijo, “pues *sisbeníeese* o pague como independiente. A mí nadie me obliga”.

Para el caso del IMI, estas tecnologías de violencia son evidentes, por ejemplo cuando trabajadores/as son presionados/as para que renuncien o cuando entró La Victoria de la mano del Esmad, causando no solo rupturas en la estructura física del IMI sino también resquebrajando la integridad emocional y mental de las trabajadoras.

*Estela:* Yo no sabía lo que era la depresión y ahora sí, con esto sí. Ya estoy cansada, aburrida no, cansada. Pierdo el hilo de las cosas, la concentración. La situación del IMI lo ha empeorado. Me preocupa mi vejez y mi plata. Trato de no pensar en nada de esto, trato de olvidar. Yo no aguento más [...] uno va hasta donde puede, pero aguantar hambre no es posible.

Aquí retomamos la discusión de Fassin (2004) para entender que lo que está en juego en el tipo de análisis históricos de dinámicas sociales propuestos, son las políticas que gobiernan la vida, es decir, el dominio de un orden moral particular que da significado a la misma existencia humana. Por otro lado, utilizamos los desarrollos de Lock y Scheper-Hughes (1996) sobre el cuerpo (individual, social y político) para repensarlos como cuerpos de vida y, por tanto, tipos de vida que están siendo afectados y destruidos.

Proponemos analizar las conexiones entre los diferentes tipos de violencia en el neoliberalismo y el dolor/sufrimiento de las mujeres como un ejercicio tecnológico sofisticado del neoliberalismo para favorecer la acumulación flexible mediante la destrucción de la vida (la vida de cada una de ellas, su vida laboral como representación simbólica que las ancla a su condición de trabajadoras públicas y su vida social como representantes de un colectivo político que trabaja por la salud materno-infantil) que se representa en la interconexión de las categorías *tortura* y *autodestrucción*.

Se ha argumentado que la tortura es un componente necesario de los Estados Modernos, pero Rejali (1994, p. 6) advierte que definirla no es sencillo, dadas las distinciones legales, morales y sentimentales de su uso. Si bien gran parte de la literatura se centra en la acción de tortura y en las subjetividades del torturador<sup>18</sup>, y ha recobrado interés en el contexto del imperialismo actual, principalmente con las torturas de Abu Ghraib<sup>19</sup>, encontramos que existen postulados que ven una interconexión entre tortura y modernidad, los cuales argumentan que en la conformación de los Estados modernos y hasta el presente, torturar cuerpos no solo ha sido constante sino “necesario”.

Darius Rejali (1994) propone cuatro explicaciones principales a la tortura moderna, las cuales intentaremos describir brevemente para señalar los elementos comunes que vemos en relación con el IMI y la manera en que puede repensarse la *tortura* como ejercicio de destrucción activa de la vida y la *autodestrucción* como resultado de la

---

<sup>18</sup> El torturador representa algún tipo de ideología manifiesta en regímenes totalitarios, tal como es discutido por Hannah Arendt (1982) cuando habla del totalitarismo nazi y stalinista.

<sup>19</sup> Véase, por ejemplo, el volumen editado de Levinson (2004).

implantación intangible de dispositivos que socavan el bienestar y la vida de las trabajadoras.

1) El *enfoque humanista* se relaciona con la idea que la esfera vital pública de interacciones ciudadanas, se caracteriza por la construcción de un trato digno entre los sujetos en el cual la tortura eventualmente desaparece. Hannah Arendt (1982), principal exponente de esta corriente, plantea que la tortura aparece cuando la vida burocrática de las sociedades modernas ejerce una presión desmesurada sobre la esfera vital pública. Es decir, cuando existe tensión entre democracia y burocracia de los estados modernos, y esta última puede actuar de forma no regulada y antidemocrática, lo que trae como consecuencia el hecho de que las personas no actúan siguiendo los principios de la ley sino siguiendo reglas administrativas y cuotas<sup>20</sup>, llevando a represión, tortura y genocidio. Para el caso del IMI, Ana Karenina está representada en las palabras de Rejali, cuando plantea: “[e]n la edad moderna, la violencia no es ejercida necesariamente por el diablo, el tirano cruel, como ocurría en el pasado. En cambio, la ejerce el burócrata aburrido pero responsable”, con lo que señala que no solo se ha banalizado el demonio, sino que se ha incorporado en sujetos indispensables para los sistemas políticos modernos (Rejali, 1994, p. 162)<sup>21</sup>:

*Carmen*: Unos lloraban, otros gritaban, otros firmaban, otros se iban, eso era un desastre. Pero a mí me llamaron para que fuera a firmar, pero yo dije, “yo no voy a firmar porque es que yo sé que todos los derechos que tenemos ahí es algo que es de nosotros y no lo podemos entregar así no más”. Yo fui partícipe de no dejar firmar a muchas compañeras: yo les decía “no firmen, no firmen

---

<sup>20</sup> Lo que ella llama *racionalidad instrumental*. También véase Heyman (2004).

<sup>21</sup> Como limitación del enfoque humanista, Rejali (1994) plantea que generalmente se denuncia el terror pero no se explica. Adicionalmente la distinción clave entre el ámbito público y el de la administración, oculta una asimetría importante, ya que por definición todo lo que no es público es considerado “administración”, una apuesta hipotética de inversión del estado legal. Rejali señala: “Torture is obviously administered by bureaucracies, but it is excercised in remarkably different ways” (1994, p. 162), lo cual imposibilita el análisis diferencial ya que todos los torturadores están clasificados como burocracia con una *racionalidad* eminentemente marcada en el postulado que tratan a los sujetos como objetos (p. 163). La crítica que Rejali tiene sobre este enfoque humanista es que romántiza la democracia como si fuese el oasis de la no tortura y niega las diferentes relaciones que torturadores establecen con los torturados como sujetos y no simplemente como un objeto de tortura.

que la convención es vigente, no firmen así duremos años pelean-do”. Yo pedí una ficha para entrar con Ana Karenina y entré, y me dijo “¿vas a firmar?”, le dije “no, yo vengo a hablar con usted”, y me dijo “pero primero firme y luego sí”, y dije “no, es que uno primero habla y uno mira lo que va a comprar, es que uno no puede comprar algo que no es”, entonces se quedó mirando y me dijo “¿qué es lo que quiere?” y le dije “pues saber qué es lo que va a hacer con mis veinte años de trabajo acá porque es que yo no me puedo ir así, porque yo ya tengo tiempo para pensionarme, yo no me puedo ir así no más”, y dijo “pero es que ustedes están jóvenes para que trabajen”, “pero es que no importa, yo ya me gané mi pensión y usted no me la puede quitar así no más”. Le quité mi cédula y le dije “yo no voy a firmar”, entonces me dijo “yo la anoto aquí en las especiales”, las que nos dejaron de últimas para liquidar. Ella liquidó lo que quiso, por lo menos a mí me salieron 20 millones, pero no es eso lo que realmente es.

También es muy significativo para la presente investigación señalar los tres tipos de racionalidad instrumental descritos por Rejali como parte de la historia de Irán, bajo los cuales los torturadores han tratado a los torturados, y que son también evidentes en el IMI: a) como medios para un fin, b) como parte de un sistema para obtener información y c) como oponentes que son estratégicamente derrotados o conquistados (Rejali, 1994, p. 163).

2) En el *enfoque desarrollista* de la modernización (principalmente debatido para el tercer mundo) existe una tensión entre quienes proponen que la racionalización de la vida económica y política a través del disciplinamiento cívico y del trabajo, hace que las personas se autorregulen evitando sanciones externas tipo tortura, y los que plantean que, justamente, el desarrollo económico sin participación política tiene efectos desestabilizadores en las sociedades y promueve la violencia (Rejali, 1994, p. 165)<sup>22</sup>. Para el caso del IMI, es claro que la participación política en el neoliberalismo, en el ámbito de la salud, se ha caracterizado por juegos de poder con cooptaciones y tránsitos ideológicos y nunca por negociaciones. La idea de que el disciplinamiento desarro-

---

<sup>22</sup> Lo cual explica, por ejemplo, el surgimiento de la contrainsurgencia.

llista evita la tortura es por un lado revaluada por los datos del IMI: si bien las trabajadoras aprendieron a facturar y la institución se volvió rentable, ellas fueron o están siendo liquidadas. Por el otro, es claro que la resistencia al disciplinamiento comienza a corroer sus cuerpos, proceso favorecido por dispositivos como el abandono o la incertidumbre.

*Carmen:* yo siempre fui en el turno de la noche, y cuando yo veía que en mis servicios solo había dos bebés y en otros había uno, en otros no había nada, y mamás no había ninguna, ahí ya era inminente, de aquí a mañana llegamos y ya no habrá nada. Un día llegué y en el servicio mío había un bebé, y llegó la ambulancia por ese bebé y todo el mundo llorando, y fue muy terrible ver todo eso vacío y uno tenía a su cargo quince niños, u ocho o diez, y no haber ninguno y al otro día ya, cerrado.

3) El *terrorismo de Estado*, enfoque avanzado principalmente por Noam Chomsky y Edward Herman para el lado imperial. Plantea la tortura de Estado como una forma de gobierno caracterizada por “procedimientos operativos estandarizados en múltiples centros de detención, aplicables a cientos de detenidos y usado con la aprobación e intención de las máximas autoridades” (Herman, citado en Rejali, 1994, p. 168). Grandes complejos de tortura tienen relación con gobiernos extranjeros y con redes del capitalismo global y el interés de distintas empresas multinacionales (Rejali, 1994, pp. 168-169). Esto resulta relevante en el caso del IMI, donde es evidente su funcionamiento como complejo de tortura aunque en este caso las acciones violentas son ejecutadas por el Estado como protector de los intereses privados sin hacerse necesaria la participación directa de la coerción privada. El confinamiento a un espacio, los interrogatorios, los abusos, la alteración del estado mental y las violaciones a los derechos humanos, sin embargo, deben pensarse en conexión con mercados globales en salud, los cuales requieren que instituciones como el IMI desaparezcan con sus trabajadores para poder hacer uso de su territorio como parte de Ciudad Salud.

Como diferencia queremos señalar que en los complejos de tortura tradicionales del terrorismo de Estado, la máxima de la tortura es la destrucción del ser humano sin llevarlo a la muerte. En el caso del IMI, la máxima podría entenderse como la eliminación del sujeto, bien sea al

llevarlas al abandono de la institución para dar paso al “progreso neoliberal en salud”, o a través de la muerte laboral para que se conviertan en trabajadoras flexibles (más rentables para las nuevas empresas privadas en salud) y para que no le generen al Estado gastos de pensión.

*Estela:* Con esta situación en cualquier momento yo vuelvo a infartar [...] La de azulito entró en estado de depresión, sin servicio médico y ella se encerró, se encerró, enloqueció y se murió.

*Amparo:* [Mi familia] estaba todo el tiempo pendiente, fue una depresión terrible. Bueno yo creo que la compañera que murió, ella tenía problemas depresivos, tenía tratamiento y manejó su problema, pero al final murió [...].

*Ángela:* Se han muerto seis compañeras/os desde el 2007.

La eliminación efectiva de la vida también está en curso a través de los mecanismos de autodestrucción que propician la desaparición progresiva de los sujetos no solo con las seis que han muerto, sino con tantas otras que han desaparecido del espacio de lucha y reivindicación.

4) El cuarto enfoque es el adelantado por Michel Foucault, apoyado en Nietzsche, quien señala como principio que el castigo fortalece la memoria y lleva a que las personas regulen sus acciones. En este caso la abolición de la tortura ocurre cuando los individuos se autorregulan y autocastigan, es el caso de las prácticas protestantes, la disciplina electoral de los Estados liberales, la disciplina del trabajo en las economías industriales, etc. (Rejali, 1994, pp. 190-191). La tensión planteada por Foucault es aquella entre la racionalización y los excesos del poder político moderno que han refinado las tecnologías de la tortura. La tortura, en este sentido, es la falla en la racionalización del biopoder ya que al destruir la vida se atenta contra la economía. Seguimos a Rejali en su argumento sobre la diferencia entre economías de desperdicio y distintas interpretaciones al término “utilidades”. Para el mercado laboral en el contexto neoliberal, los trabajadores flexibles no funcionan como ciudadanos que demandan al Estado el derecho al trabajo, sino que son segmentos de la cadena productiva que en un contexto de sobreoferta de trabajadores pueden ser reemplazados, despreciados y sobreexplotados y en donde, en últimas, como hemos querido argumentar, atentar contra la vida, genera utilidades.

Al disminuir gastos de personal y explotar la nueva fuerza de trabajo mediante el entrenamiento y disciplinamiento industrial, se aumenta la productividad. Si bien se ha reportado que torturar trabajadores bajo el paradigma moderno no tiene los resultados económicos esperados (Rejali, 1994, p. 190) y que por el contrario mejorar las condiciones laborales aumenta la productividad, en el IMI tanto las trabajadoras expulsadas de sus puestos de trabajo, como aquellas que han sido recontratadas bajo el esquema inestable de órdenes de prestación de servicio, o las que mueren sin recibir pensión o liquidación, refutarían este postulado.

El análisis sobre estas tecnologías de destrucción de la vida nos lleva a encontrar que efectivamente varios sujetos las encarnan y ejercen y están presentes o actúan en distintos niveles, momentos y contextos: desde los más próximos como el Esmad, hasta los más distantes (temporal y espacialmente), como quienes gestaron las políticas que han llevado a eliminar el IMI (las leyes 50 y 100), pasando por múltiples agentes de destrucción intermedios o intermediarios. El proceso de privatización del IMI como tortura y autodestrucción nos obliga a preguntarnos también por los fines de estas como dispositivos tecnológicos en el contexto neoliberal de los trabajadores de la salud y discutir qué tanto se ajustan o no los eventos violentos del IMI con las características descritas como razones para destruir la vida, como la eliminación de focos sociales considerados “contaminantes”, el delatar cómplices de lo que se considera atenta contra el bien social mayor, o el encausamiento de conductas desviadas o potencialmente desviadas.

Lo que hemos visto es el desarrollo de una tecnología de dominación propia de la fase destructora de vida del proceso de acumulación capitalista contemporáneo. Como en otros espacios de la sociedad colombiana, la necesidad de valorización del capital y la demostración dramática del poder de clase inscrito en el Estado está por encima de la biopolítica “positiva”; ya no se trata, entonces, de gobernar a través de los cuerpos sino de la supresión de la existencia biológica. La biopolítica que, siguiendo a Foucault (2005), se funda en la idea de que la acción de gobernar está articulada a la conservación, maximización y aprovechamiento del potencial vital por medio de la conducción racional de la acción de los sujetos, es desplazada por una racionalidad gubernamental que se funda en la producción de poblaciones despreciables, cuya

vida es prescindible, la *bare-life* (“la existencia banal”) que Agamben (1998) propone.

*Amparo*: eso fue un suicidio, mejor dicho cuando se llevaron a Juan David, el último paciente del IMI, ahí si ya no teníamos nada que hacer.

Proponemos a manera de hipótesis, para el caso de las trabajadoras del HSJD y del IMI, que el proceso de destrucción de la vida es expresión de una nueva tecnología gubernamental que representa una “superación positiva” de los mecanismos coercitivos y disciplinarios de poder, que habían sido desplegados en períodos anteriores del proceso de resistencia. En esta nueva economía de poder aparece una fase activa que puede ser entendida como tecnología de dominación tipo tortura (Abadía-Barrero et ál., en prensa), pero que su accionar no solo implica la destrucción o el control directo sino que instaura otros mecanismos que actúan sutilmente como la indiferencia, el desprestigio, la expliación de su razón de ser como trabajadoras de la salud (es decir, el vaciamiento de pacientes del hospital), la falta de reconocimiento y la arbitrariedad gubernamental. Además, es importante reconocer aquí la relevancia de la táctica de dilación en el tiempo del reconocimiento de los derechos adquiridos, que ya habían sido restringidos y limitados de facto por el propio sistema judicial.

Esto permite la inscripción, bajo la forma que Foucault (2005) denomina como “mecanismos de seguridad”, de dispositivos de auto-destrucción en los cuerpos de estas mujeres, que previenen la necesidad de intervención coercitiva para establecerlas como parte de una población sobrante. Solo basta explotar las tácticas antes descritas, que se fundan en la desprotección, la incertidumbre y la indiferencia como principios de acción, para inocular en sus cuerpos dispositivos que les han generado malestar y enfermedad.

*Carmen*: Quién sabe hasta cuándo estaremos, ¿hasta cuándo será? Yo no puedo dejar de venir, vengo sábado, domingo, festivos y entre semana, cuando trabajaba era medio día o era en la noche cada tercer noche, pero ahora son todos los días, yo llego acá a las ocho, ocho y media y me estoy yendo a las cinco [...] es mucho tiempo.

Se cumple, de este modo, con el doble objetivo de ejercer una acción punitiva ejemplarizante sobre la movilización política de las clases trabajadoras y, eventualmente, dilatar o cancelar la disputa por la reparación legal del despojo de los derechos laborales legítimamente adquiridos. Esta tecnología de dominación se extiende sobre las familias de los/as trabajadores/as en la medida en que actúa como un disgregador de las solidaridades y de la capacidad de imaginación y planificación a futuro de la vida familiar.

Lo anterior funciona, también, como una gran máquina representacional de los alcances que llega a tener esa racionalidad punitiva del Estado neoliberal: quienes persisten en la resistencia<sup>23</sup> a las diversas modalidades de la dominación capitalista deben ser despojados del reconocimiento simbólico de su existencia y, aún, de la posibilidad de continuidad de su vida como sujetos (Franco, 2009).

Así, queremos redefinir y complejizar lo que anteriormente habíamos planteado para pensar el IMI como complejo de tortura (Abadía-Barrero et ál., en prensa), para atender a la destrucción de la vida que hemos descrito en función de la interconexión tortura/autodestrucción. Estas tecnologías de destrucción de la vida corresponderían a acciones de “corta duración” (días, meses o años), enmarcadas en lo que Bourgois (2004) denomina “continuo de violencias”, que causan dolor físico-emocional profundo a tal forma que destruyen cuerpos individuales, sociales y políticos, y que son ejecutadas por actores de poder estatal sobre otros que desafían alterarlo y que están enmarcadas en principios morales, legales y emocionales de un ideario sobre el deber ser del futuro de la sociedad. Estos principios que sustentan lo que se considera el bien social mayor amenazado, seguirán desarrollos históricos particulares y, como consecuencia, los dispositivos utilizados y las formas como se vive la tortura/autodestrucción, se manifestarán de formas culturalmente diferenciadas.

Para este caso, el bien social amenazado es la consolidación del modelo neoliberal de la salud en Colombia, en el cual, la acumulación flexible del capital mediante la venta de servicios en salud requiere del afianzamiento de gerencias mercantiles en las instituciones de salud y

---

<sup>23</sup> En un lógica que guarda cierta homología con la “guerra sucia” y otras lógicas contrainsurgentes.

la transformación de las subjetividades de trabajadoras/es y sus formas de contratación. Sin embargo, lo que está en juego, es la destrucción de la vida no solo como mecanismo que favorece la acumulación, sino como innovación en los mecanismos de control social que cubren el plano individual de cada trabajadora y el orden simbólico que encarnan, ya que su praxis histórica representaba un ideario político del derecho a la atención en salud como parte del cuidado de la vida. En este sentido, este proceso resulta no solamente en la destrucción del IMI y sus trabajadoras, sino en la destrucción para el país de un pensamiento y praxis política para el cuidado de la vida.

*Estela: ¿Ahora a dónde llevarán esos chinitos, esos que recogen en el caño, en la calle?*

#### AGRADECIMIENTOS

Agradecemos principalmente al grupo de trabajadoras/es del Instituto Materno Infantil (IMI), quienes nos permitieron acompañarlos durante los cinco años de trabajo investigativo.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abadía, C. y Estrada, J. H. (2007-2008). Volumen monográfico “Capitalismo y salud”. *Palimpsestvs*, 6, 7-9.
- Abadía-Barrero, C., Cortés, G., Fino, E., García, C., Oviedo, D., Pinilla Alfonso, M. Y. et ál. (2007-2008). Perspectivas Inter-Situadas sobre el capitalismo en la salud: desde Colombia y sobre Colombia. *Palimpsestvs*, 6, 163-176.
- Abadía-Barrero, C., Navarrete, H. G., Pinilla Alfonso, M. Y. y Martínez Parra, A. G. (2006). En alto riesgo: la crisis de la salud pública en el Instituto Materno Infantil de Bogotá. *Antípoda*, 3, 199-226.
- Abadía-Barrero, C. E. y Pinilla, M. Y. (2009). *Privatización de la salud en Colombia: ideología de mercado y resistencias en el Hospital Universitario Instituto Materno Infantil (IMI) de Bogotá* (ensayo final del concurso Cultura, Poder y Contrahegemonía, 2008). Buenos Aires: Clacso.
- Abadía-Barrero, C. E., Pinilla, M. Y., Ariza, K., y Ruiz, C. (en prensa). Neoliberalismo en salud: la Tortura de trabajadoras y trabajadores del Instituto Materno Infantil de Bogotá. *Revista de Salud Pública*.
- Abramson, J. (2005). *Overdosed America: The Broken Promise of American Medicine*. New York: Harper Perennial.

- Agamben, G. ([1995] 1998). *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press.
- Angell, M. (2005). *The Truth About Drug Companies: How They Deceive Us and What to Do About It*. New York: Random House.
- Antunes, R. ([1995] 2003). *¿Adiós al trabajo? Ensayo sobre las metamorfosis y el rol central del mundo del trabajo*. Buenos Aires: Herramienta Ediciones.
- Antunes, R. (2005). *Los sentidos del trabajo: ensayo sobre la afirmación y la negación del trabajo*. Buenos Aires: Herramienta Ediciones, Taller de Estudios Laborales.
- Arendt, H. ([1951] 1982). *Los orígenes del totalitarismo. Parte II: Imperialismo*. Traducción de Guillermo Solana. Madrid: Alianza Universidad.
- Bourgois, P. (2004). The Continuum of Violence in War and Peace: Post-Cold War Lessons from El Salvador. En N. Scheper-Hughes y P. Bourgois (eds.), *Violence in War and Peace*. Malden, Oxford, Victoria: Blackwell Publishing.
- Breilh, J. y Tillería, Y. (2009). *Aceleración global y despojo en Ecuador. El retroceso del derecho a la salud en la era neoliberal*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar Abya Yala.
- Butler, J. (1997). *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*. Stanford: Stanford University Press.
- Defensoría del Pueblo. (2007). *Autonomía médica y su relación con la prestación de los servicios*. Bogotá: Defensoría del Pueblo.
- Estrada, J. (2008). *Capitalismo criminal. Ensayos críticos*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Farmer, P. (2003). *Pathologies of Power: Health, Human Rights, and the New War on the Poor*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Farmer, P. (2004). An Anthropology of Structural Violence. *Current Anthropology*, 45(3), 305-326.
- Fassin, D. (2004). Entre las políticas de lo viviente y las políticas de la vida. Hacia una antropología de la salud. *Revista Colombiana de Antropología*, 40, 283-318.
- Fassin, D. (2007). *When Bodies Remember. Experiences and Politics of AIDS in South Africa*. Berkeley: University of California Press.
- Foucault, M. (2005). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Franco, V. (2009). *Orden contrainsurgente y dominación*. Bogotá: Ediciones Siglo del Hombre, Instituto Popular de Capacitación.
- García, C. (2007a). El hospital como empresa: nuevas prácticas, nuevos trabajadores. *Universitas Psychologica*, 6(1), 143-154.
- García, C. (2007b). Las tecnologías empresariales del yo: la construcción de sujetos laborales en el contexto del trabajo inmaterial. *Universitas Psychologica*, 6(1), 49-58.
- García, C. (2008). Subjetividades laborales: impacto de la reforma de la salud en trabajadores de tres hospitales públicos de Bogotá. *Pre-Til*, 6(17), 28-44.
- Giraldo, C. (2007). *¿Protección o desprotección social?* Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- Giraldo, C. ([2001] 2009). *Finanzas públicas en América Latina: la economía política*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo, Escuela Superior de Administración Pública.
- Góngora, A. y Suárez, C. J. (2008). Por una Bogotá sin mugre: violencia, vida y muerte en la cloaca urbana. *Universitas Humanística*, 66, 107-138.
- Good, B. J. (1994). *Medicine, Rationality, and Experience: An Anthropological Perspective*. New York, Melbourne: Cambridge University Press.
- Gramsci, A. (1970). *Notas críticas sobre una tentativa de "Ensayo popular de sociología"* Gramsci y las Ciencias Sociales. Córdoba: Ediciones Pasado y Presente.
- Gunder Frank, A. (1970). *Lumpenburguesía: lumpendesarrollo dependencia, clase y política en Latinoamérica*. Medellín: La Oveja Negra.
- Harvey, D. (2006). *The Limits of Capital*. London, New York: Verso.
- Harvey, D. ([2005] 2007). *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid: Ediciones Akal.
- Harvey, D. (2010). *The Enigma of Capital and the Crisis of Capitalism*. London: Profile Books Ltd.
- Heyman, J. M. (2004). The Anthropology of Power-Wielding Bureaucracies. *Human Organization*, 64(4), 487-500.
- Jasso-Aguilar, R. y Waitzkin, H. (2007-2008). El Estado, las multinacionales y la medicina contemporánea. *Palimpsestvs*, 6, 69-82.
- Klein, N. (2007). *The Shock Doctrine. The Rise of Disaster Capitalism*. New York: Metropolitan Books.
- Kleinman, A. (1995). *Writing at the Margin. Discourses Between Anthropology and Medicine*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

- Kleinman, A., Das, V. y Lock, M. (eds.) (1997). *Social Suffering*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Le Breton, D. (1999). *Antropología del dolor*. Barcelona: Seix Barral.
- Levinson, S. (2004). *Torture. A Collection*. New York: Oxford University Press.
- Lock, M. y Scheper-Hughes, N. (1996). A Critical Interpretive Approach in Medical Anthropology: Rituals and Routines of Discipline and Dissent. En C. Sargent y T. Johnson (eds.), *Handbook of Medical Anthropology*. Connecticut: Greenwood Press.
- Loepkky, R. (2010). Certain Wealth: Accumulation in the Health Industry. En L. Panitch y C. Leys (eds.), *Morbid Symptoms: Health Under Capitalism. Socialist Register 2010*. London: Merlin Press Ltd.
- Marcus, G. E. y Fisher, M. M. (1986). *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Melo Moreno, M. A. (en revisión). Quítate tú pa'ponerme yo. Un análisis prospectivo de Ciudad Salud desde una perspectiva marxiana. Manuscrito no publicado.
- Ortner, S. B. (1984). Theory in Anthropology Since the Sixties. *Contemporary Studies in Society and History*, 26(1), 126-166.
- Panitch, L. y Leys, C. (2009). *Morbid Symptoms: Health Under Capitalism. Socialist Register 2010*. London: The Merlin Press.
- Pizza, G. (2005). Antonio Gramsci y la antropología médica contemporánea. Hegemonía, "capacidad de actuar" (agency) y transformaciones de la persona. *Revista de Antropología Social*, 14, 15-32.
- Quevedo, E., Borda, C., Eslava, J. C., García, C. M., Guzmán, M. del P., Mejía, P. et ál. (2004). *Café y gusanos, mosquitos y petróleo: el tránsito desde la higiene hacia la medicina tropical y la salud pública en Colombia, 1873-1953*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Rejali, D. M. (1994). *Torture & Modernity. Self, Society, and State in Modern Iran*. Boulder, San Francisco, Oxford: Westview Press.
- Robinson, W. I. ([2004] 2007). *Una teoría sobre el capitalismo global: Producción, clases y Estado en un mundo transnacional*. Traducción de R. Moncada. Bogotá: Desde Abajo.
- Roseberry, W. (1988). Political Economy. *Annual Reviews of Anthropology*, 17, 161-185.
- Rosen, G. ([1958] 1993). *A History of Public Health*. Baltimore: The John Hopkins University Press.

- Rylko-Bauer, B. y Farmer, P. (2002). Managed Care or Managed Inequality? A Call for Critiques of Market-Based Medicine. *Medical Anthropology Quarterly*, 16(4), 476-502.
- Smith, N. (1982). Gentrification and Uneven Development. *Economic Geography*, 58(2), 139-135.
- Valdés, E. (2008). La transformación de la gestión hospitalaria en el Distrito Capital. *Pre-Til*, 6(17), 64-84.
- Wolf, E. R. (1999). *Envisioning Power: Ideologies of Dominance and Crisis*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

**DE ESCARABAJOS Y OTROS BICHOS:  
INTIMIDADES DEL PACIENTE MENTAL EN LOS  
LABERINTOS DEL CAPITALISMO BIOMÉDICO \***

---

*Of Beetles and Other Bugs: Private Narratives of mental Patients  
Caught Up in the Labyrinth of Biomedical Capitalism*

MARÍA ANGÉLICA OSPINA MARTÍNEZ \*\*

Universidad Externado de Colombia · Bogotá

\* Este artículo se deriva del proyecto de investigación “Entre el amor y el fármaco. Los pacientes afectivos frente a la psiquiatría institucional en Bogotá, Colombia” —realizado entre los años 2006 y 2008—, trabajo fundamentado además con pacientes psiquiátricos entre el 2006 y el 2010. Los nombres reales de las instituciones hospitalarias y de los pacientes con quienes se trabajó se velan con el objetivo de respetar su integridad. Los resultados presentados en este texto no fueron sometidos a ningún comité de ética, en la medida en que aquí la autora ejerce su derecho como paciente y usuaria del sistema de salud al hablar de su propia experiencia.

\*\* maospinam@yahoo.es

Artículo de investigación recibido: 28 de octubre del 2010 · aprobado: 3 de diciembre del 2010

## RESUMEN

El mercado global farmacéutico ha provocado en la actualidad una actitud distinta frente a la enfermedad. Médicos, enfermeros y terapeutas alópatas son hoy “ofertantes”, mientras sus pacientes se han convertido en “usuarios”, consumidores de bienes y servicios para aliviar su sufrimiento. El tratamiento de la enfermedad mental en el medio hospitalario no escapa de esta lógica mercantil de la biomedicina. A través de un relato etnográfico y de las narrativas de algunos pacientes institucionalizados, el artículo aborda algunas expresiones íntimas de la experiencia de la locura en el marco del capitalismo biomédico en Bogotá, Colombia.

**Palabras clave:** *autoetnografía, enfermedad mental, etnografía del capitalismo, medicalización del sufrimiento, mercado farmacéutico, psiquiatría biomédica.*

## ABSTRACT

The global pharmaceutical market has given rise to a new and different attitude toward illness. Allopathic doctors, nurses, and therapists are now called “providers”, while their patients have become “users”, that is, consumers of goods and services aimed at relieving their pain. The treatment of mental illnesses in the hospital milieu does not escape this commercial logic of biomedicine. Through an ethnographic narrative and the stories of several institutionalized patients, the article addresses some of the private expressions of madness in the context of biomedical capitalism in Bogotá, Colombia.

**Keywords:** *auto-ethnography, mental illness, ethnography of capitalism, medicalization of suffering, pharmaceutical market, biomedical psychiatry.*

*Tras una noche de sueño intranquilo, Gregorio Samsa  
despertó transformado en un enorme insecto.*

FRANZ KAFKA, *La metamorfosis*

**S**ugestivos títulos en la prensa nacional han atendido, en los últimos años, a los bemoles del nuevo mercado global de la salud y su resonancia en el sistema colombiano de seguridad social: “Dádivas y regalos a médicos para que formulen drogas, cuestionados en E. U.; en Colombia son la norma” (*El Tiempo*, 2008, julio 16) y “Farmacéuticas influyen en decisiones de OMS, dice colombiano que trabajó en programa de medicamentos” (*El Tiempo*, 2010, septiembre 4), son apenas algunos ejemplos. Estos reportes han puesto mediáticamente en entredicho la supuesta objetividad del diagnóstico psiquiátrico, de cara a la tercera industria más rentable a escala mundial: la de los fármacos (Gómez, 2007).

En el mismo registro, en tanto la salud se ha vuelto mercadeable bajo el sello ideológico de la medicalización y la psicologización de la vida social (Kirmayer y Raikhel, 2009), un alto número de pacientes emerge hoy bajo el calificativo de “usuarios” o “consumidores” de bienes o de servicios que contribuyan a aliviar su sufrimiento. Desde hace décadas este tema ha captado la atención de un amplio sector de antropólogos, investigadores sociales y médicos, quienes ven en la biomedicina un franco ejemplo del capitalismo neoliberal globalizado (véanse Biehl, 2004; Dufour, 2007; Petryna et ál., 2006; Roudinesco, 1999; Van der Geest et ál., 1996; Whitaker, 2005, entre otros).

Algunos de estos autores analizan el fluido mercado farmacéutico desde la perspectiva marxista del fetichismo de la mercancía, aludiendo a la inmediatista y compulsiva relación entre sufriente y fármaco, este último como gran paradigma del consumo actual (Dufour, 2007). Otros, por su parte (véanse Bullard, 2002; Gómez, 2007), acentúan la idea de que, en el imperio contemporáneo de la bioquímica, se le ha arrancado la voz a todo sufrimiento individual y colectivo bajo el eslogan de obtener “soluciones farmacológicas a problemas psicosociales” (Jain y Jadhav, 2009). Otros más señalan la premisa del fármaco como *pharmakon*, aquel que, como señala Derrida (1997), guarda en

sí mismo la ambivalencia entre el remedio y el veneno, condición replicada hasta hoy cuando terapia, lúdica y compulsión se anudan en el eufemismo de “droga” (véanse Rivera Largacha, 2007; Uribe, 2002; Uribe y Vásquez, 2008).

Este panorama logró sorprenderme ahora, mientras mis diarios de campo de años anteriores seguían reclamando mi atención. Decidí, pues, en este artículo, revisar tal situación desde uno de mis previos trabajos etnográficos, en el que el punto de vista del sufriente fue nodal. Es la intimidad de la llamada “enfermedad mental” o, mejor, de la popular *locura*, el lugar elegido aquí para husmear por algunos vericuetos del capitalismo biomédico contemporáneo, en específico, el de la psiquiatría institucional dominante. Ese lugar de análisis —el de la etnografía, la experiencia y el relato en primera persona— es todavía muy restringido en la antropología médica en nuestro país y en otras partes del mundo, especialmente en lo atinente al campo psiquiátrico. Sin embargo, la vivencia en carne propia de la medicalización del sufrimiento nos impele día a día a indagar en su filigrana.

#### TARDE DE ESCARABAJO

Entre el 2006 y el 2009 transité por el campo de la etnografía clínica con pacientes mentales institucionalizados y remitidos de algunas instituciones privadas de Bogotá. Como fruto de esa experiencia, concluí una investigación titulada *Entre el amor y el fármaco* (2010), donde me concentré en la vida cotidiana de la hospitalización psiquiátrica, en particular la de los pacientes diagnosticados con trastornos afectivos y de ansiedad<sup>1</sup>. Durante este itinerario, a pesar de que atendí de

<sup>1</sup> Según el vademécum dominante de la actual psiquiatría biomédica, el *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales* (DSM-IV, por sus siglas en inglés) de la American Psychiatric Association (APA), los *trastornos afectivos* “tienen como característica principal una alteración del humor” (1995, p. 323). En esta categoría se incluyen *trastornos del estado de ánimo* como el trastorno depresivo (mayor y no especificado), el bipolar (tipos I y II, en el que se alternan la depresión y la manía), el distímico, el ciclotímico y los trastornos del estado del ánimo debidos a enfermedad médica, inducidos por sustancias o no especificados. Aunque en una categoría distinta, los *trastornos de ansiedad*, que se distinguen por crisis de angustia o de pánico, pueden asociarse con los trastornos afectivos. En esta categoría se encuentran la crisis de angustia y la agorafobia (con sus respectivas modalidades), la fobia específica y la social, el trastorno obsesivo-compulsivo, el trastorno por estrés postraumático, el trastorno por estrés agudo y el trastorno de ansiedad generalizada y otras de sus modalidades (véase APA, 1995).

modo tangencial a los modelos explicativos del personal clínico, decidí privilegiar la palabra de los sufrientes. Mi interés era atrapado inevitablemente por sus historias acerca de la rutina diaria y la experiencia del encierro; del efecto de las medicinas y sus sensaciones corporales; de los amores y desamores con compañeros y funcionarios; de sus sentimientos, expectativas y frustraciones como hombres y mujeres estigmatizados, cuyo lastre era el desajuste social y la fragilidad de sus vínculos con otros, allá afuera. Traté sus narraciones como fuente explicativa de sus propios padecimientos<sup>2</sup>; fuente desconocida, de otra parte, por sus médicos, cuidadores, familiares y demás circunvecinos.

Aquel discurrir estaba también signado por mi propia vivencia como paciente. En medio de ella, elegí como recurso terapéutico el encuentro etnográfico, el cual, a su vez, me proporcionó una franca reflexividad, de cara a las narraciones de la experiencia hospitalaria del trastorno afectivo. Mi propia carne sabía bien de esas sensaciones relatadas por otros hospitalizados: sabía del sopor de las benzodiacepinas; de los temblores provocados por los estabilizadores del ánimo; del sentimiento de claustrofobia interna cuando los antipsicóticos provocaban rigidez muscular; de la ansiedad por una visita que solo arribaba a media tarde —si es que lo hacía— y era tan cruda como efímera<sup>3</sup>. Además de mis compañeros de internación, uno más hacía tercera presencia: mi diario de campo.

En él quedaron consignadas impresiones que hoy rememoro como huella de ese sufrimiento compartido en ese único cuerpo de cuerpos: la tropa de pacientes; el rastro de una memoria que es la mía y la de otros, con mi letra y la de ellos, creativa y dolorosa en su conjunto. Sobreviene el recuerdo, por ejemplo, de esa pléthora de sensaciones provocada por los hedores de la sala de cuidado psiquiátrico agudo o UCI (Unidad de Cuidado Intermedio). Un olor nauseabundo: aquel de alcoholes y desinfectantes que pretendían ocultar los miasmas de

<sup>2</sup> En un sentido próximo, por ejemplo, a los trabajos de Das y Das (2007), Kleinman (1988), Kleinman et ál. (2006), Uribe y Vásquez (2008), quienes se acogen a la antropología médica basada en la narrativa y la experiencia.

<sup>3</sup> Las benzodiacepinas —en tanto reductores de la ansiedad, inductores de sueño y/o relajantes musculares—, los estabilizadores del ánimo, los antipsicóticos y los antidepresivos son los tipos de psicofármacos más usados hoy en el tratamiento biomédico de los trastornos mentales.

las emanaciones corporales y la corrosión de los espacios. Un frío penetrante: aquel que inmisericorde traspasaba las delgadas batas verdes que apenas cubrían la desnudez de los enfermos, pero que bien cumplían con la indiferenciación del uniforme. Una legión de voces: delirios y lamentos, órdenes y reprimendas, todos desarticulados y mixturados a la vez. Y un inolvidable objeto: aquel gran reloj al fondo del salón, ese que a la vista de todos instalaba su *axis mundi* —como usualmente sucede en toda sala de observación clínica— y que, soberbio, desafiaba toda rutina con la tiranía del “tiempo suspendido”.

En las antípodas del reloj, mi camilla, muy cerca de las otras. La sala de la UCI no tenía intimidad alguna, reacción a lo cual era la excesiva introspección de cada paciente. Todos embebidos de psicofármacos y enredados entre sus sábanas, algunos atados de tobillos y muñecas a las barandas, recreaban una somnolenta atmósfera personal, desprendida de la vida exterior y, al tiempo, anhelante de ella. Pequeñas ventanas anuncianan tenuemente la luz del día, los aires del afuera. Adentro, un espacio reducido: un salón sin biombos que albergaba en dos hileras las camas de hombres y de mujeres; una garita en la que se apostaban los corpulentos enfermeros, guardianes del orden y de la farmacia; un baño húmedo, ureico y sin cerraduras, compartido por todos, y unas cuantas habitaciones cuyas puertas aseguradas confinaban a los enfermos más graves, presos además del sopor de los sedantes.

Uno de esos cuartos albergaba en soledad a un particular paciente. Se trataba de Roque<sup>4</sup>, el pequeño de nueve años que merodeaba de día, “suelto”, entre las camillas del gran salón. Sin duda, era el recluso más pequeño, más joven y, a mi juicio, más absurdo, en medio de esa misma atmósfera de absurdo que imperaba en el lugar. (¿No había acaso en la Clínica un pabellón pediátrico exclusivo para internos como él?<sup>5</sup>) A eso de las ocho de la mañana, Roque vagaba visitando a cada enfermo. A mí también me correspondería el turno. “Extraña visita”,

---

4 Nombre ficticio.

5 Esta clínica se distingue por contar con siete unidades diferenciadas: la Unidad de Cuidados Intermedios (uci), el Pabellón de Hospitalización Femenino y el Masculino, el Pabellón de Hospitalización Gerontopsiquiátrico, la Clínica Diurna, el Programa de Rehabilitación Integral para Inimputables o Pacientes de Larga Estancia (PRI) y el Pabellón de Hospitalización para Enfermos Crónicos. Los menores de edad en estado agudo o grave son internados en el Pabellón Gerontopsiquiátrico. Uno de los pacientes adolescentes con quienes conversé en la institución, afirmaba

pensé al verlo aproximarse, pues era condición que solo médicos o enfermeros se acercaran a revisar las camas. Roque traía en su mano una copita anaranjada de aquellas que se usaban en la clínica para repartir las medicinas. Despacio, curioso, el chiquito buscó mis ojos y se plantó a mis pies, esperando alguna respuesta empática de mi parte. Una misión compleja la del pequeño, pues la mayoría de nosotros yacía aturdida, casi sin mirada, bajo los efectos de la farmacia y el delirio.

Al preguntar su nombre, Roque se acercó. Me susurró su edad a media lengua y se aventuró a revelarme, entre risas, el contenido del recipiente que empuñaba. No contenía ninguna píldora, por supuesto. En cambio, el pequeño había depositado en él, con cautela y picardía, su mascota particular, aquella que había cazado la tarde anterior en los prados de la Clínica mientras su madre lo visitaba. (“¿Por qué él puede salir de aquí y el resto no?”, pensaba yo en silencio, mientras me consolaba con la simple respuesta de que su condición infantil bien podía permitírselo.) Se trataba de un láguido escarabajo pardo, azotado ya por su exceso de palabras y caricias, que intentaba infructuosamente —como nosotros— salir al mundo exterior. El fármaco había sido reemplazado por aquel animalillo y Roque se disponía a ofrecerlo como broma a algún paciente.

Dispuesto a su misión, el niño se retiró en puntillas para cumplir su cometido. Yo podía observarlo, a pesar de mi embotamiento, y pronto me hice cómplice distante de su travesura. Apenas se le acercó a una mujer que había sido recluida por adicción a las drogas y obsesión-compulsión, y que estaba amarrada a su cama, la enfermera de turno lo abordó bruscamente. Un vértigo infame me atravesó el estómago, mientras los berridos invadían toda la sala: “¡Abusivo! ¡Chino mamón! ¡Se lo advertimos! ¿Es que no quiere ver a su mamá? ¡Pues lo vamos a amarrar y se queda sin visitas!”.<sup>6</sup> Entre réplicas, la enfermera y sus robustos colegas le arrebataron a Roque su mascota, lo sujetaron por los brazos y lo llevaron a rastras a uno de los cuartos cerrados. Sus sollozos y alaridos no se hicieron esperar y aumentaban a medida que lo

---

según su propia experiencia: “A todos los que usen pañal, los pasan al pabellón de los viejitos” (Ospina, 2006, julio [diario de campo, clínica psiquiátrica bogotana]).

6 Véase Ospina (2007, abril 6 [diario de campo, clínica psiquiátrica bogotana, Viernes Santo]).

reducían a las correas de la camilla: “¡Deje la pataleta! ¡Quédese quieto! ¡No sacuda la cabeza o, si no, se queda aquí y no ve a su mamá!”<sup>7</sup>.

Se escuchó un portazo que retumbó en el lugar y, acto seguido, el sonido de la llave que lo confinaba tras la puerta. El terrible silencio de la sala se doblegaba ante los gritos del pequeño, que aumentaban crudamente su volumen a lo largo del infinito tic-tac del reloj: “¡Mami, mami! ¡Me quiero ir de aquí!”<sup>8</sup>. No podía incorporarme, no podía reclamar; me invadió un llanto inconsolable que un irónico enfermero acudió a menguar: “¿Y por qué llora? ¡No llore!”, me profería burlón, mientras me obligaba a ingerir una pastilla. No supe en qué momento caí en un sueño profundo y desperté casi hora y media después. Con el pretexto de ir al baño me levanté lentamente y caminé cabizbaja por el corredor. Al descuido de los guardianes, logré alcanzar la puerta del cuarto de Roque, tras la cual aún se oían sus sollozos. Pero estaba bajo llave, no pude franquearla. Me eché frustrada en el suelo, consumida en lágrimas y en la idea pertinaz de “asaltar la farmacia”, quizás un delirio por disipar el dolor y la impotencia. Roque, de nueve años, cuyo único crimen había sido el de “hablar con los animales”, con los “bichos” del lugar, desolado y sometido padecía su leve condición de “retardo mental e hiperactividad” en una clínica psiquiátrica.



Al día siguiente, junto a otros cuantos, me “pasaron a piso”, expresión coloquial que se usa en la Clínica para referirse a la remisión desde la UCI a los pabellones de hospitalización. Días después, en una hora de visitas, pude advertir los brincos de Roque entre los prados. Con una bolsa en la mano, se había dedicado de nuevo a cazar incautos insectos. Apenas me vio, se me abalanzó corriendo y, tras él, su madre. Me enseñó de nuevo el contenido del empaque: cucarrones, moscas, hormigas y abejas departían a su pesar. Abrí mis ojos con expresión de alerta y le indiqué que podía sufrir una picadura de estas últimas, que era mejor que no las atrapara. Así pasó el tiempo de la visita, en medio de una inexperta clase de zoología que decidí impartirle al pequeño.

---

7 *Ibid.*

8 *Ibid.*

Él se regodeaba en mis explicaciones, lanzaba preguntas sobre por qué unos tenían alas y otros no, y por qué él mismo no podía volar. Por ello, me pareció curioso el relato de su madre, quien aseguraba que Roque había sido diagnosticado con Trastorno de Déficit de Atención con Hiperactividad. Pero, más aun, me impresionaba a cada momento el hecho de que estuviera recluido allí, como un paciente mental más, mezclado entre la adulterez del sufrimiento psíquico.

—¿Doña Gloria<sup>9</sup>, pero por qué el niño está acá? , le pregunté.

*Doña Gloria:* Lo traje aquí porque no me lo soporto en la casa. Él es muy agresivo, se me bota encima y me pega, no lo puedo controlar. Yo me lo aguento la mayoría del tiempo, pero no, no... es muy berraco. No y es que el papá es el que me la tiene sentenciada. El niño es muy brusco y cada vez que ve al papá es peor... pero es que le tiene miedo. Mi marido sí que no le pasa ni media y no se lo aguanta. Cada vez que se porta mal o grita o algo, entonces lo levanta, le pega un grito y ya ahorita le está pegando muy seguido. El chino sale corriendo cada vez que lo ve, arranca a llorar y se me mete debajo de mis naguas. ¿Sabe qué? —pero no le diga a nadie... ahorita llega el papá, no le vaya a decir—. Yo me lo traje para acá porque ya no quiero que el papá me le pegue más, yo creo que el niño se ha puesto peor con eso. Y me tiene amenazada con que se va de la casa si no arreglo esto.

—Pero ¿luego no buscó institutos para que lo trataran, de esos que son especialmente para niños?

*Doña Gloria:* Pues sí, pero eso sale muy caro, usted no sabe lo caro que le sale a uno tener un chino con problemas... que el transporte, que no sé qué. Aquí es por la EPS y me lo atienden, no es la primera vez, y lo tienen aquí, sino que vuelve a salir y el mismo problema... Ya no sé qué más hacer.

—¿Y lo tienen con droga?

*Doña Gloria:* Sí, eso le dan una cosa pa'calmarlo. Y, a la larga, yo les digo: "Pues si es que está enfermo, démenle algo; si toca traerlo acá y que lo tengan un ratico pa'que se calme, yo lo traigo". Yo no tengo plata pa'gastarle en institutos, fundaciones; yo soy pobre y vivo lejos, como dicen. Además, mientras él está aquí, eso

---

9 NOMBRE FICTICIO.

es como un respiro para mí. No es que yo no lo quiera, pero eso es muy duro lo que le toca a uno como mamá y más con un papá desinteresado.<sup>10</sup>

Hoy recuerdo con gracia mi apelativo de “doña” al referirme a ella, pues, a todas luces, Gloria era una joven mujer humilde, de unos veintiocho años quizá, pero de apariencia envejecida y facciones de amargura. Al final de la visita, llegó el padre de Roque, joven también, quien decía trabajar en “la rusa”, como obrero de construcción. Corroboré el relato de la mujer, cuando su hijo, temeroso, salió corriendo a resguardarse tras sus piernas en el momento en que vio a su padre acercarse. Evidentemente, se trataba de un hombre recio que, para la visita, se encontraba malhumorado. En mi presencia intentó reprender a su hijo tomándolo con fuerza de un brazo porque “no se quedaba quieto”, pero a una señal de su esposa, se retractó de inmediato.

Esa tarde, tarde de escarabajos, atragantada en lágrimas entre mi cama al término de la visita, comencé de nuevo a obsesionarme —como hacía semanas— con el sollozo de un niño. Sabía bien que ese llanto no procedía de afuera; era una de mis tantas ideas obsesivas, esta vez, en la forma de un sonido imaginado. El amable psiquiatra de turno, un residente de la Universidad Nacional, llegó a verme a la habitación y me notó descompuesta. Se sentó a mi lado y me interrogó sobre mi tristeza, y yo, inocente, le revelé mi obsesión con el lloriqueo infantil. Me esmeré, no obstante, en explicarle que no provenía del exterior sino que estaba en mi cabeza, en el límite de mi oído; que era más parecido a cuando a uno se le “pega” una canción y, a veces, se le sube de más el volumen... Porque, me decía a mí misma, ¿a quién no le ha sucedido esto?

Suficiente tuvo el grupo de psiquiatras con mi relato, interpretado por ellos como “alucinatorio”. Tres días después se había decidido un nuevo diagnóstico para mi “mal”; un cuarto y distinto diagnóstico en mis tránsitos psicoterapéuticos que, por supuesto, implicaba a su vez un enésimo tratamiento farmacológico. Esta vez me comunicaron que sufría de un trastorno esquizoafectivo, siguiente parada

---

<sup>10</sup> Conversación con Doña Gloria, madre de Roque (Ospina, 2007, abril 7 [diario de campo, clínica psiquiátrica bogotana]).

después del supuesto trastorno afectivo bipolar tipo II<sup>11</sup> que ya me estaban tratando:

Me pregunto cómo puede haber un polidiagnóstico de enfermedad mental como el mío: de depresión y ansiedad a TAB y, luego, la sorpresita de hoy [...] Me encuentro al límite de consumir antipsicóticos. “Puede ser algo neurológico”, dicen los psiquiatras. Por ahora, carbonato de litio como “estabilizador del estado de ánimo” [...] También benzodiacepinas nocturnas, en este caso, Clonazepam (Rivotril). Pero si se deciden por el “esquizoafectivo”, se me abre la puerta inmediata al Haloperidol y/o la Clozapina<sup>12</sup>. [...] Estoy muerta de miedo por tener que tomar esas pastillas. Ni siquiera sé lo que para ellos son las tales “alucinaciones auditivas”.<sup>13</sup>

Bien sabía para entonces que en estos tratamientos actuales de la “locura” era definitivo el componente alucinatorio y/o delirante, el cual continúa distinguiendo a los psicóticos de los neuróticos. En la práctica psiquiátrica, la gravedad del diagnóstico y el consecuente pronóstico todavía dependen mucho de esta vieja idea, aunque en la teoría haya otros desarrollos. En algún punto, los médicos decidieron que

<sup>11</sup> Según los criterios diagnósticos del DSM-IV, el trastorno esquizoafectivo “es una alteración en la que se presentan simultáneamente un episodio afectivo [es decir, depresivo, maníaco, hipomaníaco o mixto] y los síntomas de la fase activa de la esquizofrenia, y está precedida o seguida por al menos 2 semanas de ideas delirantes o alucinaciones sin síntomas importantes de alteración del estado de ánimo” (APA, 1995, p. 280). Por su parte, el trastorno afectivo bipolar tipo II o TAB II “se caracteriza por uno o más episodios depresivos mayores acompañados por al menos un episodio hipomaníaco” (APA, 1995, p. 323). El episodio hipomaníaco no debe ir acompañado por delirios ni alucinaciones y se define como “un periodo delimitado durante el cual hay un estado de ánimo anormal y persistentemente elevado, expansivo o irritable que dura al menos 4 días [...] [acompañado por al menos tres de estos síntomas:] aumento de la autoestima o grandiosidad (no delirante), disminución de la necesidad de dormir, lenguaje verborreico, fuga de ideas, distractibilidad, aumento de las actividades intencionadas o agitación psicomotora e implicación excesiva en actividades placenteras con un alto potencial para producir consecuencias graves” (APA, 1995, p. 342).

<sup>12</sup> El clonazepam —como el diazepam (Valium) o el alprazolam (Xanax)— es una benzodiacepina, la cual, como ya expliqué, funciona primordialmente como reductor de la ansiedad e inductor del sueño; por su alto nivel de tolerancia y sus efectos casi inmediatos puede generar dependencia, razón por la cual es de amplio consumo. El haloperidol y la clozapina son antipsicóticos que, en general, se usan para el manejo de síntomas alucinatorios y delirantes.

<sup>13</sup> Véase Ospina (2007, abril 10 [diario de campo, clínica psiquiátrica bogotana]).

mis ideas obsesivas —aquellas bien descritas por otra paciente como “ideas mosquito”<sup>14</sup>— no eran más que alucinaciones auditivas. Aquí no valieron mis explicaciones, menos aún dada la cualidad “sonora” de mi obsesión. Para silenciar ese llanto infantil que me perturbaba —ese que era tanto de Roque como el mío propio, pero por cuya raíz ningún facultativo indagó— debía someterme a la acción antipsicótica de un coctel de fármacos. Yo conocía bien lo que me esperaba: había pasado de ser una “dramática maniaco-depresiva” a una “loca de verdad”. Los antipsicóticos —como sus posteriores efectos secundarios— eran prueba de ello.

Entre la reclusión forzosa, las “ideas mosquito” y los efectos secundarios de las medicinas, pronto me advertiría, luego de tantas noches intranquilas, convertida en un kafkiano insecto. Uno de esos con caparazón, fabricado con la rigidez y el letargo de los psicofármacos y que apenas contenía mi terrible inquietud. Como me decía una de mis compañeras de internación, tanto la locura como la acción farmacológica provocan una conciencia inusitada sobre el propio cuerpo: “Solo hasta ser paciente de la clínica me di cuenta de cómo reaccionaba mi cuerpo, reacciones que uno nunca se imagina”<sup>15</sup>. Un cuerpo animal que, al mismo tiempo que se sensibiliza de nuevos modos, termina por habituarse compulsivamente a la anestesia de la manera más humana. Emergía así una cómoda costumbre hacia ese fármaco que parecía anular el dolor de la vida cotidiana. Y, por lo demás, aparecía en escena un “lenguaje zoológico” del cual podíamos echar mano como los pacientes que éramos, a regañadientes.

### ANIMALIDADES PSIQUIÁTRICAS

Deambulando por salas y pasillos, los internos pronto advierten que son objeto ineludible de las miradas curiosas de los “cuerdos”, sean éstos funcionarios de la clínica o visitantes. Miradas replicadas

<sup>14</sup> Esta metáfora de las “ideas mosquito” era utilizada por una joven paciente universitaria diagnosticada con trastorno obsesivo compulsivo (toc), cuya entrevista clínica videograbada conocí alguna vez. Al hablar de esta figura, la joven se refería al carácter intrusivo, molesto y pertinaz de sus ideas obsesivas e incluso decía tener que hacer el ademán de “espantarlas”, como a los mosquitos, cuando estas la atacaban de repente.

<sup>15</sup> Entrevista informal con Yaneth, paciente diagnosticada con trastorno afectivo bipolar I (Ospina, 2006, julio [diario de campo, clínica psiquiátrica bogotana]).

en las rondas de residentes, aunque mucho más moderadas de parte de los psiquiatras en la intimidad de sus consultorios, en donde más bien ojean de soslayo a los pacientes y privilegian el primer plano de su computador, aquel que les revela las historias clínicas. Yo también notaría dicho escrutinio: tras la inquisición ocucéntrica que recibía de otros, recordaba con frecuencia *El nacimiento de la clínica* de Foucault (2003, p. 4) y su acento en la positivista mirada biomédica:

Una mirada un poco más meticulosa, un recorrido verbal más lento y mejor apoyado en las cosas, valores epítéticos finos, a veces algo enredados, ¿no es simplemente, en el lenguaje médico, la proliferación de un estilo que desde la medicina galénica ha tenido, ante el gris de las cosas y de sus formas, playas de cualidades?

Mientras que, a través del escarnio, “el facultativo reduce los problemas en la vida de su enfermo a instancias de una fisiología desordenada” (Uribe, 1999, p. 220), la respuesta de los internos toma forma en sus expresiones cotidianas, cuando interpretan este acto como una suerte de voyeurismo psiquiátrico. Pero además, en su “carrera moral”<sup>16</sup> dentro de la clínica, emerge todo tipo de figuras con las que se califican a sí mismos y a sus inquisidores. Me era, pues, muy cotidiano escuchar a mis compañeros apodándose como “animales” o percibiéndose a sí mismos como tales, en una constante analogía entre “animalidad” y “locura”. Y, claro, esas metáforas zoológicas, esas “animalidades”, también surgían como respuesta a los técnicos lenguajes biomédicos: enfermeros, funcionarios y psiquiatras eran diariamente bautizados en esos términos, al igual que sus prácticas.

Wilmer<sup>17</sup>, reintegrado de la guerrilla y actual conserje, se encontraba interno en la clínica por una amnesia temporal derivada de un intento de suicidio: se había golpeado inmisericordemente contra las paredes cuando su esposa lo encontró en flagrancia con su amante y había amenazado luego con abandonarlo. A pesar de lo dramático del evento, Wilmer siempre me insistió en que él “no estaba loco”: “Lo que pasa es que usted me puede decir que vaya y le casque o mate a

---

<sup>16</sup> Para usar el clásico término que Erving Goffman (2004) le atribuyó al tránsito de los pacientes mentales por las instituciones psiquiátricas, donde su mismidad se reduce y se modifica a través de las rutinas y espacios controlados por el personal clínico.

<sup>17</sup> Nombre ficticio.

cualquiera, y no me importa. Pero las cosas del amor sí me dan tres vueltas, con eso no soy capaz”<sup>18</sup>. Su autodiagnóstico, además de la amnesia, era entonces una lícita e instantánea “locura por amor”, mas no una “locura de verdad” de las que son equiparables a la esquizofrenia.

De quienes transitaban a mi lado por la hospitalización, Wilmer fue quien se acercó primero a impartirme instrucciones sobre cómo debía uno moverse en la clínica. También solía advertirme de los “King-Kong” —los enfermeros que reducían a los pacientes agresivos— e insistía en que, en cuanto “especies de zoológico”, todos éramos auscultados de manera permanente por el personal clínico. Así, ante esa mirada inquisidora, había que aprender a ser hábil en la conducta cotidiana para conseguir una estadía tranquila y una muy pronta remisión: “Intégrese a las actividades; los terapeutas observan con cuidado a cada paciente y pasan reportes de su desempeño [...] Ellos registran todo lo que ven, nos observan y toman nota desde las ventanas [...] Parecen como los de *National Geographic*”<sup>19</sup>.

Y es que mi compañero se excedía en apelativos de este tipo cuando de etiquetar personajes y situaciones se trataba. Para él, por ejemplo, la UCI era una suerte de muestrario circense en el que los pacientes fungían como bestias y los médicos y enfermeros como sus domadores. Así describía las rondas de psiquiatras: “... todos se paran a mirar el león, o ‘mire ese animal tan raro’. Así veía yo que miraban a la gente. Y pasaban a mirar la otra, y este tiene esto o aquello”<sup>20</sup>. Un tema central en esta relación, además de la auscultación visual, era el castigo de la agresividad de los internos, punición que Wilmer asociaba con el “maltrato animal”. De hecho, él decía haber aprendido la conducta adecuada como paciente para no recibir escarmiento alguno, a la manera de un espécimen en cautiverio:

A mí me daba miedo moverme o hacer un movimiento malo, porque de pronto me amarraban. Entonces como que yo estaba tranquilo [...] Había una [paciente] frente a mí que tenía la manía de que si veía algo en el piso, ella se levantaba, lo recogía y lo ponía

<sup>18</sup> Entrevista informal con Wilmer (Ospina, 2006, agosto [diario de campo, clínica psiquiátrica bogotana]).

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> Entrevista semiestructurada con Wilmer, en Bogotá (Ospina, 2006, septiembre 2 [en audio]).

allá. Le decían: “Si no se acuesta, la amarramos” [...] Además, como que no se podía hablar muy duro, porque ellos son los que mandan, son los que gritan, son los que ordenan y todos tienen que hacer eso o, si no, los amarran. [...] Sí, estuve más bien sedado. Y estuve calmado. Yo trataba de hacer los menos movimientos posibles [...] porque “ojo me amarran”. Me parecía tenaz.<sup>21</sup>

En otros espacios de la hospitalización solían pulular también las “animalidades”. En las tardes, después de las cinco, la rutina mutaba según el género de los pacientes cuando a hombres y mujeres nos separaban en dos pabellones distintos, aislados ambos del resto de la clínica y divididos entre sí por la enfermería y la farmacia del piso. Cada ala se componía de un largo pasillo que desembocaba en una ventana por la cual la enfermera despachaba los medicamentos de la mañana, el mediodía y la noche. Un umbral que, además, cumplía con el cometido de comunicar a los internos, muy a pesar de la enfermera que debía apostarse con paciencia en su garita. Entre las cinco y las nueve de la noche era el tiempo del ventaneo, del chisme y el chiste, del coqueteo y el cruce de papelitos entre damiselas y caballeros atrapados en el mismo encierro. Y, por supuesto, también era el tiempo obligado para departir en intimidad con los compañeros del mismo sexo, las más de las veces en torno a las telenovelas nacionales emitidas en el único televisor de cada ala.

Mi pabellón particular era el imperio de las intimidades femeninas: algunas veces plagadas de envidia y celos —con frecuencia por cuenta de algún paciente hombre—, otras colmadas de contacto o de silencio —como entre quienes se hallaban más sedadas—, pero, en general, a pesar de cualquier pronóstico, se distinguía una atmósfera afectuosa y solidaria. Ese espacio-tiempo femenino, aunque precario, suplía la notable escasez de interlocución, de vínculo, de estima y reconocimiento, todos arrebatados tanto por el estigma de la locura en el afuera como por la asepsia de la práctica psiquiátrica en el adentro. Aquellas historias soslayadas en el encuentro clínico por ser supuestamente “epifenoménicas” y no constituyentes de la enfermedad —o “mero ruido” (Berrios, 1996)—, afloraban por doquier en las reuniones

---

<sup>21</sup> *Ibid.*

que los internos procuraban en patios, comedores y pabellones, igual como sucedía con todos los actos del contacto físico, desde las caricias hasta las agresiones.

En la clínica, como siempre, los “afectivos” se aman estrambóticamente, hasta el absurdo del contacto. El frío de la edificación nos acerca mucho más. Circulamos comida entre pabellones y no puede faltar el cigarrillo clandestino. Toda esa hipersensibilidad y vulnerabilidad están a flor de piel, en la cúspide de la necesidad, de la demanda, del tacto.<sup>22</sup>

En el pabellón femenino también se hacía gala de la vanidad. Todas las internas intentábamos remediar mutuamente nuestros desaliños, nuestra fealdad de olores, de cabellos enmarañados, pieles resecas, ojos desorbitados, uñas sucias y gruesos envoltorios para el frío. De ahí que uno de los códigos predominantes de nuestra tropa fuera el intercambio de objetos como espejos, peines, accesorios o maquillaje, y de servicios cosméticos en general. Y en esa interacción cotidiana, además, hacía presencia constante aquel lenguaje zoológico por medio del cual nos nombrábamos y lidiábamos con nuestra supuesta condición mórbida. Así, durante una de mis estancias, en nuestra modesta “jaula de las locas” solían entrar en escena, por ejemplo, Pajarito, la Culeca y la Leoparda<sup>23</sup>, tres internas que definían al grupo de pacientes como una “manada” y, en particular, a la tropa de mujeres como un manojito de “hembras en celo que preferían estar muertas antes que feas o desarregladas”<sup>24</sup>.

Pajarito había sido diagnosticada con un serio trastorno esquizoafectivo y los médicos la mantenían bajo antipsicóticos y reductores de ansiedad. Una gran parte de su tiempo permanecía aletargada y

---

<sup>22</sup> Véase Ospina (2007, abril 10 [diario de campo, clínica psiquiátrica bogotana]). Las prácticas de acicalamiento mutuo o *grooming* han sido bien documentadas por los etólogos, quienes las proponen como una estrategia social para fortalecer los vínculos afectivos en las manadas de primates. Resulta ser que el acicalamiento aflora con vehemencia en los grupos de pacientes psiquiátricos, con mayor énfasis entre las mujeres o entre hombres y mujeres, hasta el punto de reemplazar la interacción verbal.

<sup>23</sup> Sobreombres reales con los cuales se distinguían entre los internos, mas no entre los funcionarios.

<sup>24</sup> Véase Ospina (2007, abril [diario de campo, clínica psiquiátrica bogotana]).

decía ver pasar cada minuto en cámara lenta. La recuerdo moverse despacio, sonreírse despacio; era menuda, pequeña y con una escasa cabellera negra que, al lavarla, tardaba mucho en secarse. Vivía presa del frío y del estremecimiento que este le provocaba. Como sucede con muchos otros pacientes mentales, era muy difícil calcular su edad, pues reunía la ambivalencia de unas formas femeninas bien definidas pero encapsuladas en una apariencia infantil. Sabíamos que sus crisis sobrevenían cuando se le empezaba a notar agitada y revoloteaba sin ton ni son de un lado a otro. Por todos esos atributos se había ganado el alias de *Pajarito*.

Nunca supe la historia de esta frágil mujer. A pesar de que ella siempre procuraba estar a mi lado, decía no poder hablar de sí misma: “Yo lo que soy es solo pastillas, yo soy pastillas, yo ya no tengo palabras sino pastillas... Yo no hago nada afuera, siempre tengo mucho sueño y me pesa el cuerpo que está lleno, todo lleno de pastillas...”<sup>25</sup>. Pajarito era muy gustosa del contacto físico y, por ello, buscaba incesantemente que cualquier interna la acicalara, le prestara un cepillo para su pelo o le abrigara sus manos siempre heladas y sudorosas. Estas demandas se acrecentaban, incluso hasta el llanto, cuando era blanco de la ansiedad. Su interlocución con otros se restringía a la solicitud de contacto físico, en particular aquel relacionado con la cosmética. Por ello, Pajarito era la principal usuaria de la estilista del pabellón, Ruth<sup>26</sup>, a quien apodaban la *Culeca*.

Esta interna no habría de tener en ese entonces más de cuarenta y cinco años, aun cuando su piel apergaminada reflejaba un envejecimiento prematuro. Le decían la Culeca porque asemejaba una gallina clueca con su escaso pelo corto, anaranjado y despeinado, y su permanente inquietud, rasgo característico —según los psiquiatras— de su bipolaridad en fase maniaca. Su familia la había engañado para recluirla en la clínica: la convencieron una tarde de permanecer en el segundo piso de su casa, mientras arribaba una ambulancia y los paramédicos subían por ella, casi como en las épocas de la cacería de locos, a pesar de que, en este caso, reemplazaron la camisa de fuerza por una

---

25 *Ibid.*

26 NOMBRE FICTICIO.

inyección de lorazepam<sup>27</sup>. La familia argüía que Ruth había entrado en una crisis de manía, dado su rechazo ante el tratamiento farmacológico: “Es que no me gusta tomarme la droga... ese litio me da tembladera y yo que soy estilista, ¡imagínese!, ¡no puedo hacer ni un manicure!”<sup>28</sup>.

Lo cierto era que, a pesar de ese desagradable efecto sobre su cuerpo, la Culeca veía la manera de vencer la torpeza de los temblores haciendo gala de su destreza cosmetológica, esa que a cualquiera le demanda gran pericia y motricidad. A la hora de nuestro encierro vespertino, iba directo a su habitación a buscar el neceser de belleza y lo dejaba en la sala de televisión como señá pública de que, como anunciaría vigorosamente, ya había “abierto el chuzo”<sup>29</sup>. Aplaudía y ofrecía sus servicios, mientras la Leoparda le ayudaba como pregonera:

¿Quién quiere estar bonita? ¿Quién se apuntó, a ver, quién quiere la uñita linda? ¿O, a lo mejor, un buen peinado, una estuquidita<sup>30</sup> en la cara? Allá la chica... acuérdate que tiene que mantener concentradito a su hombre... ¡A ver, a ver! ¿Quién se apuntó?<sup>31</sup>

La Culeca se aprestaba a ofrecer cuanta técnica de embellecimiento le solicitáramos, desplegando toda su agitación, verborrea e inquietud: “Es que cuando yo trabajo, me gusta hacerlo rápido, aunque no por eso lo hago mal. En este trabajo toca ser bien pulida”<sup>32</sup>, nos afirmaba siempre enfática. Y procedía entonces a humectarnos las manos con crema, a cortarnos la cutícula sobrante y a aplicarnos esmalte, todo muy, muy rápido y diestro. Nos convencía de que no había mejor técnica para secar la pintura de las uñas que meterlas entre agua fría, pero que ir hasta el baño era inoficioso, así que ella misma se encargaba de lamernos y soplarnos cada dedo. Cuando terminaba y nadie más quería sus servicios, quedaba inquieta en demasía y con la

---

<sup>27</sup> El lorazepam es un ansiolítico o reductor de la ansiedad del grupo de las benzodiacepinas. Tiene efectos sedantes, hipnóticos y relajantes musculares, y se usa con frecuencia en el manejo de crisis mentales agudas.

<sup>28</sup> Véase Ospina (2007, abril [diario de campo, clínica psiquiátrica bogotana]).

<sup>29</sup> *Ibid.*

“Abrir el chuzo” hace referencia a “abrir el propio negocio y empezar a atenderlo”.

<sup>30</sup> “Estucarse” hace alusión a “maquillarse”.

<sup>31</sup> Véase Ospina (2007, abril [diario de campo, clínica psiquiátrica bogotana]).

<sup>32</sup> *Ibid.*

latente conciencia del encierro. Esa era mi propia sensación también. Así que, en ese momento, yo siempre la invitaba sin falta a jugar, a hacer carreras de caballitos por el interminable pasillo de nuestro pabellón, pegando brincos de un extremo a otro hasta que nos vencía el cansancio.

A todas, inequívocamente, mientras ciertos efectos de los psicofármacos nos complacían, otros muchos podían llegar a hacernos trizas. Así como Pajarito, la Culeca me narraba con desconsuelo las consecuencias de su tratamiento con medicinas para su trastorno afectivo bipolar:

*Ruth:* Yo soy estilista de profesión, eso es lo que más me gusta hacer. Pero resulta que, hace años, desde que me dijeron que soy bipolar y me están dando esta droga, mi familia dice que no puedo trabajar, que ya no me puedo hacer cargo del salón [de belleza]. Por eso es que odio tomarme las malditas pepas. Ahorita me da mucha angustia salir de aquí porque me van a encerrar en mi casa, no me van a dejar hacer nada y a mí me da mucho desespero y mucha tristeza... Si yo no trabajo, me siento morir... Yo soy estilista; si no me dejan trabajar, ya no sería nada. Pero no ve que como mi palabra no vale... Yo que soy la más vieja de la casa y nadie me respeta.<sup>33</sup>

Impresiones como esta solían abundar. En muchos relatos de pacientes mentales bajo tratamiento psiquiátrico biomédico se vislumbra un progresivo deterioro en su calidad de vida como consecuencia del consumo de psicofármacos a largo plazo, bien sea en el plano económico, socioafectivo, físico o emocional<sup>34</sup>. La Culeca correlacionaba su diagnóstico de bipolaridad y su tratamiento farmacológico con la anulación de su propia persona en los ámbitos parental y productivo. Según su criterio, el estigma de la locura había signado su vida desde el momento mismo del diagnóstico y tomó mayor fuerza en los consecuentes talleres de psicoeducación a los que ella y su familia debieron someterse

<sup>33</sup> Conversación con Ruth, la *Culeca* (Ospina, 2007, abril 13 [diario de campo, clínica psiquiátrica bogotana]).

<sup>34</sup> Los trabajos de Robert Whitaker (2002, 2005, 2010) tratan este tema en particular en contextos altamente (bio)medicalizados en torno a la enfermedad mental.

en su itinerario hospitalario<sup>35</sup>. Allí, médicos y enfermeras se empeñaron en persuadirlos del carácter predominantemente orgánico de la manía y la depresión de Ruth, sin otorgar mayor espacio a su historia vital, ni mucho menos a sus opiniones, sentimientos, necesidades y expectativas, todos ellos excluidos del tratamiento tanto como su propia voz.

Su tribulación, además, se veía amplificada por los efectos de las medicinas sobre su cuerpo. Se le había prescrito haloperidol como antipsicótico y carbonato de litio, el cual se usa en el tratamiento de la bipolaridad por su efecto estabilizador del estado de ánimo, es decir, contribuye a reemplazar las oscilaciones abruptas entre manía y depresión por un ánimo más equilibrado. Pero, como todo fármaco —o *pharmakon*—, el alivio que éstos suponían como “remedios” implicaban, en simultánea, padecer el costo de sus propiedades como “venenos”. Además del temblor incontrolable en las manos, Ruth se percibía por momentos como “un carro a mil por hora”, pero apresado en su externa rigidez muscular. También decía haber notado un adelgazamiento en los pocos cabellos que le quedaban y sentirse desfallecer en ciertos días por cuenta del aletargamiento y la debilidad. Todas esas sensaciones le impedían desempeñarse con destreza en su labor de estilista y le afligían profundamente en su vida cotidiana, aquella que además se atiborró de controles médicos, exámenes permanentes de laboratorio<sup>36</sup> y al menos una consulta psiquiátrica mensual.

---

35 En los programas de tratamiento biomédico de la enfermedad mental en el sistema de salud colombiano, una parte importante la constituyen los talleres psicoeducativos. Estos son coordinados y ejecutados generalmente por psicólogas de enfoque cognitivo-conductual —y, en muy pocos casos, sistémico y psicodinámico—, quienes pretenden informar a las familias y a los pacientes sobre los síntomas característicos de cada trastorno, sus causas, su lógica, su pronóstico y su tratamiento correlativo. Los talleres se valen de charlas, psicodramas, socializaciones, elaboración de carteleras y dibujos, entre otros, con el objetivo de fortalecer lo que ellos definen como *conciencia de la enfermedad y adherencia al tratamiento* (véase Ospina, 2010).

36 Particularmente cuando se consume carbonato de litio, el paciente debe someterse a evaluaciones del nivel de dicho químico en la sangre, dado que tiene un alto nivel de toxicidad. Además, debe hacerse chequear periódicamente sus niveles de glicemia, su peso y tensión arterial, y sus funciones cardiaca, hepática y renal, todos aspectos que reciben gran impacto de este fármaco. Esta situación de inmediato convierte a los bipolares bajo tratamiento farmacológico en pacientes crónicos, no solo mentales sino somáticos.

Y es que, en general, los síntomas agudos de trastornos como la bipolaridad, la depresión, la ansiedad o la esquizoafectividad parecen aliviarse en el primer encuentro con los fármacos, situación que para ciertos pacientes se mantiene en el largo plazo, mientras que para otros puede empeorar (véase Whitaker, 2005, 2010). Sea como fuere, los síntomas originales siempre parecen ser *reemplazados* por otros a los que en el argot técnico biomédico se les conoce como “efectos secundarios”, “colaterales” o “adversos”. Estos, a pesar de ser desagradables, incapacitantes e incluso peligrosos, suelen ser trivializados por los psiquiatras en comparación con los delirios, las alucinaciones, la manía o el insomnio, entre otros. Precisamente, otra de las internas, Carmenza<sup>37</sup>, era apodada la *Leoparda* porque en sus primeros días de hospitalización vimos aparecer con asombro en sus piernas una gran cantidad de manchas violáceas. Ella manifestaba que su piel moteada, como de leopardo, era una reacción alérgica al haloperidol que le suministraban, información que ella decía haberle comentado a su psiquiatra, pero que al final se había pasado por alto al atender el protocolo burocrático del Plan Obligatorio de Salud (POS):

*Carmenza:* No me dan la olanzapina, que es la que mejor me sienta, porque no está en el POS. Y fuera de todo, la caja de eso está como en 300 mil pesos y nosotros con mi familia somos bien pobres. Entonces, me tienen que dar primero el haloperidol para que, cuando me haga mal, autoricen cambiar el medicamento. Y ni así, porque el doctor me dijo que después de quitarme el haloperidol seguían con la clozapina, pero que esa es muy fuerte, entonces que pa'que me dieran olanzapina tenía que poner una tutela.<sup>38</sup>

Una noche, cansada de la angustia por sus manchas, Carmenza atendió remilgosa el llamado de la enfermera para el suministro diario de medicinas. Al llegar a la farmacia, levantó su falda y le enseñó a la boticaria sus piernas de leopardo, mientras vociferaba insultos y reclamos: “¡Yo no me voy a tomar más ese maldito haloperidol, mire cómo tengo las piernas! ¡Yo ya le dije al doctor, así que no me lo voy

---

<sup>37</sup> Nombre ficticio.

<sup>38</sup> Conversación con Carmenza, la *Leoparda* (Ospina, 2007, abril 12 [diario de campo, clínica psiquiátrica bogotana]).

a tomar!”<sup>39</sup>. La enfermera le replicaba que ella solo cumplía órdenes y que si no recibía el medicamento o seguía exaltándose, no habría más remedio que llevarla a la UCI como castigo. Extendió la misma amenaza a las demás pacientes, quienes también mostramos signos de inconformidad con la situación de Carmenza. A ella, le insistíamos en que tenía todo el derecho de negarse a consumir una medicina que la perjudicaba y que, además, debía procurar mantenerse informada sobre los efectos y objetivos de sus prescripciones farmacéuticas. No obstante, yo bien sabía que los pacientes que realizan abiertamente dichas demandas suelen ser calificados por sus médicos como “pacientes chicharrones”, “fregados” o “jodidos”, e incluso —en especial si son mujeres— son caracterizados como “histriónicos”, rasgo que puede llegar a registrarse en su historia clínica<sup>40</sup>.

Luego del arrebato colectivo y de las amenazas, la enfermera prometió llevar a consulta a la Leoparda con el compromiso de que recibiera su coctel de fármacos al menos por un día más. Yo, para ese entonces, había descubierto que solo me interesaba aliviar mis dolores cotidianos más íntimos y desviar mi atención de esa nueva condición de “esquizoaafectiva” que los psiquiatras me habían achacado. Advertí también que a Carmenza le suministraban benzodiacepinas y me apuré a hacerle una mejor propuesta: que, al menor descuido de la boticaria en su ventana, escondiera sus pastillas y luego me las facilitara. A mi turno, yo desecharía su haloperidol y consumiría su alprazolam<sup>41</sup> junto al mío, pues deseaba amplificar sus efectos: inducción de sueño, relajación muscular, sedación, disminución de la ansiedad y desmemoria. Me había convertido en mendicante de sus fármacos gracias a mi propia compulsión a la anestesia.

---

39 Véase Ospina (2007, abril 14 [diario de campo, clínica psiquiátrica bogotana]).

40 El llamado “rasgo histriónico de la personalidad” se deriva de la antigua noción de “histeria” y mantiene algunos de sus códigos en el ejercicio psiquiátrico: aún se le achaca con frecuencia a las mujeres y alude a un carácter expansivo, seductor, de gran dramatismo y de emocionalidad excesiva. Sin embargo, se escucha comúnmente en los medios clínicos a médicos psiquiatras que atribuyen la condición de “histriónimo” a los pacientes que saben mucho de su trastorno o que demandan más información al respecto. Este rasgo puede incluirse en uno de los ejes diagnósticos usados en la psiquiatría biomédica de inspiración norteamericana: el referido a los trastornos o rasgos de la personalidad del paciente. Este hecho puede influir también en el tratamiento.

41 Véase la nota de pie de página 12.

## PACIENTES IMPACIENTES O LA PREMURA DEL ALIVIO

[...] el camino de los ISRS<sup>42</sup> a la enfermedad mental incapacitante puede evidenciarse fácilmente. Un paciente deprimido tratado con un antidepresivo sufre un episodio maníaco o psicótico y, en ese entonces, su diagnóstico es cambiado por el de trastorno bipolar. En este punto, a la persona se le prescribe un antipsicótico en compañía del antidepresivo y, una vez bajo ese coctel de drogas, se encamina a la discapacidad permanente. (Whitaker, 2005, p. 32, la traducción es mía)

No pasó ni un día desde que los psiquiatras me informaron sobre mi nuevo diagnóstico hasta que comenzaron a tratarme con su coctel correlativo: haloperidol, alprazolam y carbonato de litio. Para contrarrestar los posibles efectos secundarios o colaterales, me formularon además biperideno y omeprazol<sup>43</sup>. Una vez me suministraron aquella lista de fármacos, mi cuerpo empezó a sufrir una transformación. Simplemente, comenzó a volverse otro: un cuerpo pesado, torpe, rígido. Padecía en silencio la constante sensación de llevar encima una antigua escafandra de cobre o una armadura de hierro y, al mismo tiempo, sufrir de claustrofobia. Me acosaban una inmisericorde acatisia y una terrible discinesia<sup>44</sup> que solo podía sobrelevar brincando sin cesar o corriendo de un lado a otro. No podía controlar los vaivenes

---

42 Inhibidores selectivos de la recaptación de serotonina. Los ISRS hacen parte del grupo de antidepresivos de tercera generación, los desarrollados más recientemente para el tratamiento bioquímico de la depresión. En este grupo se encuentra, por ejemplo, la fluoxetina, comercializada como Prozac y promovida como la nueva “droga de la felicidad” o la “píldora mágica”, dado que, en teoría, su acción es más rápida y sus efectos secundarios son mínimos respecto a sus antecesores, los antidepresivos de primera y segunda generación.

43 El biperideno es un medicamento antiparkinsoniano usado para contrarrestar los efectos extrapiramidales del haloperidol como los temblores, la inquietud y la rigidez muscular. El omeprazol es un antiácido prescrito junto al resto de la fórmula para evitar las afecciones gástricas que puede desencadenar el consumo de los otros fármacos.

44 Con acatisia se hace referencia a la sensación permanente de inquietud interior, agitación y ansiedad, combinada con una percepción subjetiva de entumecimiento en las extremidades. La discinesia alude a movimientos involuntarios, especialmente faciales, como gesticulación, oscilaciones en la mandíbula, masticaciones y tensión en la lengua. Tanto la acatisia como la discinesia son efectos secundarios de antipsicóticos como el haloperidol.

involuntarios de mi mandíbula, los progresivos temblores en mis manos, mi lengua apelmazada, mi humillante salivación.

Parece que quedan pocos días para mi salida de aquí...

Consumo medicamentos que me tienen babeando y con la boca constantemente semiabierta... Somnolienta, triste y agotada, inquieta en las tardes, estreñida y con dolor de estómago, así vivo cada día.<sup>45</sup>

Este nuevo estado era indignante. Toda mi actividad y entusiasmo habían cesado. Se me prometía que estos efectos mermaría con el tiempo, siempre y cuando nunca renunciara al tratamiento. Mientras tanto, veía con terror el estado de mis compañeros de internación, algunos de los cuales habían emprendido ineludiblemente el camino de la cronicidad hacía mucho tiempo. Los psiquiatras signaban ese trecho con un asiduo mandato: “Recuerde que su trastorno es como si tuviera diabetes e hipertensión: debe aprender a vivir con él toda la vida y nunca dejar la medicación”<sup>46</sup>. Yo me rehusaba a aceptar esta proclama, más aun cuando notaba esa progresiva metamorfosis corporal que, de repente, había hecho de mí una entidad insulsa, de movimientos estereotípicos y sin sentido, de pensar lento y sentir anestesiado. Ya no podía discernir entre mi aflicción y los efectos farmacológicos.

Entre los internos, recuerdo a Bernardo<sup>47</sup>, un prestigioso médico cirujano que había recibido el diagnóstico de trastorno bipolar. Para él fue imposible después de ello seguir ejerciendo su profesión: “Es que mire... ¡mire mis manos! ¡Con esta hijueputa tembladera, quién va a poder operar!”<sup>48</sup>. Solíamos reunirnos con él y otros más a contarnos las historias que nos habían conducido a ese “lugar de la locura”. Alguna vez, indagando por mi letargo, Bernardo me preguntó por los síntomas que sostenían mi supuesta condición esquizoafectiva. Yo sólo

---

45 Véase Ospina (2007, abril 15 [diario de campo, clínica psiquiátrica bogotana]).

46 Véanse los diarios de campo de la autora (Ospina, 2006-2008). La alusión a la irrecuperabilidad o incurabilidad del enfermo mental es una constante en la psiquiatría biomédica y su institucionalidad, por lo que hace parte indisoluble del proceso de inscripción de la locura en el total de la identidad de los pacientes (véanse Goffman, 2004; Pinzón y Suárez, 1989-1990; Uribe, 1999, 2006; Uribe y Vásquez, 2008).

47 Nombre ficticio.

48 Véase Ospina (2007, abril 16 [diario de campo, clínica psiquiátrica bogotana]).

atiné a responderle que me sentía triste, ansiosa y sin sueño, pero que los médicos se habían alertado cuando les hablé de mi idea obsesiva con el llanto infantil.

—Sabe qué? —me replicó—. Cuando usted salga de aquí debe-ría hacerse unos potenciales evocados<sup>49</sup> para ver si es un problema del oído y no alucinaciones. Eso de la tristeza y el estrés se le quita haciendo ejercicio. ¡Pero no se deje dar más esa droga, que esa sí la enloquece! Usted no me parece loca, usted está es como triste. Es que los psiquiatras son felices haciéndole plata a los laboratorios, definitivamente...<sup>50</sup>

“¡Qué paradoja!”, pensé en el instante. El único médico de la clíni-ca que me había dicho algo semejante era un paciente. Pero, allí mismo, yo ya no tenía ni pizca de aliento, ya no podía resistirme al mentado tratamiento, ya no sabía a ciencia cierta quién tenía la razón sobre mi malestar. Dos meses después de salir de hospitalización y de continuar con el protocolo farmacéutico para trastorno esquizoafectivo, regresé a una consulta externa con una psiquiatra que jamás me había visto. Apenas crucé la puerta de su consultorio, contrastó sorprendida mi actitud y apariencia con el diagnóstico registrado en mi historia clí-nica. En sus palabras, yo no le parecía esquizoide. Para ese entonces, ya me habían cambiado el haloperidol por el siguiente antipsicótico en la lista del POS, la clozapina, medicina que me había literalmente tirado a la cama por sus frontales efectos secundarios: no había mañana en que no me desvaneciera al levantarme, nunca pude volver a salir sola a la calle por mi excesivo aletargamiento y estaba subiendo de peso de modo alarmante.

Recuerdo, pues, la clozapina con especial desdén, con el mismo sentimiento que me narraban aquellos compañeros de internación que la consumían. Se trata de un fármaco altamente tóxico, peligroso, al cual debe hacérsele constante seguimiento por medio de exámenes de sangre. Nunca logré entender cómo el reemplazo de unos síntomas por

---

<sup>49</sup> Se le llama potenciales evocados auditivos a un examen neurofisiológico del oído a través de estímulos sonoros y su repercusión en el nervio auditivo. Puede recomendarse, en algunos casos, para distinguir entre una disfunción del oído y una alucinación psicótica.

<sup>50</sup> Véase Ospina (2007, abril 16 [diario de campo, clínica psiquiátrica bogotana]).

otros de igual o mayor gravedad, era tan fácilmente aceptado como terapéutico por los médicos. Para los pacientes, en cambio, era percibido como nocivo. Y es que este antipsicótico, en especial, controla estados alucinatorios y delirantes a cambio de una gran dosis de sufrimiento orgánico: hipotensión, incremento de los niveles de triglicéridos, excesivas sedación, fatiga y somnolencia, aumento de peso e importante riesgo de agranulocitosis, aparte de posibles consecuencias renales, hepáticas y en la glicemia, afecciones todas que incluso pueden causar la muerte.

Solo a esa última psiquiatra de la consulta externa pude replicarle mi inestable proceso diagnóstico y su consecuente polifarmacia: “¿Uno qué puede decir, qué puede hacer? ¡Ustedes son los que supuestamente saben!”. Para ella, resultó que ni yo tenía un trastorno esquizoafectivo, ni debía recibir dicha prescripción médica. Además, según afirmó, me encontraba al borde de un “*shock metabólico*” como consecuencia de mi ya mencionado coctel de drogas. Salí de ahí, de nuevo, degradada al rango de bipolar y con una nueva fórmula, aun cuando en las siguientes semanas mis capacidades laborales e intelectuales seguían muy diezmadas, condición que multiplicaba mi tristeza cotidiana. Estaba, en palabras de Whitaker (2005), encaminada en la ruta de la discapacidad y la cronicidad del trastorno psiquiátrico.



A lo largo de estas andadas terapéuticas y etnográficas, advertí otra faceta de la experiencia íntima de los pacientes mentales en el mundo de los psicofármacos. Me refiero a la que he denominado “compulsión a la anestesia” (Ospina, 2010). A partir de una concienzuda revisión de la literatura científica desde 1960 hasta el presente, Robert Whitaker ha afirmado de forma contundente que las drogas psiquiátricas son altamente iatrogénicas<sup>51</sup>, es decir, que poseen una alta probabilidad de “inducir una patología” (2005, p. 27; véase Whitaker, 2010). Según el autor, esto constituye la base para comprender “por qué su uso extendido habría precipitado una epidemia de enfermedad mental”, sentada

---

<sup>51</sup> Según la Real Academia Española, iatrogénico se refiere a “toda alteración del estado del paciente producida por el médico”; se extiende entonces a todos los aspectos del “acto médico”, incluyendo la acción de los fármacos.

sobre el imperio de “nuestro paradigma de tratamiento basado en la droga”<sup>52</sup> (Whitaker, 2005, pp. 27, 33). Así, no solo nos enfrentamos a un alto incremento en los índices mundiales de enfermedad mental, a su agudo proceso de cronificación y a su tendencia al agravamiento. Vemos también un aumento indiscriminado de demandas psicoterapéuticas y prescripciones médicas relacionadas principalmente con los efectos que producen los antidepresivos, las benzodiacepinas, los inductores de sueño y los estimulantes (véase Kirmayer y Raikhel, 2009).

Junto a mis compañeros de internación y a otros cuantos pacientes mentales que conocí en el ámbito del tratamiento de adicciones, manifesté una afición a la ingesta de dichos medicamentos. Su legalidad nos ofrecía el fuero para consumirlos sin censura, con el único y lícito objetivo de paliar nuestras angustias, aquella bola de nieve en la que nuestro malestar se había convertido con el agravante del tratamiento farmacológico. Una vez suspendí los antipsicóticos y con el cuerpo hecho retazos de lo que antes creía ser, con mi aflicción viva y aún más vívida que nunca, quedé prendada de la magia de las píldoras ansiolíticas y los inductores del sueño. Otros pacientes optaron por combinarlas con antidepresivos o estimulantes a su voluntad y otros más terminaron deglutiéndolas con un buen trago de licor, a pesar de las indicaciones médicas de no hacerlo.

En este camino, la biomedicina nos otorgaba un discurso legítimo e incontrovertible y el mercado farmacéutico nos hacía la venia. No éramos más que pacientes demandantes de alivio, suscritos a un sistema de salud que mes a mes nos ofrecía una consulta psiquiátrica de control, de la cual, después de 15 minutos de preguntas técnicas —si estábamos durmiendo bien o no, si nos sentíamos más o menos agitados o tristes, etc.—, salíamos con las manos llenas de fármacos para “dormir, trabajar y no sentir” (Ospina, 2010). Quienes no podían esperar a su próxima cita, se volvían expertos en la manipulación de los médicos, institucionales o particulares, para conseguir fórmulas de manera legal<sup>53</sup>. Si no lo lograban, sencillamente acudían al mercado

<sup>52</sup> Todos los fragmentos citados en el párrafo han sido traducidos por la autora.

<sup>53</sup> En Colombia, el Fondo Nacional de Estupefacientes del Ministerio de la Protección social regula la distribución, venta y consumo de 57 tipos de fármacos que califica dentro de la categoría de “Medicamentos de control especial para uso humano”.

Las benzodiacepinas y algunos otros psicofármacos se encuentran en esta lista (FNE,

negro, cada vez más sofisticado en el tráfico de psicofármacos y extensamente solicitado en tanto la medicalización de la vida cotidiana y la popularización del conocimiento psiquiátrico van en exagerado aumento en países como el nuestro.

Esta otra cara de la intimidad del paciente psiquiátrico termina siendo una más de las facetas del mercado capitalista. En los acertados términos de Kirmayer y Raikhel (2009, pp. 5-6), en la nueva economía política de la salud mental, el síntoma es hoy altamente mercadeable y la medicalización es su marco ideológico de base:

Las psicofarmacéuticas son un gran negocio y están en el centro de la globalización de la psiquiatría. [...] [Los medicamentos] son importantes mercancías, ampliamente consumidas, por lo cual generan beneficios astronómicos para las corporaciones multinacionales. Este consumo es promovido por un activo mercadeo, estimulado por los cambios en la cultura popular que promueven el uso de medicamentos para manejar tanto trastornos psiquiátricos como formas más moderadas de angustia. [...] En muchos casos, tales medicinas no son usadas para tratar trastornos sino para mejorar la actividad u obtener experiencias específicas.<sup>54</sup>

Como sufrientes, nuestra demanda incontrolable de anestesia frente al inescapable dolor que la vida humana infinge, había terminado por ceder nuestros cuerpos al mercado del alivio farmacológico. De todas las drogas, las preferidas por el consumidor doliente son, sin duda, aquellas que fungen como analgésicos orgánicos y psíquicos (véase Maugeais, 2000). No en vano, las tecnologías de la química farmacéutica se han desarrollado fundamentalmente en esa dirección. En cuanto a los psicofármacos, la quimera del milagro inmediato de la cura ha signado la lógica entera de su mercantilización: desde los caminos de la investigación científica hasta el ejercicio médico y psiquiátrico; desde la sumisión del paciente a un tratamiento hasta su combinación

---

2010 [documento en línea]). Toda prescripción y compra de tales medicamentos debe ser reportada al Ministerio con los datos completos del médico y el consumidor, y la dosis bien especificada. Por ello, las benzodiacepinas solo pueden ser adquiridas legalmente con una fórmula médica original de esas características, marcada con los datos personales y presentada en las farmacias junto al documento de identidad del paciente.

54 La traducción es mía.

deliberada de sustancias; desde las campañas publicitarias farmacéuticas hasta el tráfico ilícito de sus mismas mercancías. Éramos, pues, parte indisoluble de la mercantilización del sufrimiento psíquico.

Por ello, nuestras permanentes intenciones de adueñarnos de nuestro malestar no pasaban de ser simples ilusiones de agencia. Aquel deseo constante en mí y en otros internos acerca de “robar la farmacia” de la institución, apelaba a dominar la clínica ejercida sobre nuestros cuerpos. Queríamos ser capaces de prescribirnos, ya que nadie sabía mejor que nosotros de qué naturaleza y calidad era el dolor que nos aquejaba. Coreábamos todos, con Antonin Artaud, nuestro derecho a disponer de la propia angustia: “...soy mucho más dueño de mi sufrimiento que de mi muerte. Todo hombre es juez, y único juez, del grado de sufrimiento físico, o también de vacuidad mental que pueda verdaderamente tolerar” (2007, p. 296). Pero nuestra única agencia, en últimas, había terminado por ser la del libre consumo de drogas, paradigma del fetichismo mercantil contemporáneo. Y, embebidos por el ensueño farmacéutico, éramos ahora fieles consumidores del “rápido alivio”.

Sujetos del mercado y sujetos al mercado, esa era nuestra cotidiana condición que se sumaba a la de “ciudadanos” y “consumidores”, para consumar la pretendida triada del habitante capitalista neoliberal. Pronto seríamos esclavos de los efectos secundarios, adversos y colaterales de ese *pharmakon* que oscilaba entre sus propiedades milagrosas y sus altos niveles tóxicos. Con el pasar del tiempo, ya era casi imposible distinguir si alguna vez habíamos estado “enfermos” o si nos había enfermado la droga, fuera esta prescrita o consumida ilegalmente. Ya ni siquiera había diferencia entre el encierro en una unidad mental y la cárcel de los efectos farmacológicos que, bien fuese adentro o afuera del sistema hospitalario, algunos sufrían por coacción, otros por elección y otros más por la necesidad compulsiva del alivio. El silencio, el *grooming*, la distancia emocional, la irascibilidad, el letargo, la confusión mental, todos habían reemplazado, con sus extremos picos, la diversidad de acciones, pensamientos y sentimientos que alguna vez nos habían caracterizado. En palabras de Pinzón y Suárez (1989-1990, p. 101)

Droguerías enteras para consumir, cuerpo químico entregado al mundo puro de las sustancias sin conciencia humana, cuerpo absoluto, todo está allí, en el mismo momento, deslizándose sobre la superficie del puro acontecer y qué no decir del lenguaje que ya

no es palabra sino cosa, sin describir nada, solo gradientes por los cuales se deslizan las sustancias del ser, no para reconocer propiedades sino para crearlas.

#### A MODO DE DESENLACE

Las conexiones entre enfermedad, biomedicina y capitalismo parecen seguir caminos más intrincados de lo que se aprecia a simple vista. Muestra de ello es la delicada trama de experiencias y relatos que he presentado a lo largo de este texto. Es esta la ocasión para confesar que hubiese sido más cómodo trasladar explícitamente esta información a marcos teóricos como el de la biopolítica, la antipsiquiatría, los estudios sociales de la medicina e incluso la epidemiología social, entre otros. Sin embargo, considero que es necesario emprender con mayor rigor e intensidad, en especial en nuestro país, itinerarios etnográficos sobre la cuestión de la enfermedad mental en primera persona —la cual incluye, por supuesto, al propio investigador—. Esto con el fin de conseguir el nivel de sutileza que se requiere al establecer relaciones entre el sufrimiento personal y colectivo, y sus inscripciones en la cultura, la historia y la economía política.

Y es que una de las preguntas socioantropológicas sobre el capitalismo contemporáneo radica en cómo la cultura se amolda a la lógica del mercado y, por supuesto, cómo las sociedades responden históricamente a ella. Un ejemplo de ello es la industria farmacéutica. Este sector hace tiempo perdió su neutralidad mercantil bajo esa pretendida máscara altruista que el progreso le había imputado. Hoy en día, las relaciones entre la oferta y la demanda de medicamentos pueden dilucidar las formas como se mercantiliza el sufrimiento y cómo diversos sectores terminan vinculándose a dicho proceso. Este tema es de suma importancia, además, en tanto el objeto de esa industria —la salud y la enfermedad— alude a la primera condición material de la existencia humana —la vida, el cuerpo viviente— y, por ende, atiende a uno de los más básicos temores de la especie —la muerte, la finitud, el deterioro—.

Que los farmaceúticos y terapeutas se hayan convertido en mercaderes, la biomedicina en una oferta de alivio y los pacientes en usuarios o consumidores, es ya sintomático. La investigación científica sobre la

cura de todo mal está cada vez más vinculada con la diversificación mercantil capitalista. Y, en el mismo sentido, operan las nosografías cada vez más sofisticadas que, una vez operan como diagnósticos, se correlacionan con tratamientos específicos que, en la biomedicina dominante, fundan su eficacia en una supuesta evidencia terapéutica experimental (Kirmayer y Raikhel, 2009). Para el caso particular de la psiquiatría biomédica, con la proliferación de diagnósticos viene la diversificación de tratamientos, los cuales, parafraseando a Illouz (2008), terminan produciendo y multiplicando por doquier el sufrimiento. El historiador social de la locura Roy Porter (2002, p. 201) comenta irónicamente a propósito del DSM, vademécum hegémónico en la psiquiatría norteamericana —y, por supuesto, en el sistema de salud colombiano—:

Lo más revelador del manual es la abrupta explosión en la escala de esta empresa editorial: la primera edición tenía unas cien páginas, [la segunda] llegó a las 134 páginas, [la tercera] a casi 500 y la última revisión [DSM-IV-TR] (2000) ¡alcanza la asombrosa cifra de 943 páginas! Al parecer ahora se diagnostica a más personas como víctimas de trastornos psiquiátricos que nunca antes en la historia: ¿es eso un avance?

Los diversos tipos de mercancías psicotrópicas se conectan así con la psiquiatría biomédica como una tecnología terapéutica suprema en el manejo de cada trastorno y de cada síntoma, incluso más allá de los muros hospitalarios. A su turno, este mercado se hace extensivo a las demandas de bienestar de sectores más amplios de la población, no solo por la vía directa de la institución psiquiátrica sino también a través de la popularización de su conocimiento experto, predominantemente por medio de la publicidad y las distintas redes de información. Tanto “enfermedad mental” como “bienestar psíquico” se componen de elementos mercadeables, uno de los cuales tiene que ver con su expresión física, traducida en sensaciones orgánicas de placer o placer. En últimas, la enfermedad se reconoce, se expresa y, por tanto, se cura como tal cuando involucra la materialidad corporal: popularmente, es el cuerpo el que se enferma, así sea consecuencia de los dolores del alma.

Este argumento organicista es compartido tanto por bioquímicos y psiquiatras biomédicos como por farmaceutas y pacientes. Y, en su intersección, el psicofármaco se asienta de manera incontrovertible como “solución terapéutica de avanzada” para un cuerpo enfermo, cada vez más lejos de la cura por la palabra. A través de este artículo, he mostrado de distintas maneras cómo la acción tangible de ese *pharmakon* en el cuerpo se convierte en prueba de salud o enfermedad, de placer o dolor, de mortificación o alivio, dependiendo del complejo de relaciones donde se instale. En cualquier caso, se dilucida en ellas la rectoría del mercado: una economía política de la salud y la enfermedad mental plagada de protocolos, proveedores, burocracias clínicas, manuales diagnósticos y estadísticos, acceso desigual a bienes y servicios, sobrediagnósticos y polifarmacias, intoxicaciones y cronicidades que garantizan el consumo.

La acción de esta mercancía particular sobre el cuerpo de los usuarios garantiza un vínculo permanente entre consumidor y fármaco, cuyo sustento ideológico es la medicalización de la vida cotidiana: por una parte, respecto a la patologización de estados de ánimo, hábitos y cambios en el comportamiento, y por otra, respecto a su obligado y perpetuo tratamiento por la vía farmacéutica. La promesa de la felicidad y del alivio parece tan sólida que el usuario debe estar dispuesto a asumir el reemplazo de sus síntomas iniciales por otros, no menos graves, molestos o riesgosos. A pesar de los llamados efectos secundarios, colaterales o adversos, quien ingresa al sistema de salud debe someterse a los protocolos de tratamiento correspondientes con su trastorno. Por lo demás, los consumidores de psicofármacos pueden o no ser pacientes psiquiátricos, gracias al mercado negro y a la relajación de la vigilancia estatal sobre la prescripción, distribución, compra y venta de tales drogas. Gran parte de esa población, simplemente, se ha vuelto adicta a ellas en el despliegue de su compulsión a la anestesia y de su incapacidad ética para enfrentar la tragedia como parte de su condición humana (Gómez, 2007; Uribe y Vásquez, 2008).

¿A qué se atribuye la trivialización de estas consecuencias del uso a largo plazo de dichos medicamentos (cronificación, inducción de nuevas patologías, empeoramiento de síntomas, adicción)? Recordemos algunos casos. La fluoxetina, comercializada como Prozac, ha sido sometida a una serie de estudios que han comprobado su relación con la

ideación y la acción suicida, así como otros ISRS<sup>55</sup>. Otros efectos comprobados en este grupo de antidepresivos son inducción de manía o psicosis, depresión, ansiedad, temblores, insomnio, impotencia sexual, convulsiones, pérdida de memoria, entre otros (Whitaker, 2005). El famoso metilfenidato o Ritalina, estimulante usado en el tratamiento del trastorno por déficit de atención e hiperactividad (TDAH) en niños y adolescentes, ha recibido críticas por su uso indiscriminado en menores para “curar” una afección de cuño más social que neuroquímico (véase Uribe y Vásquez, 2008). Según Whitaker (2005, 2010), el consumo de antidepresivos, benzodiacepinas, antipsicóticos y estimulantes a largo plazo incrementa la posibilidad de que una persona se vuelva enferma crónica, padezca recaídas o sufra nuevos o más severos síntomas.

Bajo este panorama y aun cuando produzcan el alivio de ciertos síntomas agudos, los psicofármacos son comercializados casi exclusivamente como “píldoras maravillosas”, ocultando tras de sí —como toda mercancía, según Marx (1970)— sus relaciones de producción, distribución y uso. Su apariencia vela, por ejemplo, la experiencia íntima de los sufrientes psíquicos, hoy sujetos del mercado, pacientes impacientes, consumidores compulsivos del alivio, quienes deben mantenerse en pie probando a diario su productividad y sus habilidades en la reproducción social. De allí la necesidad de una perspectiva aguda, vívida, cercana, que apueste por comprender ese fetichismo mercantil contemporáneo, aquel que asigna un poder inusitado a la farmacología en la solución del sufrimiento personal y colectivo. Como he propuesto aquí, es precisamente la proximidad etnográfica uno de los caminos posibles en esta contienda.

#### AGRADECIMIENTOS

Debo agradecer a la Red de Etnopsiquiatría y Estudios Sociales en Salud-Enfermedad por su retroalimentación permanente, en especial a su coordinador Carlos Alberto Uribe —quien además fungió como director de este proyecto— y a los antropólogos Luis Carlos Castro y Santiago Martínez.

---

<sup>55</sup> Esta situación obligó a Eli Lilly and Company, la farmacéutica productora y distribuidora del Prozac, a incluir una serie de indicaciones al respecto en su sitio web oficial (*Prozac*, s. f. [documento en línea]).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

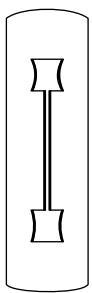
- American Psychiatric Association (APA). (1995). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM-IV)*. Edición española dirigida y coordinada por P. Pichot, J. J. López Ibor-Aliño y M. Valdés Miyar. Barcelona: Masson.
- Artaud, A. ([1925] 2007). Carta al señor legislador de la ley de estupefacientes. *Revista Desde el Jardín de Freud*, 7, 295-296.
- Berrios, G. E. (1996). *The History of Mental Symptoms. Descriptive Psychopathology Since Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Biehl, J. (2004). The Activist State. Global Pharmaceuticals, AIDS, and Citizenship in Brazil. *Social Text* 80, 22(3), 105-132.
- Bullard, A. (2002). From Vastation to Prozac Nation. *Transcultural Psychiatry*, 39(3), 267-294.
- Das, V. y Das, R. K. (2007). How the Body Speaks: Illness and the Lifeworld among the Urban Poor. En J. Biehl, B. Good y A. Kleinman (eds.), *Subjectivity. Ethnographic Investigations* (pp. 66-97). Berkeley, LA: University of California Press.
- Derrida, J. ([1972] 1997). La farmacia de Platón. En *La diseminación* (pp. 93-262). Madrid: Fundamentos.
- Dufour, D. R. (2007). El inconsciente es la política. *Revista Desde el Jardín de Freud*, 7, 241-256.
- El Tiempo* (2008, julio 16). Dádivas y regalos a médicos para que formulen drogas, cuestionados en E. U.; en Colombia son la norma [documento en línea]. Consultado el 7 de octubre del 2010 en [www.eltiempo.com/archivo/documento/cms-4380322](http://www.eltiempo.com/archivo/documento/cms-4380322)
- El Tiempo* (2010, septiembre 4). Farmacéuticas influyen en decisiones de OMS, dice colombiano que trabajó en programa de medicamentos [documento en línea]. Consultado el 15 de septiembre del 2010 en [www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-4126956](http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-4126956)
- Fondo Nacional de Estupefacientes (FNE). (2010). Medicamentos de control especial de uso humano [documento en línea]. Consultado el 5 de noviembre del 2010 en [www.fne.gov.co/Index.aspx?Id=12836](http://www.fne.gov.co/Index.aspx?Id=12836)
- Foucault, M. ([1963] 2003). *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Goffman, E. ([1961] 2004). *Internados: ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Gómez Botero, G. E. (2007). Tratamientos de la depresión: clínica del medicamento y/o clínica por la palabra. *Revista Desde el Jardín de Freud*, 7, 75-94.
- Illouz, E. (2008). *Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Jain, S. y Jadhav, S. (2009). Pills that Swallow Policy: Clinical Ethnography of a Community Mental Health Program in Northern India. *Transcultural Psychiatry*, 46(1), 60-85.
- Kirmayer, L. J. y Raikhel, E. (2009). From *Amrita* to Substance D: Psychopharmacology, Political Economy, and Technologies of the Self. *Transcultural Psychiatry*, 46(1), 5-15.
- Kleinman, A. (1988). *The Illness Narratives: Suffering, Healing, and the Human Condition*. Washington: Basic Books.
- Kleinman, A., Eisenberg, L. y Good, B. ([1978] 2006). Culture, Illness, and Care: Clinical Lesson from Anthropologic and Cross-Cultural Research. *Focus*, 4(1), 140-149. (Versión original en *Annals of Internal Medicine*, 88, 251-258).
- Marx, C. ([1867] 1970). La mercancía. En *El capital. Crítica de la economía política* (t. I, pp. 39-86). Madrid: EDAF.
- Maugeais, P. (2000). Los estupefacientes en el siglo XIX, nacimiento de las toxicomanías modernas. En J. Postel y C. Quétel (coords.), *Nueva historia de la psiquiatría* (pp. 263-270). México: Fondo de Cultura Económica.
- Ospina Martínez, M. A. (2010). *Entre el amor y el fármaco. Los pacientes afectivos frente a la psiquiatría institucional en Bogotá, Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Petryna, A., Lakoff, A. y Kleinman, A. (2006). *Global Pharmaceuticals. Ethics, Markets, Practices*. EE. UU.: Duke University Press.
- Pinzón, C. y Suárez, R. (1989-1990). Etnocidio y locura. *Revista Colombiana de Antropología*, 27, 91-115.
- Porter, R. (2002). *Breve historia de la locura*. Madrid: Turner.
- Prozac [documento en línea]. (s. f.). Consultado el 5 de noviembre del 2010 en [www.prozac.com](http://www.prozac.com)
- Rivera Largacha, S. (2007). La paradoja del recurso al *pharmakon* en su forma contemporánea. *Revista Desde el Jardín de Freud*, 7, 119-136.
- Roudinesco, E. (1999). *¿Por qué el psicoanálisis?* París: Fayard.
- Uribe Tobón, C. A. (1999). Narración, mito y enfermedad mental: hacia una psiquiatría cultural. *Revista Colombiana de Psiquiatría*, 29(4), 345-366.

- Uribe Tobón, C. A. (2002). *El yajé como sistema emergente. Discusiones y controversias*. Bogotá: Universidad de los Andes, CESO.
- Uribe Tobón, C. A. (2006). Virginidad, anorexia y brujería: el caso de la pequeña Ismenia. *Antípoda*, 3, 51-90.
- Uribe Tobón, C. A. y Vásquez, R. (2008). *Historias de La Misericordia. Narrativas maternas de hiperactividad infantil*. Bogotá: Universidad de los Andes, CESO.
- Van der Geest, S., Reynolds Whyte, S. y Hardon, A. (1996). The Anthropology of Pharmaceuticals. A Biographical Approach. *Annual Review of Anthropology*, 25, 153-178.
- Whitaker, R. (2002). *Mad in America. Bad Science, Bad Medicine, and the Enduring Mistreatment of the Mentally III*. Cambridge, MA: Perseus Books.
- Whitaker, R. (2005). Anatomy of an Epidemic: Psychiatric Drugs and the Astonishing Rise of Mental Illness in America. *Ethical Human Psychology and Psychiatry*, 7(1), 23-35.
- Whitaker, R. (2010). *Anatomy of an Epidemic: Magic Bullets, Psychiatric Drugs, and the Astonishing Rise of Mental Illness in America*. EE. UU.: Crown.

#### OTRAS REFERENCIAS

- Diarios de campo de la autora. (2006-2010). Bogotá.
- Entrevista semiestructurada a Wilmer (2006, septiembre 2). [Audio]. Bogotá.



# ANTROPOLOGÍA EN IMÁGENES



EN VENTA

Pablo Quiroga, 2011. Archivo del autor



**ENRIQUETA ROMERO, GUARDIANA DE LA MUERTE**

*Enriqueta Romero: Guardian Of Death*

DAMIÁN QUIROGA

Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

Artículo de investigación recibido: 20 de octubre del 2010 · aprobado: 3 de diciembre del 2010

## RESUMEN

Este artículo se propone ilustrar la noción de “retrato etnográfico” a través de un conjunto de retratos de la señora Enriqueta Romero, doña Queta, y de su figura de la Santa Muerte. Tal conjunto de fotografías muestra algunos escenarios del famoso local ubicado en el barrio Tepito (Méjico D. F.) que no han sido registrados por los medios masivos de comunicación, mismos que han hecho famosa a la figura de la Santa Muerte en toda Latinoamérica durante los últimos años. Doña Queta permitió el registro de estos espacios y concedió el permiso para su publicación.

**Palabras clave:** *cultos religiosos, culturas populares, multirreligiosidad, Santa Muerte, secularización, sincrétismo.*

## ABSTRACT

The objective of this article is to illustrate the notion of “ethnographic portrait” through a series of portraits of Enriqueta Romero, known as “Doña Queta”, and her image of Holy Death. The group of photographs shows some of the aspects of the famous shrine located in the neighborhood of Tepito (Mexico City) never before registered by the mass media. Doña Queta authorized the photographs of those spaces that have made the image of Holy Death famous throughout Latin America in recent years, as well as their publication.

**Keywords:** *religious cults, popular cultures, multi-religiosity, Holy Death, secularization, syncretism.*

*La idea de modernidad reemplaza, en el centro de la sociedad, a Dios por la ciencia y, en el mejor de los casos, deja las creencias religiosas para el seno de la vida privada.*

ALAIN TOURAIN, *Las luces de la razón* (1995)

## INTRODUCCIÓN

**L**os cultos religiosos han sido objeto de estudio recurrente en la antropología, constituyéndose en escenarios de un fuerte contenido simbólico. La disposición material, corporal y toda la parafernalia que los acompaña, conforman una suerte de síntesis de significados de la que, en ocasiones, la virtud descriptiva de la imagen es la única que puede dar cuenta eficiente en todas sus dimensiones; no en vano la antropología visual se consolida como una vertiente independiente destinada a generar un lenguaje autónomo, trascendiendo el rótulo de simple medio de presentación.

Este ensayo fotográfico se inscribe dentro de lo que quiero denominar “Retrato etnográfico”. Con el uso de este término no me refiero a la práctica fotográfica decimonónica orientada a la producción de imágenes de aborígenes, retratados acorde con un esquema sistemático y repetitivo, produciendo piezas museográficas; por el contrario, hago uso de él en términos del afán de descripción “objetiva” —aunque claro, la objetividad se refiere a una intención previa, ya que no se puede obviar la presencia del fotógrafo, así como no puede ser obviado el observador etnográfico en el contexto de observación— persiguiendo así, coherencia visual entre forma y contenido. Es, en resumen, un relato visual, que aborda suficientemente al (los) sujeto(s) en el contexto particular, en cada toma y en el conjunto de la secuencia. Para este caso, la persona de Enriqueta Romero y las prácticas religiosas inherentes a su vida.

## LA EMERGENCIA DE LA SANTA MUERTE

El 31 de octubre del 2001, la Santa Muerte trascendió los altares privados de sus devotos para alzarse en la plaza pública de la calle Alfarería (colonia Morelos) en el barrio Tepito, México D. F. Tepito es

un antiguo y céntrico barrio de galerías atiborradas de comercio, el cual no es ajeno, incluso, a prácticas ilícitas como el tráfico de armas y drogas, con todas las consecuencias obvias que estas actividades traen. También, Tepito ha sido históricamente cuna de boxeadores, en cuyas vecindades han surgido incluso glorias nacionales. Este y muchos rasgos más le han dado el apodo de *Barrio Bravo* como es conocido en todo el país. En esta calle, doña Enriqueta Romero Romero, de alrededor de 60 años de edad, posee desde hace varios años un local donde vende imágenes de la Santa.

Ese 31 de octubre, Enriqueta Romero instaló frente a su local, en plena calle Alfarería, a La Santísima Muerte, una figura de cerca de dos metros —regalo de uno de sus hijos—, manifestando que le *pareció bien*, porque al día siguiente se celebraba el día de muertos. Cuenta que esa noche le rezaron el rosario, el primero de muchos en ese lugar, tradición que no solo se mantiene hasta el presente sino que ahora cuenta con la participación de centenares de devotos. Sin embargo, esta fue la primera vez que se hacía abiertamente, ya que históricamente la devoción a la Santa había sido una práctica privada, incluso personal; y aunque esta fe no es nueva, sus orígenes son difíciles de dilucidar.

Al respecto, investigaciones como *La Muerte santificada* de Perla Fragoso (2007) vinculan su existencia con una larga tradición europea de personificaciones de la muerte que aparecen desde el siglo XVI, en donde ya se vincula con las connotaciones fatales y su correspondiente iconografía, integrada por el reloj de arena, el mundo y la guadaña. La autora relata cómo esta vino a encontrarse con la fuerte tradición prehispánica de culto a los muertos, común en todas las culturas mesoamericanas, en las que la muerte era asociada a fuerzas de destrucción y creación, familiar a la figura de deidades como Mictlantecuhtli, dios de la muerte.

Fragoso (2007), al igual que Adeath & Kristensen (2008), asevera que la primera mención conocida se encuentra en el clásico de Oscar Lewis (que fue publicado en 1961) “Los hijos de Sánchez”, donde una de sus protagonistas, Marta, cuenta que su hermana Antonia le dice que “cuando los maridos andan de enamorados se le reza a la Santa Muerte”. Sin embargo, en tiempos posteriores y aún hoy, la mayor parte de referencias escritas y mediáticas se han hecho por cuenta de periodistas, quienes en un principio dieron rienda suelta

al sensacionalismo, vinculando la imagen con sacrificios humanos y rituales satánicos, aparentemente a partir de la detención, en 1998, de un tristemente célebre homicida y secuestrador llamado Daniel Arizmendi, lo que al parecer difundió la idea de ser un culto de grupos delictivos en el imaginario común.

Por mucho tiempo, como guardiana del altar, doña Queta<sup>1</sup> tuvo que afrontar las visitas de los periodistas, quienes reflejaban en las notas escritas los estereotipos o relatos sensacionalistas de su invención, relacionando en ellos permanentemente el culto al satanismo, al narcotráfico y al delito, sucesos que, según cuenta, nada tenían que ver con la realidad.

Ella ha manifestado una sensibilidad especial al respecto, por cuanto considera que estos estereotipos difunden una imagen equivocada de la Santa y de quienes la adoran. Dice que “al altar llega todo tipo de gentes incluso prostitutas y rateros que se dedican a actividades ilícitas, de igual manera hay criminales que le piden a la Virgen de Guadalupe o a San Judas Tadeo” (Fragoso, 2007, p. 59); santos que sí son aceptados y hacen parte del panteón católico. La Iglesia considera el culto a la Santa como un culto pagano, a tal punto que el episcopado mexicano convocó recientemente ante los medios al arrepentimiento masivo y entrega de efigies de la muerte a los pies del Cristo del Veneno, un crucifijo considerado milagroso y emblemático, capaz de redimir el mal.

#### LA SANTA MUERTE, UNA SANTA AMIGA

Doña Enriqueta Romero, doña *Queta*, afirma conocer a la Santa desde hace ya más de medio siglo, desde cuando tenía diez años, ya que una familiar suya era devota (Fragoso, 2007, p. 109). Hoy, *la niña blanca, la gran dama, la señora blanca, la santísima o la flaquita*, como a doña Queta le gusta llamarla, son algunos de los apelativos con los que la conocen; estos nombres denotan santidad, señorío, elegancia e incluso cierta familiaridad e informalidad. Este último es un rasgo común, ya que si algo marca la relación de los devotos con ella es la no-adscripción a reglas rígidas: allí caben la informalidad que rebasa la concepción que habitualmente se tiene de lo sagrado; de este

---

<sup>1</sup> Como es llamada afectuosamente doña Enriqueta Romero.

modo muchos de sus devotos manifiestan premiarla, regañarla, castigarla como a una niña, por lo que su trato con la Santa no se limita a un único modo de relación; no se le ruega como a otros santos, se le pide incluso que “eche una mano” y cada quien la crea al amanecer de sus condiciones y sus expectativas.

Parte de esta condición libre, no adscrita a reglas rígidas y mediada por el sentir de cada devoto, tiene una fuerte relación con el hecho de estar mayoritariamente practicada por sectores sociales con un rasgo compartido: “la vulnerabilidad o fragilidad social”, como lo define Fragoso, “caracterizada por ser una zona intermedia entre la inclusión y la exclusión que tiende a mayor proporción en esta última pero en la que pueden permanecer indefinidamente” (2007, p. 35). También son parte de sus devotos aquellos quienes por su profesión o situación enfrentan riesgos o están en un constante estado de zozobra —comerciantes informales, trabajadores independientes, taxistas, migrantes, obreros, homosexuales, policías, soldados, jóvenes marginados, delincuentes, amas de casa de barrios populares, prostitutas (Fragoso, 2007, p. 2).

Siempre, cada uno de ellos ofrenda acorde con “lo que nazca del corazón”, como dice doña Queta, como única condición para recibir favores de la Santa. Incluso el rosario, que es una tradición en este altar, no es condición *sine qua non* de la creencia, y cada quien acuerda una promesa, una periodicidad o bien las ofrendas del caso. Son frecuentes los cigarrillos, el alcohol, las manzanas y los dulces que permanentemente están dispuestos en el altar.

Doña Queta, al igual que otros devotos que comparten la fe por la Santa, es ejemplo de cómo coexisten este tipo de creencias con el credo católico. Al respecto, doña Queta se describe como creyente mas no practicante del catolicismo como tal; conversando con ella manifiesta rechazo contra las prácticas cléricas y la jerarquización dentro del catolicismo. Resalta que la fe es lo único verdaderamente vinculante con la Santa o con Dios; ya que esta es la mediadora entre el destino del hombre y Dios, la relación parece ser una constante en la creencia y se ilustra constantemente en las oraciones a la Santa, por ejemplo en este fragmento del Rosario:

Santísima Muerte, ten piedad de nosotros.

San José esposo de María, ten piedad de nosotros.

Santos Pedro y Pablo, ten piedad de nosotros.

Santos Dominico y Francisco, rueguen por nosotros.  
San Juan de la Cruz, rueguen por nosotros.  
Santa María Magdalena, rueguen por nosotros.  
Santa Teresa y Catalina, rueguen por nosotros.  
Todos los soldados de la oración e intercesores del cielo,  
rueguen por nosotros.  
Todos los grandes santos de nuestro Señor, rueguen por  
nosotros.  
Todos los ángeles y arcángeles, rueguen por nosotros.  
Todos los huéspedes del cielo, rueguen por nosotros.  
(*Rosario a mi santísima muerte*, s. f.)

Como esta oración, otras tantas dan cuenta del tratamiento que se le da al lado de otros santos del panteón del catolicismo. Es ella quien los presenta ante Dios, como lo señala este folleto anónimo citado en el libro *La Muerte de tu lado* de Adeath y Kristensen (2007):

No me insultes ni me juzgues, puesto que soy una obra más de tu creador. Yo no soy culpable de que me digan Santísima Muerte si es que eso te molesta. Recuerda que Jesucristo, hijo de Dios Padre, murió y así resucitó. Yo soy el espíritu de luz que te lleva hacia Él cuando tu alma se desprende de tu cuerpo y tienes que rendir cuentas de tu vida.

La fe hacia la Santa, a la vez que gana adeptos, parece debatirse en el ámbito público en posiciones diferenciadas: la de sus devotos, que ven en ella a una Santa particularmente cercana, y la de los poderes públicos a la cabeza del clero y de sectores conservadores que quieren vincular la imagen con el paganismo y con la legitimación de prácticas ilícitas, hecho no ajeno a cierta persecución que han denunciado los creyentes.

#### LA GUARDIANA, DOÑA QUETA

La primera sensación que tuve al ver a la Santa fue sobrecogedora: observar su alta figura de dos metros vestida de blanco y con una larga cabellera ligeramente enmarañada; sus manos estaban adornadas con infinidad de anillos y cadenas de oro y a sus pies varias figurillas de ella en diferentes escalas. La primera impresión puede tener cierto

halo tétrico, sin embargo, la interacción con la guardiana mitiga rápidamente ese impacto.

Doña Queta es una persona cordial, vehemente y clara; revela franqueza y determinación, lo que de entrada aparta cualquier relación que pueda haber entre prácticas subrepticias y la esquelética figura de la Santa, como repetidamente la prensa lo quiso hacer ver. Mientras nos conduce al interior de su casa, ella nos relata orgullosamente que tiene diecisiete bisnietos, cincuenta y siete nietos y siete hijos; se torna emotiva cuando habla una de la más pequeña de sus nietas que, dice, salió “güerita”<sup>2</sup>, “divina” al tiempo que nos invita a trascender el espacio público y abierto del altar y del local en el que se gana la vida junto con su compañero de vida don Ray comerciando figuras de la Santa.

El espacio interior de su hogar, al que no permite el paso de la prensa, de la cual desconfía, está matizado con infinidad de imágenes de la Santa enmarcadas en las paredes. Una habitación está destinada únicamente a este uso: en todo el interior o en repisas según su tamaño se encuentran incontables efigies de la Muerte de muy diferentes características y procedencias; en el pasillo intermedio hay un altar santero, que realmente serían muchos, con infinidad de imágenes de las siete potencias santeras y los Orishas, a los que doña Queta lleva ofrendas, como pan y juguetes.

Cuando habla de Elewá, se le iluminan los ojos, y al tiempo que nos muestra la imagen, le habla, como consintiendo un hijo; nos regala a cada uno sendas figuras en arcilla de Elewá, y a mí una imagen de este que me llamó la atención en su altar, donde se ve un niño negro con una venda en los ojos debajo de un árbol, al parecer en la noche. “Una pelotita para mi Elewá lindo, un carriiiito” dice y aprieta los labios en un gesto de ternura. Nos cuenta como ofrendarle al Orisha.

Su alcoba tiene infinidad de elementos, entre ellos un área a manera de taller donde viste diversas figuras de la Santa Muerte, algunas de ellas emparentadas con la figura de la Catrina<sup>3</sup> con ciertas variaciones

<sup>2</sup> ‘Güero’ o ‘güera’ es un término con el que comúnmente se denomina en México a una persona de cabellos rubios u ojos claros.

<sup>3</sup> La Catrina es una popular figura mexicana que —originalmente llamada calavera Garbancera— está tocada con un sombrero lujoso de corte francés. Fue creada por el artista José Guadalupe Posada para satirizar la clase alta de México y sus maneras afrancesadas en la época del porfiriato. Hoy su popularidad sobrepasa el

en el vestuario como escotes, estilos de sombreros u otras cosas. Esto entra en relación con lo lúdico, reiterando además la fuerte relación que existe entre la devoción, el culto y la dimensión estética, un rasgo por demás distintivo: los detalles de las figuras dan muestra de minucia y dedicación a su factura. Allí también se puede ver, en un clóset de tubo, el suntuoso vestido blanco con que vestirá a la Santa en el cercano 31 de octubre. Acostumbran a vestirla como novia en esa fecha del año.

El culto a la Santa Muerte en el altar de Tepito puede ser leído en diferentes horizontes; a través de la figura de doña Queta parece vislumbrarse una progresión sintomática del cambio en la lógica del culto, que abarca los espacios públicos a la vez que se define bajo una tendencia fusionada, diversa y de apropiación de los significados. Fragoso lo inscribe en la lógica del *ethos* barroco que opera en el ámbito simbólico: la resolución de la realidad contradictoria del capitalismo, en el cual “la circunstancia define la moralidad y no al revés” (2007, p. 10). Lo anterior va de la mano con un desencantamiento de lo sagrado y una clara secularización, hacia alternativas más funcionales que operan en el plano de la individualidad: el fenómeno cobra mucha relevancia cuando se vincula con el proceso de la acelerada secularización que sufren las instituciones religiosas. Sin embargo, esto sería objeto de un análisis más detallado.

#### AGRADECIMIENTOS

Agradezco a la historiadora Perla Fragoso, estudiosa del culto a La Santa Muerte, quien tras meses de trabajo de campo en la calle Alfarería (Colonia Morelos, México) en el marco de su tesis en Antropología Social, forjó, además de un valioso producto investigativo, una relación cercana con doña Enriqueta Romero, a quien me presentó. Las conversaciones de las dos, así como dicha tesis, se constituyeron en las fuentes fundamentales para acercarme al entendimiento de este culto y abordarlo visualmente.

---

conocimiento sobre las razones de sus orígenes, de modo que se reproducen en todos los contextos y mercados populares figuras, con diversas variaciones. La Catrina es considerada por muchos como un ícono nacional.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adeath, C. y Kristensen, R. (2007). *La Muerte de tu lado*. México D. F.: Colección Libros de la Meseta.
- Fragoso, P. (2007). *La muerte santificada. La fe desde la vulnerabilidad: devoción y culto a la Santa Muerte en la Ciudad de México* (tesis de maestría en Antropología Social). México: Ciesas.
- Fragoso, P. (en prensa). De la “calavera domada” a la subversión santificada. La Santa Muerte, un nuevo imaginario religioso en México. *El Cotidiano. Revista de la Realidad Mexicana Actual*, 167, mayo-junio. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Rosario a mi santísima muerte* (s. f.). [Documento en línea]. Consultado el 10 de febrero del 2011 en [www.lasantamuerte.net/rosario.html](http://www.lasantamuerte.net/rosario.html)



EL ALTAR

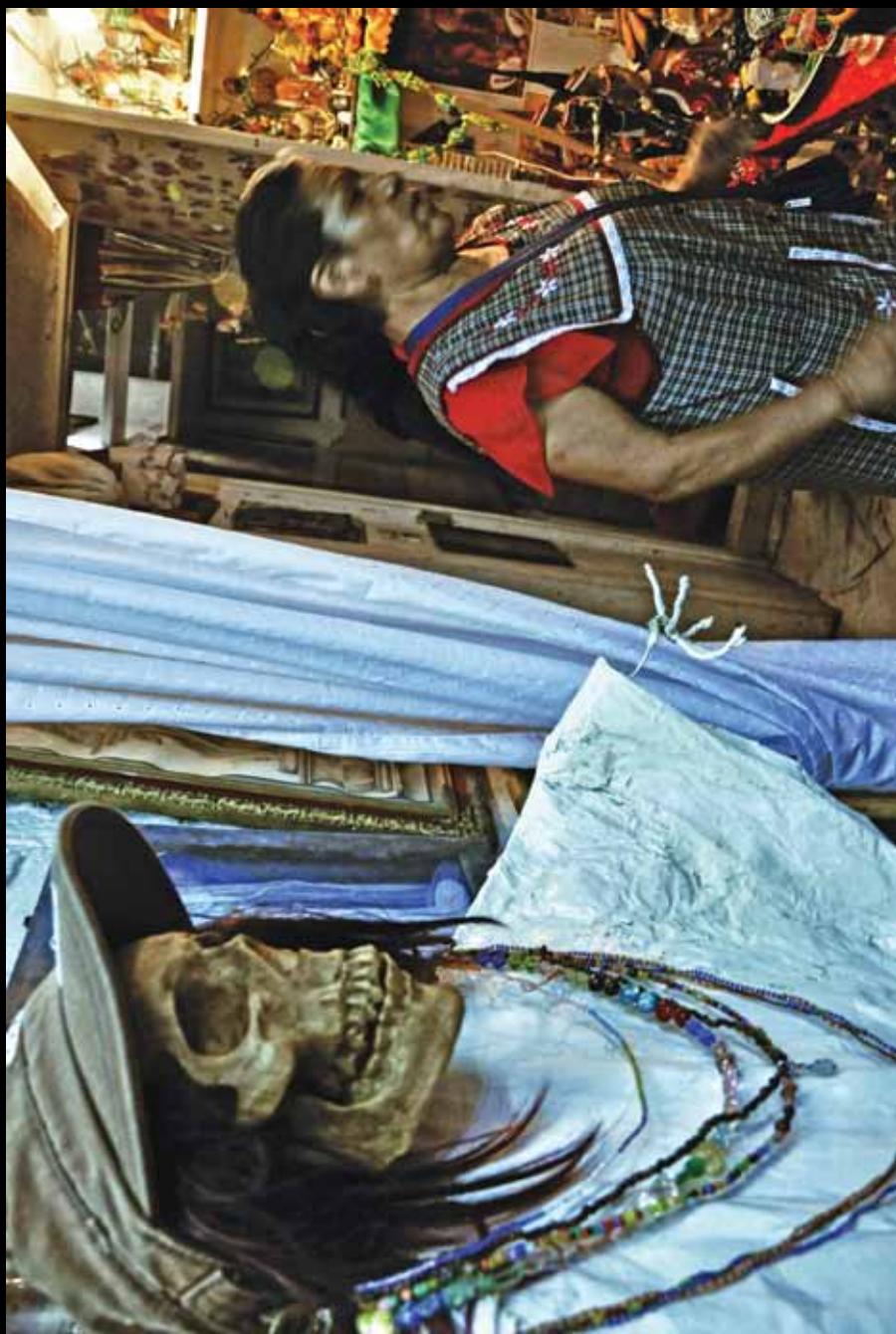








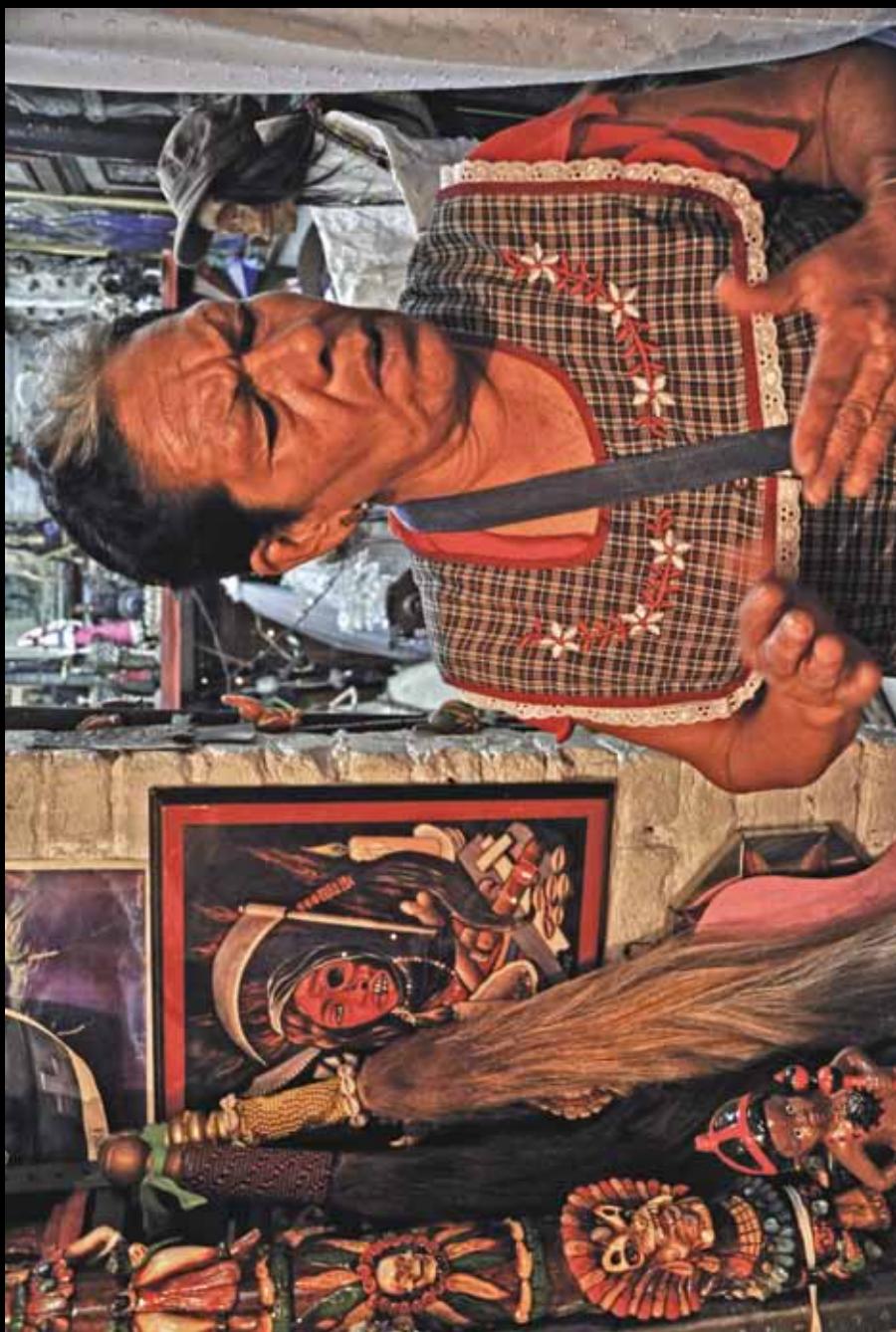








LA BELLEZA ESTÁ EN LOS DETALLES



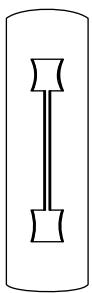


CUIDADO



¿NOVIA?

# EN EL CAMPUS



MANOATADA

Pablo Quiroga, 2011. Archivo del autor



## “YO NO SÉ QUÉ SERÁ DE MI SUERTE”\*

Arturo Balbuena

**E**sto no es delirio furioso. Solo como una pequeña tormenta, 15 o 20 páginas. Nada digno de las letras... una tempestadsita. Como con tres cervezas. Un tiempo apenas toreado, pero pasito. Como cuando, 12 años, quise ser señor del clima y homeopáticamente llamé un viento recio, de 5 p. m., para sentir que algo especial había en mí, así fuera diabólico. Es que ante la casi certeza de que uno no será el elegido hijo del señor, le da por pensar que acaso, y esto da miedo, pero no es tan malo como ser uno de los innombrados por omisión, sea uno un Damián. Nada, uno es Hijo de Saturno, un desgraciado y casi indeseable, aunque finalmente leído, escrito. Y es tormenta o tempestad, porque el tiempo, ya lo han dicho, es la forma en que se disponen los acontecimientos; aquí una pequeña tempestad de tristeza o delirio, que esto me regaló el hado desde antes de ser y por eso no hay a quién devolver el don. Además los regalos no se devuelven, se dan otros: este es el mío. Una pequeña tempestad de tristeza o delirio, con un poquito de rabia, y de suerte. Una tumultuosa pequeña multitud de pocos eventos.

Del corrido puedo decir que es una de las pocas formas musicales (en términos de ritmo) que rápidamente puedo identificar, pero que traduzco a una imagen. Aunque no todo lo que identifico lo traduzca a una imagen, también el corrido me huele y me suena. Y lo siento como un intenso desasosiego. Me imagino un jinete raudo, con el viento que se forma cuando uno va rápido, porque no existe si uno está quieto, golpeándole el rostro. Pero, pensándolo un poquito, es que el rostro va más rápido que el aire y lo rompe; mejor, lo deja en remolino para que levante basuritas. Así pensaba yo en el corrido. Aunque recientemente me encontré otra imagen, ambiguamente cercana, que tiene incluido el olor que a mí me trae el corrido: estaba Malinowski, según relata su diario, presenciando una operación de quema y, heroico, se puso delante de las llamas y se sintió profundamente vivo. Huele a quemado, es como un campo en llamas. Es como un sol en hoguera que por la tarde ilumina y quema, en último furor, las nubes que se quedarán de

\* Las siguientes son notas de un cuaderno, muy parecido a un diario de campo en estado germinal, encontrado entre las cosas del autor.

este lado de la noche. No. Es como piel quemada por el frío, así huele. Pero también a campo, a tierra mojada que se levanta con un aguacero. Tierra mojada y frío en una tarde, en un entierro en el que llueve, en el que la canción última llega con maderas mojadas. Y sabe a lágrima mojada. Así también huele. Y a cerveza. Y a fritanga. Y a viento helado de once de la noche. También me sabe y lo siento; lo tengo en las piernas con dolor de frío encarnado. También me gustaba que era fácil de entender; un corrido cuenta una historia, la cuenta en forma lineal, un suceso después que otro y el siguiente después, era como escuchar un cuento fatal. Y como era en línea, y en ese tiempo escuchaba emisoras que daban la hora cada tres minutos, era escuchar una historia que me movía un poco de olores y de imágenes por dentro, y que acababa rápidito. El corrido es como una flecha letal lanzada desde A. M. Aaah, ya me acuerdo, me huele a cigarrillo. A tienda húmeda con humo de cigarrillo. El corrido debería oler como a cigarrillo mojado en una tarde fría. Ahí están el fuego y el agua y nosotros en medio. Esto no puede ser pura deleitación de recuerdos caprichosamente nacidos. Es que yo también creo, pero esto lo pongo aquí, que es mi escrito académico, pero no tanto, que el humo del cigarrillo y su olor es una experiencia de tiempo. Será un ícono, que aunque todos sepamos que la forma del humo es todo lo caprichosa que queramos o que quiera el viento, tenemos la idea de cómo es, y cuando lo veamos sabremos que allí está un fumador, consumidor consumiéndose. No había prorroga cuando en las noches me cerraba los ojos y buscaba Radio Cordillera, como en las historietas de Kalimán, que eran también historias pero eran diferentes. Porque se demoraban, así que tocaba esperar a que mi tío comprara el siguiente número, y yo siempre quedaba con la historia en la punta de los ojos y con un movimiento yo no sé de dónde nacido, así se recuerda, inacabada. Y solo después, en las largas tardes de vacaciones, me podía poner al día y leerme completa una de las aventuras. Un poco burlando el efecto que quería lograr la voz siniestra del final, que le explicaba a uno cuáles eran las cosas que debían resolverse y que le insinuaba las fatales consecuencias que se desprenderían y que en el siguiente capítulo se verían prontamente desmentidas porque un evento intempestivo daría un rumbo diferente a la historia. De eventos intempestivos está hecho este tiempo que rige nuestras vidas. Un evento intempestivo es precisamente lo que da forma a este tiempo:

emergente e irreversible. Si fueran eventos tempestivos, serían predecibles, lo que sería lo mismo que posibles de rehacer, y no habría este tiempo que devora y consume y arrastra. Sería otra cosa, pero no es así que lo llevamos dentro. Aún, había otra cosa de los corridos: daban ganas de llorar. Los corridos dan ganas de llorar. Las cosas que acompañan las ganas de llorar, vienen, siempre, del carácter de la historia. No solo de su ritmo, no es solo el tempo y las variaciones de fatalidad musical lo que de allí me da tristeza. Mejor, melancolía. Constató, un poco consternado, que un sentimiento familiar, tal vez la misma postura, aunque eso no puedo asegurararlo, del ángel de rostro negro que grabó Alberto Durero, es el que me llegaba mientras escuchaba las últimas líneas y los últimos acordes del corrido. Pero el ángel triste no padecía tanto, parecía embobado pero no sufría. Aquí, en cambio, dan ganas de llorar y cantamos llorando. Y las ganas de llorar eran, como dice mi mamá, que se me escurrían las lágrimas, mojando también la mano sobre la que apoyaba la barbilla. Es que la vida es muy paila, diría hoy yo... entonces no decía nada. Solo me dejaba estar. Y no había nada que explicar. Ahora, con la disposición del que explica, porque lo cierto es que usted no tiene por qué entenderlo todo, le diré que estar paila es peor que estar en la olla, que era estar en malas condiciones: económicas, sentimentales, espirituales, y las que se le ocurran. Se acompaña de estar frito y de estar pelado y de estar en la mala. Lo que hay es un clima de precariedad. Imagíñese que si hace falta el calor, hace falta todo el calor. Que si hay soledad, es toda la soledad que cabe en uno. Que si no hay camino, es que una sombra profunda se cierne sobre nosotros. Peor que aquellas sombras que colgaban sobre el Beatle, de "Yesterday", de cuando era más del doble de lo que quedó. Todo eso, pero más.

Decía, no son la única forma musical que me provoca eso. También me pasa con otras canciones de esa música que se escucha en tiendas y cantinas, pero que un fulano, así se le puede decir porque simplemente no es académico lo que insinúa este *man*, llamó música cantinera, y a mí me parece una justa denominación. Lo que pasa, es mi impresión, es que esas tiendas aspiran a ser cantinas, y algunas lo consiguen, porque lo necesario no es mucho. Orinal, música, licor no muy variado (aguardiente y cerveza, en principio), tal vez lo imprescindible sea el cantinero... o la cantinera. Recuerdo uno muy famoso, *que todo lo*

sabe, que pudo ser el mismo que se mató con el borracho que llegó borracho... y recuerdo también una muy bonita cantinera, que es la sota de copas, pero se le van los clientes. Dice el que canta que *el mundo es una cantina tan grande como el dolor*. Allí en la cantina, con los tragos y las canciones está todo el mundo, porque el mundo, todo él, uno se entera, es una gran cantina. Hay traición y amor. Y allí, todo el dolor. Lo que hace a la cantina es la certidumbre del juego, el cantinero como la mesera son sacerdotes de la fortuna, por eso la mona y el cojo venden chance. Lugares hay que condensan la existencia. Como insinuó Borges en *La cifra*, uno puede encontrar en un instante, en un lugar, la cifra de una vida. La cantina es el mundo, porque el mundo es una cantina. Me desvío; lo que pasa es que la realidad es compleja, como recuerda Kroeber. Sólo quiero precisar la distancia que hay entre el ritmo del corrido y el de otras canciones, como algunos acordes de "El preso número 9", que yo tarareaba, porque me gusta el sonsonete de ese piano, y también me daban, me dan, ganas de llorar. Hay otros, como Flor Silvestre o, a veces, Vicente Fernández, que parecen cantar llorando; Alci Acosta cuenta una dolorosa historia pero no llora, en su voz oye uno al preso, decir: *Padre nomearrepiento ni me da miedo la eter ni dad. Yosé que allá en el cielo el sersupremo me hace juzgar...* Y mientras le toca a uno algo por dentro, y uno comprende. No solo lo que pasó, sino lo que volvería a pasar. Y hasta ve uno a un montón de presos números nueve... pero no ocurre siempre. Es algo que está en la música cantinera, que no depende del ritmo y que me trae una disposición, casi imponderable, así se vive (en general la vida es imponderable), pero que tiene referentes en otros ámbitos, como en el grabado de Durero; no, mejor, en la poesía de Camoens. Eso es para ilustrar, más justo es decir que se ve en las posturas de los bebedores y atentos catadores de música, que cuando suena alguna canción, en un gesto que sería como de pesar porque aprietan la boca y arrugan la barbilla, pero que acompañado de la mirada a la *rockola* o al que puso la canción o a uno de los presentes en la mesa, y acompañado del puño cerrado, con el dedo pulgar levantado y el brazo estirado, es señal de aprobación, pero esa palabra es demasiado poco. Ocurre que nos sentimos unidos por algo, que es comprensible el sentimiento que se ha de desencadenar, que se intuye entrando volíptuoso al cuerpo del afectado. Lo más revelador, insinúo, llega entonces, cuando la

mirada se pierde en lontananzas, y esa palabra sí que está en muchas canciones (toca buscarla en el diccionario), como alguien que se va del presente, se quedan los ojos fijos en un cierto silencio interior, poblado de acordes y de letras. Allí está la melancolía otra vez, menos erudita, probablemente más trivial, pero es que solemos ser gente trivial. Las ideas son las que no son triviales, nosotros apenas, accidentalmente, encarnamos. Somos solo personas. ¡Nos parecemos tanto a esos, desgraciados e indeseables, personajes que pueblan las representaciones de los hijos de Saturno, el Padre Tiempo! En la cantina nos reunimos, los desgraciados, como en el mundo; este mundo está lleno de los nuestros.

¿Qué es lo que yo tengo por dentro y que me tocan estas canciones? Por haber creído en la poesía, y por haber escrito un poema que me pareció memorable, no tanto ahora pero así fue en algún momento, y por haber creído en lo innombrable, me puedo servir de mí para saber de los otros. Nada demasiado, solo gente común. Casi incultos. Esos son los más. Decía así esa canción: *Como que tengo tu boca en mi boca*. Y todas dicen más o menos la misma cosa. Es que el amor aquí se lleva dentro, ingresa como un veneno o una poción divina. Puro furor, ceguera y locura. *Como que guardo tu aliento en mi aliento*. Porque he creído que el espíritu mora en el aire caliente, o por lo menos cálido, que sale de las bocas de la gente y que para poseer eso que buscamos debemos agarrarlo, como la leche materna, antes de que vea la luz. Lo que hacemos en realidad no es poseer, es que ponemos cerca la boca como bañarnos en un manantial. *Como que tus manos se quedaron aquí*. Porque lo cierto es que me mantenía con la marca de unas manos en las mías cuando ya no éramos dos sino uno solo en transporte urbano. *Como que la vida me sabe a ti*. Pura hechicería, un amor gitano, que vaga con uno entre sus dedos y después por la boca y las narices, con el aliento y el perfume, entra al sueño. Y dormidos, con el amor en los dedos, nos soñamos con el amor. Nuestros días empiezan más temprano. Y la lluvia es inocente y el sol ya no es demasiado duro. No importa la noche en vela ni el polvo de la carretera. No importa una casa oscura. Mejor. Porque es como una sombra luminosa. Que nos arropa y nos llena de aire brujo. Y nos pone en la voz un dejo de ternura. Y cuando hemos de movernos a lo largo de la ciudad y de esperar dos horas más, nos quedamos complacidos y todo se resuelve con una presencia. Así amamos. Nos escapamos, porque es la mejor manera

de hacernos saber que todo lo daríamos, un amor que no escapa no llega a ningún lado: *dos amores cobardes no llegan a amores ni a historias, se quedan allí. Ni el recuerdo los puede salvar. Ni el mejor trovador conjugar.* Eso no quiere decir que Silvio suene en la cantina. En la cantina cantaríamos: *Vámonos. Donde nadie nos juzgue. Donde nadie nos diga que hacemos mal. Vámonos, alejados del mundo. Donde no haya justicia, ni leyes ni nada, nomás nuestro amor.* Y cuando una canción escrita por otra mano y cantada por otra voz habla de otro amor, sabemos que no es así. Esa canción se vuelve nuestra, porque nuestros amores, todos únicos y eternos y nunca traicionados, se parecen demasiado a los de otros. Y por eso mismo, cuando se han ido o cuando nos hemos ido, cuando hemos descubierto que ya no es lo que era... o que nunca fue así, solo es nuestra ansiedad, también hay canciones para gente en esas.

El dolor nos toca y no hay más que sombras. Quisiéramos que las venas desgajaran pesadamente la sangre para morir de amor lento, de olvido. Porque sabemos que es tan corto el amor y tan largo el olvido. No leemos a Neruda. Pero podemos decir: *Qué breve fue tu presencia en mi hastío. Qué tibias fueron tus manos, tu voz. Como luciérnaga llegó tu luz y disipó las sombras de mi rincón. Y yo quedé como un duende temblando sin el azul de tus ojos de mar, que se han cerrado para mí sin ver que estoy aquí perdido en mi soledad...* Cuando estamos enamorados padecemos acedia medieval. Y cuando estamos sin pecho en el pecho, despechados, padecemos un furor melancólico. Furor es cólera, ira engrandecida. Es agitación violenta en la demencia. Es arrebato, entusiasmo del poeta. Es cierta prisa y vehemencia. Casi todo por aquí sufre el furor, todas esas cosas que de él dice el diccionario. Furor es delirio. Es pasión. Es una enfermiza disposición para el amor y el odio exaltados. Es frenesí. Es dolor furioso. Nosotros hemos heredado este sentimiento furibundo gracias a la sangre, o eso creemos. No puede por otra vía llegar esto al corazón. ¿Qué tipo de sangre que corre por estas venas? Nos apropiamos de la cólera y la ira. Nuestro mal genio es casi bíblico. Decimos que somos nerviosos. Lo que querría decir que las terminales de los nervios son más sensibles o que tenemos más nervios que los demás habitantes del planeta. Y que somos sentimentales: *si un amor ardiente, se nos marcha de repente nace la llama de un dolor sentimental... pues sí señor yo también soy... sentimental,*

cantaría Nelson Ned. Y aquí, en coro, los que nos preciamos de no visitar la cantina. Eso es puro furor. He creído también que en nuestra particular forma de escuchar la música anglosajona, es el furor latino o romántico, de lengua romance, porque de esa extracción es nuestra melancolía, el que rige las maneras. No es más que ver la forma en que escuchamos canciones de Guns and Roses en una cantina. Antes de Alci Acosta y después de Los Visconti. O nuestra capacidad para improvisar solos furibundos de guitarra que acompañan una pasión alegre o una pasión triste. Eso es furor. Aquí el pogo abandonó rápidamente el punk, y nos pogueamos todo. Y nuestras borracheras, las de metaleros y cuchos, son de aguardiente y cerveza. Agua ardiente. Que quema la garganta y afina la voz, como para poner vocecita de Axel o de Julio Jaramillo. Es que, sin saberlo, buscamos al duende. Por eso, borrachos, creemos que hemos cantado muy bien. Porque sobre los melancólicos penden sombras. Porque la melancolía es una sombra que al medio día nos muestra la vida negra. *Para mí tú eres negra ya y en tinieblas ya te perdí.* Postrados, silenciosos y secos, cantamos con una voz que no es la nuestra, una canción que no compusimos, pero que dice, exactamente, la pena nuestra. No pensamos que eso es producto de la cultura, es que el destino se ensaña. Ya estaba todo preparado: la ilusión y la derrota. Lo único nuevo es nuestra tristeza. Incommensurable. *Esta tristeza mía. Este dolor tan grande. Los llevo más profundo, pues me han dejado solo en el mundo. Ya ni llorar es bueno cuando no hay esperanza. Ya ni el vino mitiga las penas amargas que han de matar. Yo no sé qué será de mi suerte, que de mí no se acuerda mi Dios. ¡Ay pobres de mis ojos! ¡Cómo han llorado por su traición!*

No sabemos qué será de la suerte nuestra. *Qué pasará si tú me das. Qué pasará si tú me olvidas. Le he preguntado a las estrellas, a la luna y al mismo sol. Qué pasará si andando el tiempo de mí te cansas y te alejas...*



Los hay cojos, que venden lotería. Solemos decir que se parquean en una esquina, por donde salen los cocacolos, que son los manes que trabajan en Coca-Cola. Les tientan la suerte, y las personas que trabajan en Coca-Cola tienen pocas opciones. Toca dejar esa vaina a la suerte. La suerte se deja ver pocas veces, pero cuando lo hace es espléndida: uno los ve volver con un dejo de comprensión, pero no se

quedan, cuando se sale no hay que volver. Allí, entonces, se parquean los dos cojos que venden lotería. Sé que también los hay de silla de ruedas que venden la lotería en la entrada de la iglesia de Santa Marta, quien, dicen ahora, es la santa para los casos más berracos. Le está ganando a San Judas Tadeo. En ese lugar, como en muchos otros de la ciudad, se encuentra el llamado de la suerte. Todos apostamos porque es que la vida es un juego y *en el juego de la vida* vamos todos. Aunque *al fin de la partida gane el albur de la muerte. Juega con tus cartas limpias en el juego de la vida, al morir nada te llevas, vive y deja que otros vivan. Cuatro puertas hay abiertas al que no tiene dinero, el hospital y las cárcel, la iglesia y el cementerio...*

Son dos cosas las que debo poner claras, el resto se puede dispersar y quedarse apenas indicado, o sugerido; a veces creo que son esas las cosas que más tarde se recordarán, porque así es con las lecturas: uno busca la cara de quien escribe más que aquello que quiere decir, debe ser porque buscamos un sentimiento, ¿sabe usted cuál es mi cara? Bueno así leo yo, a veces, a veces no tanto, es que uno no puede querer ser antropólogo todo el tiempo... y a veces se vuelve hasta pragmático. No importa, hasta ahora nos estamos escribiendo, mire que tal vez estas líneas se pierdan. Somos tan hijos de Saturno que de las dos formas de melancolía la nuestra es menos generosa. Es la melancolía poética, de cuya denominación no podremos decir que es fea, porque es poética, pero es que el poeta es un héroe trágico... imagínese un poeta feliz, eso es una contradicción porque la poesía es el descubrimiento de la finitud. Y que nuestras posibilidades son tan ajustadas, o tan precarias, que un verdadero suceso, aquel que partirá la historia de nuestras vidas, es el azar supremo, un golpe de suerte. La suerte no podía ser blanda y darnos un abrazo, nadie que sufra un abrazo de suerte tendrá certeza de la fortuna en su vida. Debe ser un ¡GOLPE DE SUERTE! Como irse a buscar oro y encontrárselo de frente de forma tajante, como pelear con el diablo para ganarse el derecho a una guaca, como coger un negocio machete (como el instrumento de desyerbar) o como intentar un tiro osado en el juego de la rana y hacer moñona. Más bien, como, velozmente, en un acto muy similar al de los raponazos que eran famosos en la décima de mi niñez, debe el necesitado quitar los billetes de la mano resbalosa del azar. Es simple el asunto, pero no es fácil explicarlo. Yo puedo sugerirle unas cuantas canciones y usted puede decidir

obviarlas, pero para eso juego, esta es la palabra justa, con el espacio que me ha sido otorgado y le cuento un poco de cuentos cortitos, como el de los manes cojos que venden la lotería. Es que usted los viera, son bien particulares, usan saco de traje, yo no sé de dónde salió esa costumbre, no es que sea una tradición milenaria, y van cojeando todo el día por el barrio con sus zapatos embolados, con el pelo como mojado todo el día: vendiendo el chance, ofreciéndolo, diciendo que a la una se cierra. Y uno cree que hoy es el día de El Dorado, hasta podríamos parecer conquistadores ahí detrás del Dorado todos los días, pero este es un chance que se llama así y que juega a las dos. A la una pasan recogiendo, como en una inmensa casa de apuestas. Hagan sus apuestas señores, y mi mamá entonces saca mil o dos mil pesos y se va con el número que la vida le señale, el número de la tumba del último muerto o la cifra que una lectura extraña le dicta según mi matrimonio, o la indudable configuración de manchas que han dejado los cunchos del tinto de esta mañana. Allí, por todas partes están las señas, pero no son todas partes, hay lugares privilegiados: la muerte, es un lugar grueso, como diría Geertz, allí se nos muestra la vida, toda cruda como es. Es la estrella particular, *Nací con mala estrella, nadie un favor me apunta y la piedad del cielo también me abandonó*. Así canta El Caballero Gaucho, pereirano. El signo que ha nacido con cada uno, porque es en la soledad del baño o es en la taza de la bebida propia, después de que la hemos marcado con nuestro aire mientras posamos los labios, casi distraídamente (en un mundo tan lleno de señas no podemos estar distraídos), es nuestra estrella. O el haber estado en el momento preciso en el lugar preciso, el equivocado. Solo que eso casi siempre, en estos barrios, es lo que ocurre. La ocasión es calva y uno vive *pelado*: sin plata y sin vida.

Bueno, iba hablando de los manes del chance, que son unos avisados, por lo mismo que mi mamá no deja de preguntarse si el número de la placa del taxi que recién se parqueó a la entrada del restaurante, es el que traerá El Dorado hoy. ¿Será por eso que yo me he vuelto supersticioso y me la paso viendo San Migueles y seres afines en muchos lugares? Yo no sé. Uno no debería decir eso en un texto académico, pero es la verdad, yo no sé. Y la verdad sí se debería decir en un texto académico. *Alma máter*, que nos ves lánguidamente caminar por tus pasillos. Yo he cantado sumamente tocado que me gusta estar al lado del camino fumando el humo mientras todo pasa,

aunque lo cantaba cuando no fumaba y no sé de qué lado del camino estoy. Este escrito dará cuenta del que me tiene y del que me dejó tener porque uno es persona. El caso, como para recordar que este escrito es sobre fortuna y melancolía, y que juega con frases bien típicas porque si no fuera de esa forma mi lector no sabría entenderme, para eso están estas, las palabras, en el orden posible, con las posibles sentencias, y nos entendemos, y usted sospechará algo cuando lea melancolía y fortuna. Así que yo me pongo a sugerir, porque como le dijo Holmes a Watson, lo que ha hecho un hombre otro lo puede de entender. El caso, esta fórmula es de mi mamá, es que dejan caer una fracción de lotería cuando pasamos por cerca de la iglesia de San Judas, a una cuadra. Y nosotros creemos que ha sido la providencia que ha vuelto su mirada hacia nosotros. Y compramos porque si no, nos quedaríamos con una espinita; y hay tantas historias en las que el número señalado coquetamente se posó en nosotros y lo dejamos irse tan impunemente, que perdimos la inocencia, porque sabemos que el papel no se ha caído por distracción del lotero, sino que socarronamente lo ha soltado para que de las alas del viento tropezara con nuestros honestos ojos, que lo devolverían o lo atraparían, porque la ocasión es calva. Y uno vive pelado. Y la necesidad tiene cara de perro; lo que quiere decir que estar en la condición del perro no es deseable, como un perro en misa. Yo vi uno. En un entierro que tuvo que apresurarse porque el tiempo apremia. Y ya ni a los muertos los podemos enterrar sin afán. ¡Siempre llegamos tarde! Y esa vez, en Chía, nos tocó correr con un ataúd pesado porque ya empezaba la misa y estábamos tarde. Ella se murió durmiendo. Una muerte serena. Y quedó como sonriendo. Porque acá le miramos la cara a la muerte. Así mandan las buenas maneras. Serena, con sonrisa sabia. Pero ¡pesaba! Y se nos hizo tarde. Y como estaba tan pesado el ataúd, nos tocó casi correr, que eso es feo en la muerte porque la sabemos lenta, sublime y ceremoniosa. No puede ir de afán aunque tenga mucho trabajo, ella es digna. El cura estuvo bien. Nos recordó lo que tenía. Y que no hacía tanta falta, pero eso estaba bien después de la carrera. Volvió la ceremonia. El cuento iba a que allá había un perro debajo del ataúd. Pero no se veía tan mal. Si hubiese sido el perro de la casa había sido hasta estético. Pero no era. Y nadie lloró por lo del perro, que no hace falta llorar por el protocolo cuando lloramos

por casi todo. Es en el llanto que amamos y reñimos y nos dolemos. Somos sentimentales. ¡Y lloramos...! Llora mi nombre en todos los nombres y mi apodo en todos: lloramos al Pollo, lloramos Leocadio y Juvenal.



A Juvenal lo he visto borracho y me he emborrachado para entender y también porque fue preciso. Me di cuenta que en la ebriedad no hay misterio. Solo la ebriedad. Acaso un poco lo amistoso que se nos sale, a brindar, pero mejor es no brindar y cantar una canción que remueve. Por la reiteración: esta canción dice lo que dice y lo vuelve a decir. Acaso es que el tiempo se pasa y no lo miramos. Acaso es que nos olvidamos de todo y nos quedamos en un aquí eterno que es tienda, ventana sucia y orinal, pero también sillas y piso con colillas. La señora de la tienda lleva cuentas con tapas de cerveza y nosotros solo esperamos qué va a sonar y hablar un poco si no nos gusta. Nada ocurre con la regularidad que esperaría un etnógrafo. Porque también suenan vallenatos. Los vallenatos suenan en Radio Recuerdos. El todo es una monstruosa aspiración. Recordaré que antes de la ebriedad vimos carros de la moda más antigua vigente transportando mercados y personas. Desde la plaza de Fontibón hasta los lugares más recónditos de los alrededores. Uno de ellos es Puerta de Teja. Allí vive doña Carmenza con su irregular familia que es ella, hijo, sobrinos y esposo recién adquirido. Es un hombre bajito, que le decían *Juguete* por apodo, nacido en el belicoso sector de Viotá, pero don Juvenal no fue un guerrillero porque a los 12 años se vino a vivir a Bogotá, a descargar carros en la plaza de mercado de la treinta con trece, cerca del matadero. A vivir en la casa de una tía, dueña de una cantina-cabaret. Don Juvenal, luego celador y ahora esposo de mujer dueña de restaurante, casi borracho porque toma casi todos los días, silencioso catador de música de Las Estrellitas, pero ese grupo es casi desconocido y solo existe un casete que don Juvenal guarda con poca precaución. Conocedor de las mujeres de la mala vida y amante de ellas como de hermanas y tíos, como para un verso. Es que si no nos va bien en esta vida nos irá bien en la otra. Padre de un hijo que parece no ser suyo. Eso no importa, y luego ríe con pocos dientes. Hacedor de amigos. Más saludable que un Alka-Seltzer, pero solo. A las diez de la noche tomando cerveza y escuchando música de Julio Jaramillo. Sin éxito.

*Un amor que se me fue, otro amor que me olvidó, por el mundo yo voy penando, quién dijera que a él le gustaba, probablemente por los mismos días que a Fernando Vallejo, Amorcito quién te arrullará: pobrecito que perdió su nido sin hallar abrigo muy solito va.* Solo faltan un poco de prosas aquí y allá para que quede en una novela no menos interesante, que no sería película, que eso ya es mucho pedirle a la vida. *Caminar y caminar, ya comienza a oscurecer y la tarde se va ocultando: amorcito que al camino va.* El hecho casi desnudo es que don Juvenal se pone a escuchar el senderito del alma y a mirar el suelo y uno no sabe qué es lo que está pensando, sea en el amor dudoso de su mujer o en las múltiples traiciones que lo atraviesan (*amorcito que perdió su nido sin hallar abrigo en el vendaval*) y llegue a intuir que el sendero es una cicatriz que ha quedado en el alma, casi como un corrido que se graba en el alma, esa cosa coloidal. El alma es parecida a la ebriedad... casi simple porque en la ebriedad no hay misterio. Y puede que no haya misterio y no piense en nada y sea que el tiempo se resbala por su piel o que el vendaval sea su abrigo.



Ahora la historia del andariego sin suerte. Empieza con un corrido. El corrido que escuchara Leocadio desde que empezó a escuchar música de Antonio Aguilar, cuenta la historia de una geografía extraña por los nombres, pero nada más. *Este es el corrido del caballo blanco que en un día domingo feliz arrancara. Iba con la mira de llegar al norte habiendo salido de Guadalajara. Su noble jinete le quitó la rienda, le quitó la silla y se fue a puro pelo.* Y atravesó un país extraño, con nombres que no son los de aquí. En cambio, Leo, trabajador de construcción y hermano fracasado de doña Carmenza, conoce otros nombres que relata como si estuviera montado sobre el caballo blanco: empieza desde La Aguadita, cerca de Fusagasugá, y se va por los caminos que comunican los pueblos del Sumapaz: Arbeláez, Tibacuy, Viotá, Pasca. Él siempre se va. A construir casas que no llegarán a ruinas en Cambao, a coger caña en zonas de tierra caliente más allá, a coger café en otros pueblos, a vestir una camisa azul y un pantalón negro debajo de un sombrero mejicano, a cruzar las calles polvorrientas de Bosa en una bicicleta que tiembla. A Leocadio le agarran nostalgias repentinamente. Se va, entonces, a tiendas recónditas y toma hasta perder el sentido; aunque no siempre pasa así porque, como dice la canción, *Me*

*emborracho cuando estoy alegre y también cuando estoy aburrido.* Su historia, como todas, no es sencilla; no es bueno, pero tampoco es tan malo. Doña Carmenza lo mantiene porque ya no tiene esposa. Ella lo echó por fin cuando, borracho, rompió todas las cosas y asustó tanto a los hijos que Antonio, el mayor, estuvo callado durante una semana. Cuando joven, Leovigildo salía a viajar con sus casetes, como Cristos, su hermano, que cantaba “Las botas de charro” y lloraba por un amor que nunca vimos. Tenía casi todo lo de Antonio Aguilar, le gustaban las rancheras; en ese tiempo Leo usaba sombrero y pantalones de dril, camisas de manga larga, bigote y patillas, con esa pinta se recorría los pueblos cercanos y otros de más lejos. Pero ahora que la desgracia lo alcanzó usa jeans, camisetas, sacos de lana heredados de su aventajado sobrino. Ya perdió, tal vez en una borrachera, los casetes y solo tiene dos cedés en mal estado, pero no son de Antonio Aguilar. Su hermana, única persona que parece todavía recordar el esplendor de Leo, un joven que se fue de la casa a los 16 años a casarse con una prima de otro pueblo y que parecía, por sus alardes, un aventajado constructor, pero él hubiese querido que la gente murmurara que él sí era muy gallo, su hermana lo mantiene cuidando el restaurante. Vive en una pieza que huele a cigarrillo, siempre con las ventanas y las cortinas cerradas y con sus cosas listas en una caja porque se está yendo de todo lado y de este restaurante ya se quiere ir, pero nadie sabe cuándo. Alguna vez se creyó Mauricio Rosales, y quería que le dijeran *El Rayo*, pero no fue posible porque sus robos nunca fueron provecho de los pobres, o al menos de gente más pobre que él. *Cruzando veredas, llanuras, laderas y caminos reales. Cantando canciones, canciones de amores sobre mi caballo. Me dicen El Rayo mi nombre de pila es Mauricio Rosales.* Lo cierto es que se metía en peleas sucias, con cuchillos, heridos y muertos. Por eso ahora no puede andar por cualquier parte porque a los lugares que conoce no puede volver, siempre deja deudas. Y como otros, vean ustedes, fue buscador de esmeraldas, guaquero, pero sólo como durante un mes porque de allá también le tocó salir corriendo.



Y el Pollo también. En las esmeraldas, pero antes en el juego. En el esferódromo regalan tinto y Coca-Cola. Salen las bolas, tímidas al principio, como queriendo que no las miren, y se precipitan por el espiral verde, de tela de billar. No muestran mucho afán. Coquetas,

rozan el hueco, lo besan, como mariposas, y se quitan. Hasta que una cae, como quien tropieza, y señala un ganador. Uno se toma el tinto y le dan ganas de jugar. Uno entra picado y empieza a apostar. De a poquito. Y en después se envicia, como dicen. Uno empieza a ver que las bolas no caen por azar, empieza a intuir causas profundas y ve señales por todas partes. Que si esa bola es negra y a uno le dicen El Diablo, o que si esa bola es amarilla como los calzones de año nuevo. Y hace un año estábamos en el mismo sitio. O que si mira uno a donde mire, allí está su clave. O que no importa, el hado nos mandó a este lugar y eso impone jugar. Sin recursos para leer en el mundo lo que hay que hacer es apostar. Y apostar sin medida.

Lo que hay que hacer es no medir. Quedarse sin lo del bus, dejarlo en la última apuesta, que si uno ya se sabe en la calle con las manos yertas, va y gana. Al Pollo no le funcionaba. Yo creo que no quería que le funcionara. Y si le hubiera funcionado habría apostado hasta perderlo todo. Hasta le gustaba que las viejas lo trataran mal, es que uno a veces quiere saber qué es estar vivo. Ese *man* se la pasaba llegando peleado y a la madrugada. Ni siquiera borracho porque el *man* no tomaba. Era solo juego. Y ni siquiera sabía fumar, pero hacía caras cuando chupaba el humo, ¡qué gonorrea! El William se burlaba. Pero el William sí lo entendía. No se esforzaba, es que ellos se parecían. Y yo, que lo apreciaba sinceramente, pensaba que ese *man* sí era la cagada. Hasta se ponía contento cuando nos botaban del trabajo. Lo veía sonriente cuando venía a invitarme a los billares.

Pero hubo un tiempo en que las noticias, por igual, nos afectaban. Las noticias lo dejaban a uno ahí todo callado. Además no llegaban con fuerza definitiva, eso es lo peor. Decían que la otra semana lo estaban llamando y nosotros nos quedábamos toda la mañana en las casas, pendientes del teléfono. Pero a las tres de la tarde ya sabíamos que no iban a llamar ese día y nos íbamos para el parque a recibir el viento furioso y a cansarnos para poder dormir. Eso del desempleo se va poniendo como un dormimiento en los miembros. Se va sintiendo uno todo rechazado en todas partes. Y se va quedando uno como inutilizado. El Pollo también se sentía mal. Sobre todo porque del pantano del asueto permanente se iban saliendo los otros. Y él se quedaba bronceándose el cuero rojo, en cortos de jean, sobre las latas del techo de su casa.

Eso fue al principio porque después, más temprano que yo, empezó a acostumbrarse a todos esos trabajos maricas que nos salían. Y empezó a disfrutar el esfuerzo físico. Pero mejor, era disfrutar un poco cada vez que perdía algo, como si lo hubiese perdido en una apuesta. Hay que perder y no sufrir, eso es ya no perder. Nos recuerdo empujando carros hechos con tablas y tubos de hierro, transportando enormes bloques de espuma de colchoneta. ¡Caliente! Se quedaba esa espuma, casi como flan, pegada a los nudillos de los dedos. Y quemaba. Nosotros corríamos porque la máquina, monstruosa, botaba y botaba bloques enormes. Había producción, así nos decían. Coooorra con esos bloques quemando los dedos. Corra con los zapatos pegajosos en la suela. Corra. De la máquina a la bodega. De la bodega a la máquina. Todo el día porque la máquina no almorzaba. Entonces nosotros tampoco. Corra. Y fomentaban un espíritu de competencia. ¡Quién será el más fuerte!... era ese *man*. Yo lo veía como contento, encaramado en un edificio de bloques de espuma, de tres metros por siete, acomodándolos y riendo. Ese *man* era un hombre sonriente, un payaso como el “Payaso” que cantaba Javier Solís. Como siempre estaba riéndose, nadie pensó que también lloraba.

En Coscuez, una noche de las varias en que fue guaquero, todo negro el rostro y las manos, todos rojos los ojos y con hambre y frío, se puso a chillar. De espaldas al William, que estaba de espaldas a él, también llorando. Estuvo trágicamente vivo, marioneta del destino, en la más previsible situación. Es que nada, ¡jueputa!, dos chispitas nomás. Menos que fugaz relámpago, como una visión de bondad en medio de esta lucha pertinaz. Pero una visión, al cabo, que otros nunca tuvimos. No encontraron la pepa que los sacaría, tres semanas de aventura, es que el que no arriesga un huevo no tiene un pollo. Las piedras verdes no se cogen todos los días. Bueno, yo sé poco de esos días, es que de las derrotas casi no hablábamos, nosotros éramos manes con proyectos, con negocios entre manos, con el futuro a nuestros pies.

Cuando empezó la misa me quedé mirando el piso. Y, como todo era de no creer, le pedí a Dios que lo tuviera en su gloria, a mi amigo, que le decían también *El Diablo*. Es que ser persona es ser tantos. Y esas máscaras nos llegan por detalles nimios. Compró en el centro una chapa, en la acera sucia de la décima, donde un sujeto de rostro moreno, pelo crespo y bigote, había extendido una tela roja. El hombre parecía, ahora recuerdo, el negro aplastado por el ángel. El Pollo

fue primero como el ángel y después como el negro... ¿o como el indio? Como era crespo y los ojos claros y pasaba las tardes haciendo flexiones de pecho, se parecía un poco a San Miguel. Y cuando estuvo más cuajado se encontró con el apodo contrario, *El Diablo*. El caso es que al lado occidental de la décima, doradas unas y plateadas otras, en el suelo, un enjambre de chapas: águilas, escudos, hebillas. El Pollo encontró una con un diablo, él le decía *El Diablo*, es que a veces hablamos con mayúscula (el apodo se lo devolvió la chapa). Y se la puso a un cinturón negro de carnaza, como para parecer baquero. A él le hubiera gustado ser uno, como don Segundo Sombra, pero es que con los manes que conoció no se alcanzaba a hacer una idea, como hizo Güiraldes. Conoció al hornero de Kokorico, un asadero que tenía otra empresa en donde vendía el mismo pollo, pero más barato, o acaso, pero esto es ser malpensado, un pollo para otro tipo de gente, en realidad el hornero era de Las Colonias, carrera décima con calle 22. Un tipo de cara fea que engarzaba con habilidad de oficio la vara con seis pollos. Y al ritmo del horno, seis varas en menos de un minuto. Soportaba el calor y miraba desafiante; y era supremamente vulgar, mala gente, seguro. El *man* era una gonorrea. Salía los días de pago a apostar todo en esferódromo.

Yo no. Yo siempre fui juicioso. Ese día llegué a las siete. Como siempre que me voy y vuelvo, con el presentimiento de algo irremediable. Por eso mis pasos son presurosos y mis manos revuelven el aire como un demiurgo los destinos. Mejor, como una muchacha de loterías en la tómbola, pero con otro rostro y otro cuerpo. Otro ánimo. Agoté las escaleras en zancadas de tres o cuatro escalones. Ya en la terraza, porque vivíamos en una terraza, esa es una de mis circunstancias, la montaña de enfrente y a lo lejos me tiró un ventarrón helado. Yo no le hice caso. Agité las llaves. Cuando abrí la puerta y el silencio previsible me pareció extraño, me puse más ansioso. La noche anterior había llamado pero no habían contestado y sólo quería saber que mi temor no tenía fundamento. Sólo esperaba hacer una llamada a mi mamá. La casa debía estar sola pero aún estaba Yesid, lo escuché a un paso de la puerta. Faltaba que me saludara sin noticias en el rostro. Pero Yesid parecía demasiado sobrio, en estas circunstancias la vida es más simple, y buscaba cómo decirme algo. Se apuntaba una camisa blanca.

Yo no quería entender, no tenía por qué hacerlo. De todos los males terribles y las muertes esperadas, esa no había cruzado por mí. Lo

habían matado, a Hernando. Fue un asunto estúpido, pero todos nuestros asuntos son triviales. Una riña de tienda. Una pelea sin mujeres de por medio, sin dinero, sin envidias legendarias, sin meses de cuajarse, sin el suficiente residuo de rabia en la garganta, sin la carga de odio acumulada en otras enemistades, nada de lo que nos trae la muerte. Solo ella. Simple. Se metió en el cuerpo del Pollo por un lunar en su frente. Nada místico. Más bien, trágicamente cómico. Seducida por las palabras de derrota o las de desafío. Avizorada en sus aventuras báladías. Esperada sin ansiedad. Deseada en circunstancias monótonas. Así fue. Irremediable. Intempestiva. Miren lo que es la vida: de suerte y muerte, a puñalada en la frente.

Aquí lo irremediable siempre está a punto de ocurrir. Y el todo es un sinnúmero de acontecimientos irremediables. Y vivimos nerviosos. Los nervios llegan con nosotros, que por ser tan sentimentales sufrimos de los nervios. Y al contrario. A veces, en un instante, todo el ruido desaparece. Es entonces cuando la reanudación de acontecimientos trae uno que nos cala, que nos toca, que nos arrebata y nos hace víctimas. Una enfermedad. Una noticia decepcionante. Un nuevo gasto que no encuentra fondo en nuestros bolsillos. Una muerte, como todas, inesperada. Es vivir en un agujero y resbalar por su pendiente. Cayendo en raudas volteretas, sintiendo vértigo y vómito, desconsolados los dominigos, recomuestos los lunes, fatigados los martes. Pero lo más feo son los nervios. Desconfiamos de las señas de una llamada no prevista, del rostro de alguno que llega a decirnos algo, del ruido trivial de un esfero que se cae por jocoso accidente, del grito desconsolado que vaticina un grave suceso. Yo he pensado que por eso revuelvo las llaves en mi bolsillo y camino rápido. Quiero llegar y verla tranquila y esconder el miedo en la cara de cansancio que también traigo. Para que se ría, que ya casi salimos de la incertidumbre. Ser hijos de Saturno es probar grandes sorbos de incertidumbre, no jugar con las certidumbres ajenas. El tiempo solo se sufre. Se soporta casi como cuando nos golpea el viento, en la tarde, que viene furioso y frío de los cerros. Que nos enfriá el rostro, las manos y las piernas. Y, entonces, yo decido que cojamos un taxi porque no hay que aguantarnos tanto y mañana veremos de dónde sale lo que se gastó. Salvo que hay cosas que se gastan y ya no vuelven... y uno llora sentado en el baño frente a las caprichosas formas de la cortina plástica. Y sabe que ha querido más de que podía. Y también mucho menos.

Hicimos una ronda alrededor de su muerte y escuchamos dos canciones de esas que van y vienen por todo el cementerio. Allí sopla un viento y hace un sol, ambos también están afuera, pero uno se percatá más de su presencia. Es que el sol alumbría cabezas reclinadas hacia el suelo. Y seca la tierra de muertos que a pesar del pasto es amarilla y mezquina. El viento, de su lado como siempre, barre oraciones y confidencias de esas que solo los muertos pueden escuchar. Pero que, acaso, sólo el viento conoce. El mismo frío soplo que nos quemaba la cara en el parque cuando, limpio, se venía desde los páramos arrastrando tejas de los barrios nuevos, ya en el cementerio del Apogeo estaba lleno de rumores que había confiscado por todo el sur. El soplo se llevó también el rumor del entierro, lo estrelló contra las casas de más abajo. Y después, ese viento mismo, me pegaba en la espalda y en la nuca, por la tarde, cuando iba a decirle maricadas a la tumba del Pollo.

No puedo recordar cómo estaba el rostro porque no lo quise ver. Pero la idea sí la tengo, me la regaló Omar, que lo vio entre la caja de muertos. Me dijo que tenía cara de malo, cosa que no podía ser porque el Pollo era buena gente. Pero la idea fue un regalo y los regalos no se botan; tengo la idea, lo recuerdo en su caja vestido de traje, con cara de malo, pero con esa cara de chiste que hacía. Como cuando trabajó en televisión, un extra, portando una barba de tizne y una ametralladora de juguete, pura pinta de *Sábados Felices*. ¡Esos chistes que se inventan aquí! No lo vi pero lo recuerdo con cara de malo, casi de rabia. Seguro le entró rabia antes de morirse, es que el asunto no valía una vida. Pero la vida no vale nada, empieza siempre llorando y así, llorando, se acaba. Debe ser que aquí también es León Guanajuato. Yo lo que tengo es una deuda. Debí abrazarlo de feliz año pero no lo hice. Debí ver su rostro duro lleno de muerte y deplorar el maquillaje que encubría la huella que allí quedó. Debí cargar el cuerpo aún con vida pero ya con muerte, desde el río hasta el hospital San Blas. Debí trasnochar siguiendo la ruta de la desidia institucional hasta el otro hospital, donde murió. Dos meses después soñé que nos veíamos pero él no sabía de su muerte. No tenía cómo saberlo. Es que la muerte no existe. No puede ser cierta. La cartelera con el nombre no podía ser más que una mentira. Caminé presuroso, subí las escaleras para ver el féretro, el cajón lleno de muerte, y conservando la esperanza de que fuera un engaño o un sueño, no quise asomarme a la ventana. Me senté y empecé a descubrir caras familiares. La mamá.

La hermana. El hermano. Todo parecía un sueño, una mentira. Así que lo que recuerdo es un montón de mentiras a mi alrededor. El ataúd y mi falta de luto. Una mujer que cogía mi espalda con un deseo viejo y guardado y a la espera. Y la mujer que prorrogaba su adiós. Eso solo podía ser falso. Tengo de cierto una noche doble que no duró porque no soñé y no aguardé a dormirme y abrí los ojos y ya se había acabado. A los seis y a los 24 años. Las noches que fueron parpadeo, dos noches que no fueron la larga sombra que siempre son. Después de la segunda noche en que eso pasó, fue el entierro. Y no hubo plomo, hubo una canción sobre la que hicimos corro y lloramos. No hubo plomo en su muerte, no fue un tiro, solo un pedazo de acero descuidado que se hubiera podido quedar en el bolsillo del asesino sin nombre.



Ahora recuerdo el plomo... el plomo, Saturno rige el plomo. Como cuando trabajé en Baterías Segura, viaje seguro con Baterías Segura, y todos estábamos condenados a tener altos niveles de plomo en la sangre. Y todos estábamos resignados. Al Pollo, que murió en medio de una broma y después de haber predicho su destino y de constatar que ya estaba listo, le tocó en el peor lugar de Baterías Segura, en donde fundían el plomo; en las pesadas calderas de una alquimia gris e industrial. A mí en uno de los mejores, en donde éramos mirados con envidia. Unos seres en medio. Ni de oficina ni de planta. Que vagababan entre uno y otro polo. Pero yo tenía tanta pereza entonces, que me echaron a los veintisiete días. ¡Ni un mes! Recuerdo a todos hablando del plomo y hasta ahora caigo, pero en estas circunstancias no es caer sino elevarse a una razón superior. El plomo está todo el tiempo. Se mete en la sangre y de ahí nadie lo saca. Entonces nos volvemos plomizos y arrastramos nuestros cuerpos grises por los barrios grises de la ciudad, que es donde hay más plomo. Usted dirá que eso es la industrialización. Y tendrá razón. Pero es que ella no viene sola y no es, no puede ser solamente, el desarrollo y la transformación del aparato productivo. Hace a un montón de gente, hija de esas circunstancias, tan pesadas, que devienen destino. Esto será casualidad. Pero ya dije que la casualidad, en estas tierras, no existe. Todo es fatalidad. Ahí viene mi enemigo y tutor. Se sienta a verme escribir en este domingo gris, plomizo. Y mi corazón, encogido, le hace campo. Y mis culpas, engrandecidas, se reclinan conmigo sobre las teclas.



## “A SOBAR”. PRODUCCIÓN ARTESANAL DE PAN EN LA CASA RUIZ-QUEVEDO (CÁQUEZA, CUNDINAMARCA)

Marinella Lozano Cruz\*

Universidad Nacional de Colombia

**I**Y la artesa estaba lista! Esa era la señal de que el trabajo comenzaba. A eso de las tres de la tarde, la señora Otilia Quevedo puso la artesa sobre una banca de madera, de la que apenas hacía unos minutos contaba que tenía más de sesenta años, “de buena madera”. Y Omaira, afirmando lo que su mamá decía, explicaba que desde que recordaba, esas bancas estaban en la casa. Antes de empezar, yo le pregunté a Omaira a qué hora comenzaría todo, pero no había hora fija. No era como pactar una cita, aunque evidentemente era un encuentro. No era necesario decir a qué hora se veían quienes venían a sobar; aun así, todos llegaron, todos fueron a la cita.

La señora Otilia echó sagú sobre la artesa, luego agregó sal. ¿Cuánta?, no lo sé. Le pregunté cómo sabía cuánta sal debía echar; “eso uno sabe”, respondió. ¡Claro!, uno sabe. Yo emprendí la mezcla: sal y sagú. “Ya me lavé las manos”, dije. La señora Otilia sonrió. En ese momento yo creía que eso era importante. Luego entendí que no. Así que empecé a sobar, no a amasar; *a sobar*, como suelen decir allá. Doña Otilia añadió una libra de mantequilla, cuajada y levadura. Ella solo agregó los ingredientes mientras yo, con las manos untadas, lo revolví todo. La sensación era agradable en las manos; la masa se me metía entre los dedos y su textura era elástica.

La artesa estaba como a un metro de altura, de manera que había que inclinarse bastante para poder sobar. Poco a poco la mezcla se humedecía en forma homogénea. Yo esperaba que la señora Otilia le agregara agua, porque creía que eso haría más fácil mi trabajo; sin embargo, ella me explicó que al sagú no se le puede echar agua porque se endurece el pan. Este es un proceso que requiere fuerza porque solo se moja con cuajada y/o mantequilla, lo que hace que se deba calentar la masa para que la textura sea homogénea. Cuando se usa harina de trigo o de maíz, es posible agregar agua, pero también se soba la masa. Para enseñarme —y probablemente para que yo no echara a perder

\* Integrante del grupo de investigación Galatea, categoría D, Colciencias.

toda la masa— la señora Otilia empezó a sobar una parte. Ella en un extremo de la artesa y yo en el otro.

Sus manos, marcadas por el trabajo de años, eran tan hábiles que hacían avergonzar a las mías, tan frágiles y torpes, y pese a que muchas veces mis manos han trabajado, se necesita de mucho más trabajo para lograr esa destreza. El movimiento era rápido; ella no hablaba, no me daba indicaciones, simplemente lo hacía para que yo aprendiera. Nada más eso, sin instrucción: era viendo y haciendo.

Cuando se soba, la masa parece un trapo, y en verdad el movimiento es similar al que hace una persona al lavar ropa fregándola contra una piedra. Tuve que sobar mucho mi parte de la masa para que tuviera la textura que se buscaba. Yo no sabía cuál era esa textura; para mí ya estaba lista, pero la señora Otilia seguía. Entonces yo también lo hacía. Sobé y sobé hasta que la señora Otilia por fin dijo que ya estaba. Para ese momento yo ya estaba cansada de los brazos. No se trata solo de fregar la masa sobre la artesa, ya que no es igual amasar que sobar. A amasar yo aprendí medianamente en mi casa, pero a sobar ni siquiera después de muchos intentos, puesto que esta destreza tiene una relación directa con la textura que espera obtenerse. No es simplemente mezclar ingredientes; más allá de eso, lo que se espera es que la masa logre a través del calor provocado por la fricción, humedecerse y ser enteramente maleable.

La familia no siempre ha sobado pan, sin embargo, si se les pregunta a las muchachas, dicen que desde que lo recuerdan hacen pan en la casa. La señora Otilia dice que empezaron a hacer su propio pan porque era demasiado dispendioso hacer arepas, sobre todo cuando tenían obreros en la casa, así que, intentando un día, descubrieron que era más fácil hacer el pan para toda la semana que andar haciendo arepas todos los días.

Cuando terminamos de sobar la parte de la señora Otilia, llegaron Lorena, Maribel, Angélica y Juan Diego, el hijo de esta última. Ellas en su casa no tienen artesa y deben sobar en un platón, lo que les resulta bastante incómodo porque dicen que el platón, a diferencia de la artesa, se mueve para un lado y para otro, lo que hace difícil la sobada. Aun así, para hacer más rápido el proceso, siempre traen parte de su harina sobada y el otro tanto se soba en la casa. Dejaron todo sobre la mesa y enseguida Angélica, sin más reparos, metió las manos en la

masa sobada que teníamos en la artesa. En ese momento entendí que allá la asepsia no representaba lo mismo que representa para mí; allá no existe ese tipo de preocupaciones microscópicas; simplemente las manos van en la masa, sin pensar en neuróticos protocolos de higiene. Fue entonces cuando entendí la sonrisa de la señora Otilia cuando me lavé las manos y lo anuncié.

Mientras se arman los panes, es necesario también ir sobando, porque la masa se enfriá y, cuando se van a hacer las formas, se quiebran. De manera que debe sobarse constantemente. Además de rosas, hicimos arepas, figuras en forma de volcán que en el interior y en la punta llevan cuajada.

Cuando Angélica empezó a sobar me sentí aún más enclenque y sentí aún más vergüenza. A ella y a Lorena les daba risa que yo pretendiera aprender a sobar; además, al ser una invitada en la casa, el protocolo a seguir —como cuando familiares de Bogotá visitan el lugar— hubiese sido que yo me sentase a esperar atenciones. Después de varias veces ayudando los sábados, sin embargo, las diferencias se atenuaron un poco. Una vez, mientras sobábamos, Lorena me dijo: “alcance una lata”; yo la alcancé sin mayor reparo e inmediatamente después de decirlo, ella se percató de que era una orden la que me había dado y, en medio de risas, se disculpó.

Cuando fue necesario armar las rosas de sagú, yo empecé a imitar lo que en otras ocasiones había visto hacer. Tomé un pedazo de masa, le di un par de vueltas en la mano como tratando de hacer una bolita y luego, contra el borde de la artesa, empecé a estirar la masa, frotándola con una sola mano cual si fuera plastilina y como si tratara de hacer una culebra. Las muchachas decían que se debe calentar la masa, y por eso se hace una bolita antes de estirarla, ya que, según ellas, al calentarla se hace más moldeable. Luego de tener la tira hecha, se unen las dos puntas y *voilà*: la rosa está hecha. Yo no veía ninguna diferencia entre las mías y las que ellas hacían, puesto que se iban poniendo todas en una lata engrasada para más tarde ser llevadas al horno. Sin embargo, ellas decían: “esta es de Marinella” y, efectivamente, señalaban las que yo había hecho. Ellas se reían, pero yo seguía viéndolas todas iguales.

La masa que traían lista Lorena y Angélica no era de sagú sino de maíz, lo que la hacía no blanca, como la otra, sino amarillenta. Esta

masa, mucho más húmeda que la de sagú, fue más fácil de manejar. Yo intentaba camuflar mis rosas, tratando de imitar las suyas, pero ellas seguían reconociéndolas. Más tarde llegó María Eugenia. Ella, por lo general, no alista con anticipación sus ingredientes, sino que los va juntando camino a casa de su mamá. Esta vez trajo harina de trigo y cuajada. Lorena empezó a sobársela. A esta harina, a diferencia del sagú, se le puede agregar agua tibia.

Lorena sobaba y María Eugenia iba agregando el agua y azúcar; pero se le fue la mano, de manera que la masa se le volvió una melcocha y empezó a pegarse en la artesa. Esto ocurre cuando se agrega más agua de la debida, entonces es necesario agregar más harina de lo que sea que se esté sobando o, en su defecto, de lo que haya. Por fin la masa se arregló y empezamos nuevamente a hacer formas. Enseguida llegaron Marcela y Yeimi, cada una con masa sobada para armar. En ese momento nos encontrábamos en torno a la artesa María Eugenia, Omaira, Yeimi, Marcela, Angélica, Lorena y yo. Así, la artesa, además de marcar el inicio de la sobada, es el centro en torno al cual se reúnen estas mujeres. La artesa tiene muchas conversaciones y acontecimientos por contar.

Ese sábado la melancolía se metió entre la masa y no pude dejar de sentirme culpable. Como mis rosas eran tan particulares, empezaron a hablar acerca de la suegra de Omaira a quien le gusta que las formas fueran perfectas. También recordaron que Alcira, una de las hermanas que murió hace casi un año, hacía las rosas como las mías. “Así le quedaban las rosas a Alcira, más delgaditas a un lado”. Hubo un pequeño silencio, horrible para mí, causado por el doloroso recuerdo. Ahí me quedó claro que el ojo también se aguza cuando se hace el pan y que la formación de este pareciera tener, además, la marca de quien lo hace; esa persona está contenida en el pan, porque este puede lograr que se recuerde a quién lo elabora o, como en este caso, a quien lo elaboraba.

Las hijas de Alcira, Lorena y Angélica, recordaron que su mamá hacía las rosas sin mayor cuidado: “ella no se ponía con tanta vaina”. La muerte de Alcira es un evento presente en la sobada. Y hay momentos en que su presencia es aún mayor durante la sobada. Por ejemplo, en víspera del día de la madre, Maribel, su hija menor, hizo para su abuela y todas sus tíos unas tarjetas en papel *foami* en las que les deseaba feliz día de la madre y les decía que las quería mucho. A la señora

Otilia, por ser la mamá de todas —porque nadie la llama abuela, sino mamá— le entregaron una rosa roja artificial y una bolsa negra con un regalo que yo no logré ver. Tan pronto se lo dieron, Lorena la abrazó y le dijo: “feliz día de la madre... la queremos mucho, mucho, mucho”. Todas lloraron y todas sabían que su llanto era por Alcira. Omaira, Angélica, Lorena y la señora Otilia lo hicieron al unísono. Yo, que al igual que ellas sabía el motivo, clavé la mirada en la masa y no pude evitar contagiarla. En cada una de las sobadas siempre algo recuerda la ausencia de Alcira.

Luego de eso, el objetivo se centró en armar las roscas, bolas y rollitos; estos últimos fueron para mí un absoluto fracaso. Fue imposible lograr hacerlos pese a que observaba la estrategia de las demás mujeres. Aun así lo intenté, pero cuando salieron del horno horas más tarde, nuevamente la risa de las muchachas apareció, porque todos los que yo había hecho se habían desbaratado; parecían borrachos en medio de un escuadrón, y a los que mejor les fue, se convirtieron en una s. Más tarde llegó Francelina con sus ingredientes y así estuvo completo el grupo de mujeres<sup>2</sup>.

En la tarde Omaira alistó el horno; tan pronto estuvo consumida la madera, se barrieron las brasas con ramas de chilco<sup>3</sup> amarradas a la punta de un palo de unos dos metros de largo. Tal labor se hace con dicha planta porque es resistente al fuego. Las brasas se corren hacia el lado izquierdo puesto que allí se encuentra una abertura interior que debe quedar casi cubierta; la superficie debe quedar limpia antes de meter las latas. Luego, es necesario “torear” al horno; ellas lo asumen como algo vivo y, cual si fuera una corrida, lo “tantean” para saber cómo será “la faena”. Para esto, dejaron una lata pequeña de pan en el centro: así sabrían cuánto tiempo debían dejar el pan sin que se quemara. Lo ideal cuando se hornea es poner primero el pan de maíz porque tarda más tiempo en cocerse. Como en todo el proceso, las instrucciones son mínimas.

---

<sup>2</sup> Durabio es el único hombre que asume la responsabilidad de ir a sobar, y como de costumbre llegó último luego de cumplir sus tareas del campo. Siempre es necesario nuevamente alistar el horno porque para cuando él termina de sobar ya está frío. Su esposa, Mireya, en ocasiones le acompaña.

<sup>3</sup> El nombre científico de la especie es *baccharis latifolia*.

Esta vez la horneada me tocó a mí. Omaira se molestó un poco porque las muchachas no gustan de hornear, y siempre es la señora Otilia quien termina haciéndolo cuando aquella no está. Una a una fui poniendo las latas hasta que el horno quedó completamente cubierto en su base; para esto, las latas se ponen sobre la vara y, haciendo equilibrio con ella, se corren hasta el fondo del horno. Luego es necesario acomodarlas aprovechando al máximo el espacio, porque debe caber la mayor cantidad de latas posible en el horno, que al ser circular, requiere de mucha habilidad, teniendo en cuenta que las latas son rectangulares.

Omaira se sorprendió bastante porque no tuve mayor problema para hacerlo; “bueno, Marinella tiene paciencia y eso es importante”, decía. Las demás alegan que les da miedo que el pan se queme y que por eso no lo hacen. Hay entonces una clara oposición entre el sobar y el hornear. Solo la experiencia y los años que vienen con ella logran que se pueda ser experto tanto en una parte del proceso como en la otra. Mientras tanto, cuando se inicia el desarrollo de estas destrezas, pareciera que ser hábil en una excluyera a la otra.

Como siempre, era yo la más torpe en las tareas de preparación del pan. Omaira no pudo evitar decir: “si Marinella pudo... ¿cómo no van a poder ustedes?”. No sabía si sentirme orgullosa por mi proeza, o avergonzada por mi evidente torpeza.

La horneada es un trabajo realmente duro. El calor es bastante y se corre el riesgo de cometer errores en cualquier momento y ser la burla del resto de las mujeres. Como era yo quien estaba en la tarea de hornear, era obvio que estaban esperando la hora en que tal error se presentaría; y ¡claro!, no pude evitar darles ese gusto.

Meter las latas fue fácil; las organicé como mi lógica me iba diciendo y estuve bien para Omaira. Al principio el pan se deja no más de cinco minutos y está listo. Poco a poco el horno se va enfriando y es necesario, a medida que se va metiendo más pan, dejarlo allí dentro más tiempo. Cuando se van a sacar las latas, se cometen errores. Si la lata se ladea, el pan puede salirse y se llena de ceniza; y si se acerca demasiado a la brasa, se quema rápidamente. Como era de esperarse, al sacar una lata la acerqué demasiado a la brasa y toda la fila de pan puesta en la orilla se llenó de ceniza y se alcanzó a quemar un poco. Una vez estuve fuera la lata —la que contenía el pan de Lorena y

Angélica—, la burla no se hizo esperar y mi vergüenza tampoco; parecía que para ellas mis traspiés fuesen apenas normales, teniendo en cuenta mi ineptitud.

Seguí metiendo las latas. Omaira me enseñó que el pan de sagú no se broncea tanto como el de maíz o el de trigo, entonces es necesario tantejar con la vara si los panes están duros; es ahí cuando deben sacarse. El pan de maíz o el de trigo, por el contrario, se pone moreno, entonces esa es la forma en que se sabe que ya está listo.

Además del pan tradicional de sagú y de maíz, se hacen colaciones, que se preparan con harina de trigo, huevo, mantequilla y azúcar. Luego se les pone más azúcar por encima y parecen galletas.

Esta vez Marcela hizo una quesadilla, que no es más que una mezcla similar para la preparación de pan, pero que se deja más aguada para poder extenderla sobre la lata y luego llevarla al horno. Ella la llama quesadilla y cuando le pregunté cuál era la diferencia con la torta o la mantecada, no supo responder, porque hay cosas que difícilmente se ponen en palabras, aunque se conozcan perfectamente.

Como el horno ya estaba enfriándose, fue necesario remover las brasas y avivar un poco el fuego. Esto hizo que nuevamente le cayera ceniza al pan y que las burlas aparecieran entre las espectadoras. Parecía que ellas disfrutaban bastante de mis equivocaciones, pues esperaban a que yo echara a perder las cosas para decir algo. Por ejemplo, cuando estaba sacando pan, pusieron en el piso unas latas que ya estaban horneadas; las dejaron justo detrás de mí, y aun cuando veían que yo iba a pisar el pan, permanecieron calladas y solo esperaron a que lo pisara para reírse y decir: “nosotras sabíamos que lo iba a pisar”. Esa era su forma de enseñarme.

Omaira siempre que hornea espera a que salga el último pan para sentarse, a manera de victoria, a celebrar con una taza bien sea de aguapanela o de chocolate y un pan recién hecho. Yo no entendía por qué hacía siempre esto, pues todo el mundo, sobre todo los niños, tan pronto empieza a salir el pan, va a hacerse al suyo. Sin embargo, cuando fue mi turno de hornear, supe que era en verdad satisfactorio sentarse plácidamente a disfrutar de un pan caliente, luego de casi quemarse la cara en el horno, de hacer mucha fuerza y de sentir el intenso dolor de cintura que resulta de la sobada y la horneada. Así lo hice, cuando terminé la horneada: me tomé mi aguapanela con leche

y comí un par de panes como forma de celebrar el triunfo de mi horneada. Como era de esperarse, la preparación terminó tarde. Para ese momento la cocina estaba a reventar. No se podía ni siquiera entrar, de manera que me perdí la conversación, como muchas tantas, dadas en la cocina cuando estaba a rebosar. Tal vez en verdad no quería entrar allí, porque seguramente estaba Alcira en el ambiente, y no quería profanar ese momento suyo.

El día de sobar, la casa siempre estaba llena. Llegaban niños, adultos y, por supuesto, una manada de perros. A veces parecía que había más perros que gente en la casa. Así, mientras los adultos sobaban y alistaban el pan, los niños se tomaban la casa. Allí predominan las mujeres, no solo las que preparan el pan, sino las niñas, ya que el sexo femenino representaba el 90% de quienes generalmente se encontraban en la casa. Las niñas y los pocos niños que llegaban, jugaban hasta que terminaba la labor del pan bien entrada la noche y entre semana; aún sin una medida del tiempo como la de los adultos, suelen preguntar cuántos días faltan para ir a sobar, pues ese es el día de la semana en que más se juega y donde tienen la oportunidad de estar juntos.

La labor terminaba por lo general muy tarde, y aun cuando se le cerraran los ojos de cansancio, la señora Otilia se iba a dormir solo hasta cuando se hacía el último pan. A eso de las once de la noche nos íbamos todos a acostar. Poco a poco se iba desocupando la casa y cada quien regresaba a la suya. Al día siguiente de cada sobada, el silencio en la casa era total. La algarabía de hacer pan terminaba. El horno aún permanecía caliente, pero las voces ya no estaban. La casa ahora estaba vacía, hasta la próxima semana cuando, sin necesidad de una cita, todos llegaban a la casa y todo volvía a empezar...



El tiempo es quizás uno de los elementos que mayor trabajo representa para mí la estadía en la casa Ruiz-Quevedo. Es inevitable desprenderse de los vicios que se tienen, sobre todo si se está acostumbrado a que el tiempo marque los acontecimientos y no a la inversa. Estando allí, jamás escuché que las mujeres que se reúnen a sobar acuerden una determinada hora a la que se supone todas deben estar, y sin embargo, la cita no pactada se cumple. Todas —sin excepción— van llegando de una manera casi programada.

Una vez se pone la artesa, pareciera que simplemente los ingredientes que estén a la mano vienen a ella. Sin embargo, no es enteramente una obra de bricolaje en la medida en que, además de elementos contingentes, hay relaciones necesarias. Es decir, el proceso tiene una lógica implícita —y explícita también—. Así, es posible que en el proceso el sagú se reemplace por harina de maíz en algunos casos, y que la mantequilla se sustituya por cuajada, en otros. Los ingredientes en cuanto son sustituibles, serían la parte contingente del proceso. Sin embargo, la técnica, es decir, el cómo, es todo un conjunto de relaciones necesarias que no pueden ser intercambiadas por otras. Se soba de una manera y quienes lo aprenden deben hacerlo así; sobar, al igual que el “gesto manual, se aprende lentamente. Cada técnica propiamente dicha tiene su forma” (Mauss, 1971, p. 338); la masa se calienta, y esto le da la textura necesaria para poder armar las figuras —roscas, rollos o bolitas—. El movimiento es ligero y el calor al que se pretende llevar la masa depende de la destreza en las manos.

Sobar es así una parte del proceso que implica mantener la temperatura de la masa en un punto en el que esta sea lo suficientemente maleable. Pareciera entonces que el calor, además de estar presente en el horno, es parte fundamental en todo el proceso. No obstante, aquí hornear y sobar son dos partes que se oponen dentro del proceso mismo. Por ejemplo: Omaira —la hija menor de la familia— sabe hornear muy bien, pero no conoce nada de cantidades ni es experta en sobar como las otras mujeres de la familia. Además, dice que no tiene obligaciones, ya que según ella, si tuviera un hogar aparte y viviera con el papá de su hija —como las demás mujeres que tienen hijos o que tienen a su cargo las responsabilidades de un hogar— ya sabría hacerlo, puesto que cada una asume la preparación del pan cuando se encuentra al frente de una familia. Mientras tanto, Omaira, como vive con sus padres, se abastece del pan que prepara la señora Otilia.

En consecuencia, sobar en sí mismo es un elemento complejo en el proceso y es el resultado de los compromisos adquiridos cuando se abandona la familia nuclear para contraer matrimonio o vivir en lo que se denomina unión libre. Solo hasta cuando se asumen las riendas de un hogar es posible adquirir las destrezas que sobar implica. En este caso la independencia del hogar y las nuevas relaciones que se forman van de la mano de este ejercicio. Podría decirse entonces que el sobar

es un elemento que se encuentra en estrecha relación con la iniciación sexual de las mujeres, puesto que solo aquellas que ya tienen hijos o que en su defecto han asumido las responsabilidades de un hogar y el cuidado de hermanos menores, como consecuencia de la madre ausente, participan en esta labor; o como lo dijera una de las muchachas en una de las tantas veces que estuvimos allí: se empieza a sobar “cuando se empieza a entender”.

En la casa Ruiz-Quevedo el visitante es, indiscutiblemente, el mayor acreedor de atenciones y *dones* por parte de los miembros de la familia, lo que hizo que fuera bastante difícil convencer a la señora Otilia de que no era necesario matar una gallina en cada una de mis estancias allí. Una vez convencida, lo normal era que la bienvenida fuera con un plato a rebosar de ensalada de calabaza, arroz, plátano asado; un sudado compuesto de guatila, batata, papa, yuca, carne recién traída del pueblo o huevo en tortilla, y pese a que se le sugiriera servir una pequeña cantidad, la generosidad no se hacía esperar; el intercambio de dones aparecía y su encanto radicaba en dar a manos llenas, en llenar al otro y casi hacer reventar al comensal.

En la casa Ruiz-Quevedo el proceso es lo importante. Los panes no requieren curvas perfectas ni bronceado uniforme. Lo realmente valioso es el proceso de preparación y todas aquellas relaciones que en sus inmediaciones se construyen. Este es el momento de recordar a sus muertos, de evocar la infancia y de tejer chismes encantadores que generan en una y otra incontenible risa.

La lógica capitalista le exige al individuo aislarse para que su productividad no se vea afectada; en la producción artesanal de pan que aquí se da, el trabajo y el momento de sobar son la mejor excusa para compartir, para conversar acerca de las cosas de la familia y de lo que le sucede a cada una de las mujeres que allí se reúnen, así como para recordar la infancia que vivieron juntas y que ahora proyectan en sus hijas al verlas jugar —en ocasiones— cosas similares a las que ellas mismas jugaron. Actualmente hay dos mujeres embarazadas: Yeimi y Francelina, y cuando se soba se habla de cosas como esta: de otras mujeres en la vereda, de amores platónicos, de bailes y de novios. La primera vez que estuve sobando, las mujeres de la casa empezaron a hablar de otras familias y de otras personas. De repente, se percataron de que yo estaba ahí: “qué dirá Marinella, que somos unas

chismosas... pero bueno, así como nosotras hablamos, alguien más hablará de nosotras". Se rieron y siguieron hablando. En ocasiones, mientras las muchachas soban, la señora Otilia pareciera estar y no estar allí. Camina de un lado a otro haciendo otras cosas, pero es parte de la conversación. Ella también cuenta las historias del pasado, y a las muchachas les agrada escucharla.

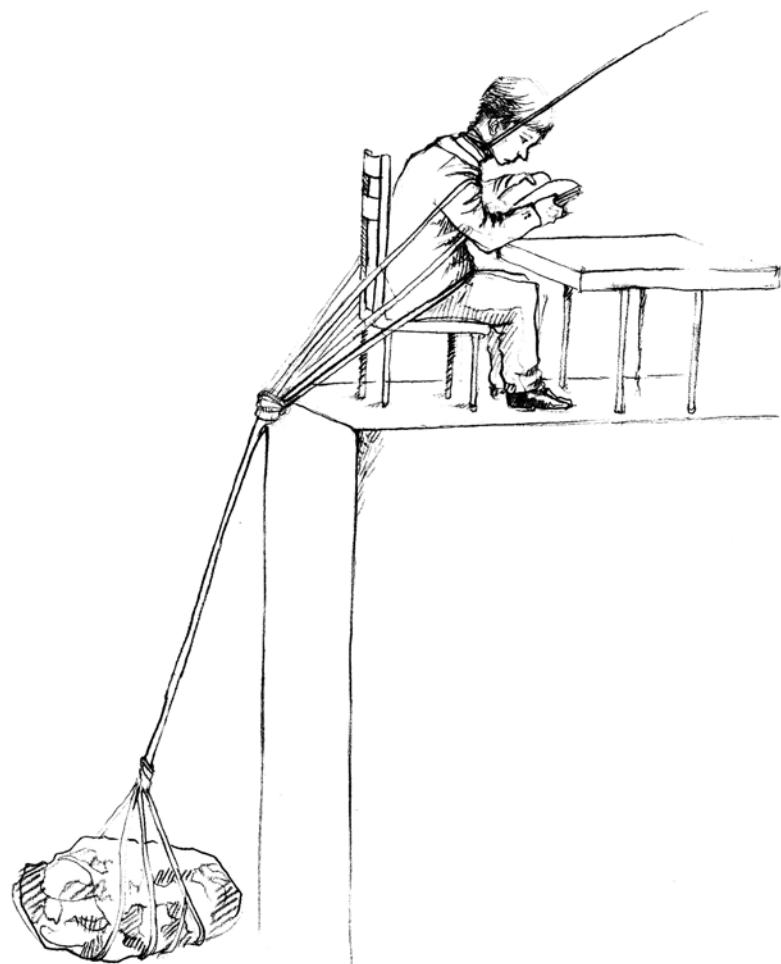
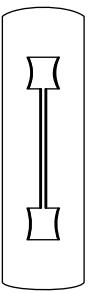
La sobada es el escenario idóneo en el que más allá del bienestar inmediato que genera la producción de pan, se entrelazan las relaciones de los miembros de la familia Ruiz-Quevedo. De manera concreta es el pan lo que se elabora y se consume, pero pareciera no ser esta la razón fundamental del encuentro semanal; los sentires de quienes participan de la sobada confluyen y se hacen manifiestos durante el proceso. La sobada, más allá de ser el procedimiento por el cual se produce el pan, se convierte en el momento en el que las conversaciones y los sentires de la familia acuden, porque quizás ese es el lapso de mayor cercanía entre quienes van a sobar.

#### REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

Mauss, M. (1971). *Sociología y antropología*. Madrid: Ed. Tecnos.



# LO RECIENTE



ESTADOS EN TENSIÓN  
Pablo Quiroga, 2011. Archivo del autor



## FRANÇOIS CORREA RUBIO (EDITOR Y COAUTOR)

### *Infancia y trabajo infantil indígena en Colombia*

Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Organización Internacional de Trabajo (oIT), 2010. 401 páginas

Este libro recoge una serie de trabajos de investigación que sirvieron como base para establecer las orientaciones del Programa Internacional para la Erradicación del Trabajo Infantil de la Organización Internacional del Trabajo (oIT) en Colombia (oIT, 2010). Se propone “analizar las concepciones sobre la infancia, el trabajo, la pobreza, la educación y el trabajo infantil” (p. viii), así como la situación de la infancia y el trabajo infantil en la población indígena del país mencionado. Incluye seis estudios de caso, cada uno a cargo de una autora o autor diferente con trabajo de campo y con publicaciones o tesis previas sobre cada pueblo específico. De esa manera tenemos: wayúu, a cargo de Maya Mazzoldi Díaz; Sierra Nevada (kankuamo) de Patrick Morales Thomas; Cauca (nasa) escrito por Libia Tattay Bolaños; Orinoquia de Laura Calle Alzate; Vaupés, Ana María López; embera y wounan escrito por Lina María Montoya Morales. Así mismo, vale resaltar que la mayoría de los autores fueron formados como antropólogos en la Universidad Nacional de Colombia y, en menor número, en la Universidad de Antioquia; y que cuentan con posgrados en diferentes lugares.

Estas seis monografías están enmarcadas por dos estudios del editor: una

visión panorámica sobre el trabajo infantil indígena en el país y unas reflexiones finales en torno a la formación de la autonomía infantil entre pueblos indígenas. Incluye además una presentación de la entidad financiadora, la oIT.

El texto inicial del editor François Correa establece una serie de distinciones conceptuales como marco para analizar y caracterizar el fenómeno del trabajo indígena; igualmente presenta un panorama general de los pueblos indígenas en Colombia planteando su situación en los años noventa (toma como base los trabajos publicados en su anterior obra, *Encrucijadas de Colombia amerindia*<sup>1</sup>). Concluye este primer texto retomando el esquema propuesto por la oIT para caracterizar el trabajo infantil y presentando las monografías consecuentes.

La perspectiva de la oIT se formula en la Convención de los Derechos del niño y en los Convenios 138 y 182 (suscritos en Colombia e incorporados en las Leyes 12 de 1991, 515 de 1999 y 704 de 2001). En concreto, la oIT precisa que “el trabajo infantil que debe ser erradicado incluye el de los niños y niñas por debajo de la edad mínima, las peores formas del trabajo infantil y las formas de trabajo

<sup>1</sup> Correa, F. (1993). *Encrucijadas de Colombia amerindia*. Bogotá: ICANH.

peligroso”, el que “afecta mental, física, social o moralmente a los niños y las niñas, y es perjudicial porque interfiere con su escolarización” (p. 15). Correa señala que la erradicación del trabajo infantil en el caso de los pueblos indígenas plantea tres retos: precisar el concepto de infancia; cuestionar la escuela —como mecanismo civilizatorio de los pueblos indígenas— como alternativo al trabajo infantil; y hacer una distinción clara del “trabajo infantil ligado a los procesos de producción y reproducción de la vida social y cultural de los pueblos y, por lo tanto, parte fundamental de los procesos de formación de los niños y las niñas” (p. 17).

Un estudio anterior de la OIT<sup>2</sup> para América Latina propone distinguir entre el trabajo en el entorno familiar y comunitario y el que se produce fuera de ese entorno. Sin embargo, Correa señala que es difícil establecer esa frontera en sociedades con profundos intercambios con la sociedad mayoritaria. Por eso matiza la propuesta de la OIT al plantear que el trabajo infantil no debería ser erradicado cuando “el trabajo intracomunitario alimente la economía de mercado, o bien que el trabajo extracomunitario sea indispensable para sostener la economía indígena” (p. 18). La clave estará en “diferenciar el trabajo indígena que se realiza bajo sistemas económicos cuyo control

sobre las condiciones de producción y reproducción social está en manos de los pueblos indígenas del trabajo que miembros de comunidades indígenas realizan bajo el control de terceros, dentro de la sociedad nacional” (p. 18).

A continuación Correa presenta un panorama de los pueblos indígenas en Colombia, de sus economías y formas de trabajo, las causas del trabajo infantil y una caracterización de las formas de trabajo infantil peligroso y peores formas de trabajo infantil. Finalmente propone unas recomendaciones: las políticas deben orientarse a la pervivencia de los indígenas como pueblos (p. 59), al respeto de los derechos humanos, pero también de los derechos colectivos como miembros de pueblos indígenas, y al derecho a la diversidad sociocultural. Proseguiré entonces a esbozar un inventario de los trabajos que componen el compilado.

La monografía sobre los wayúu, a cargo de Maya Mazzoldi Díaz, incorpora ampliamente elementos como contexto, historia, pautas de crianza, etapas de la vida infantil, concepto de adulto, formas de trabajo infantil al interior de la vida comunitaria, y un breve diagnóstico final. Sin embargo, se advierte cierta dificultad en las fuentes utilizadas, pues trata de articular datos provenientes de distintas épocas ante la ausencia de datos actuales precisos.

El texto sobre los kankuamo, por Patrick Morales Thomas, se basa en el trabajo de campo del autor en un interesante

<sup>2</sup> Organización Internacional del Trabajo (OIT). (2009). *Trabajo infantil y pueblos indígenas en América Latina*. Lima: OIT, IPEC.

ejercicio de comparación con el libro *The People of Aritama* de los esposos Reichel-Dolmatoff<sup>3</sup>. Este informe no precisa fuentes ni es específico en la procedencia de los datos.

La monografía sobre el Cauca, escrita por Libia Tattay Bolaños, se centra en los nasa. Presenta entrevistas, abundante material producido por la autora y por los mismos indígenas y por sus organizaciones, incorporando así sus voces. Es un texto claro y uno de los más extensos (pp. 151-198). En este caso hay una gran riqueza y diversidad de fuentes muy actualizadas. En mi concepto, tal vez el mejor trabajo de los estudios de caso.

El estudio sobre Orinoquia, por Laura Calle Alzate, se centra en los sikuani-guahibo. Es el más extenso (pp. 199-255) y se dedica a una amplia revisión de la literatura pertinente, pero con ausencia de datos actuales precisos.

La monografía sobre el Vaupés, por Ana María López, retoma estudios publicados a finales de los años setenta y de los años ochenta, como los de I. Goldman, C. Hugh-Jones, Reichel-Dolmatoff y Correa. La autora hizo su trabajo de campo en 1994 y 2004, e incluye algunas entrevistas y los datos del censo del 2005 sobre trabajo infantil, aunque no precisa si las cifras se refieren específicamente a la población indígena.

El trabajo sobre los embera y wounan del Valle del Cauca, Chocó y la Cordillera Occidental, escrito por Lina María Montoya Morales, se basa en los estudios de Pardo, Ulloa y Vasco, y en un trabajo de campo reciente de la autora realizado entre el 2003 y el 2006.

Se percibe que todos los trabajos siguen un esquema similar, lo cual facilita la comparación; de igual forma se aprecia un esfuerzo por responder a unas preguntas comunes desde un vocabulario compartido. Varios de ellos incluyen cuadros y matrices que permiten visualizar los ciclos de vida y las formas de labor a ellas asociadas.

El profesor Correa en su capítulo final recoge los estudios de caso para tratar de “destacar algunos de los principios fundamentales en los que descansa la transmisión del conocimiento indígena tradicional” (p. 359) en dos secciones: descripción del ciclo de vida, y principios generales o mecanismos para la transmisión de los conocimientos.

El libro en su conjunto cumple con el objetivo que se propone. Tiene el mérito de mostrar la diversidad del concepto de infancia y de trabajo infantil, los problemas metodológicos para abordar este fenómeno y el contexto en el cual se produce. Igualmente presenta un completo panorama de la situación de la infancia indígena en varios pueblos de Colombia, identifica las problemáticas, aunque no logra precisar cifras ni datos consistentes. De tal manera que da cuenta de la relación

<sup>3</sup> Reichel-Dolmatoff, G. y Reichel-Dolmatoff, A. (1961). *The People of Aritama: The Cultural Personality of a Colombian Mestizo Village*. Chicago: University of Chicago Press & Routledge.

de estos pueblos con la escuela y las formas como se están vinculando con la sociedad mayoritaria. Otro mérito del libro es que logra desmarcarse de una larga tradición de textos antropológicos y educativos sobre socialización e infancia, idealizados, ahistóricos, desconectados de las relaciones de estos pueblos con la sociedad mayoritaria y con otros pueblos.

El panorama de la situación del trabajo infantil indígena en Colombia es muy complejo, con frecuencia doloroso. Resulta imposible establecer un patrón o unas lógicas comunes para estos pueblos que viven situaciones diversas, las conceptualizan de forma también diferente, y se articulan de muchas maneras con la sociedad mayoritaria. Difícilmente podemos presentarlo en una reseña como esta. Las 400 páginas del libro no son en vano.

Hubiera sido importante, no obstante, mencionar de forma más explícita algunos de los numerosos trabajos antropológicos sobre el tema<sup>4</sup>, especialmente los realizados en la India y en el continente Africano, varios de los cuales se mencionan en la bibliografía, pero que no se incorporan de forma significativa al debate. Incluso estudios tan clásicos como *Growing up in New Guinea* de Margaret Mead<sup>5</sup> aportan perspectivas muy intere-

santes: los adolescentes varones de la Isla Manus salían a trabajar afuera, incluso hasta el continente australiano, de dos a siete años para el hombre blanco, aprendían pidgin, y eran recibidos con una gran fiesta al regreso, convirtiéndose gracias a sus ahorros en honorables y respetados adultos fieles a sus tradiciones.

Una dimensión ausente en los trabajos es la de la sexualidad, algo absolutamente imprescindible al hablar de los procesos de crianza, socialización y del ciclo de vida. Extraña esta omisión pues la antropología —muy influenciada por los planteamientos psicoanalíticos— incorporó sistemáticamente esta dimensión de la existencia humana y de la vida social desde los primeros estudios que abordaron la infancia, como los de Margaret Mead en los años treinta del siglo pasado. Es además un asunto que, aunque no es fácil de abordar, sin duda puede relacionarse con posibles formas de trabajo sexual de los menores y explotación infantil.

Si bien se menciona la capacidad de actuación de los niños y niñas y “su incidencia y transformación de la dinámica social (*agency*) no exenta de tensiones y conflictos internos [...] y en relación con las sociedades nacionales” (p. 358) y aunque en el capítulo final trata de mostrarse la iniciativa de los niños, los trabajos no reflejan dicha capacidad de actuación: hay cierta mirada de los niños como

<sup>4</sup> Pachón Castrillón, X. (2009). ¿Dónde están los niños? Rastreando la mirada antropológica sobre la infancia. *Maguaré*, 23, 433-469.

<sup>5</sup> Mead, M. ([1930] 2001). *Growing up in New Guinea. A Comparative Study of*

*Primitive Education*. New York: Harper Collins & Perennial Classics.

víctimas o como producto de la sociedad, y sus voces están ausentes.

Comparto con los autores y con otros antropólogos que han planteado lo mismo desde hace años<sup>6</sup> que la educación formal no es la solución automática a la problemática del trabajo infantil, pero es indudable que algunas escuelas bilingües han abierto otras posibilidades y horizontes a las niñas nasa, por ejemplo, que pasaban gran parte de su infancia tejiendo jigra; hoy estas niñas tejen jigra y trabajan en el *tul* o huerta escolar, pero también juegan, ríen, leen, hablan y escriben en nasa yuwe y en castellano; hablan con propiedad y participan activamente de la vida comunitaria de igual a igual con los varones. La Ley General de Educación (Ley 115 de 1995, art. 5.º) entre los objetivos de la educación colombiana en todos sus niveles señala “la formación en la práctica del trabajo, mediante los conocimientos técnicos y habilidades, así como en la valoración del mismo como fundamento del desarrollo individual y social”. Es interesante advertir el matiz en la formulación: la ley no dice “formación para el trabajo” sino “en la práctica del trabajo”. Este planteamiento recoge sin duda la tradición de las pedagogías activas de finales del siglo XIX y comienzos del XX. Su desconocimiento y su no puesta en práctica ha llevado a la educación colombiana

por un camino intelectualista y formalista, desconectado de la vida cotidiana de la gente, de sus necesidades y vivencias, y que desprecia las actividades manuales y productivas, como ya lo señalaron los esposos Reichel-Dolmatoff (1961) en su excelente etnografía de dos escuelas en Atánquez en la década de 1950. En la mayoría de las escuelas bilingües se aprecia una valoración del trabajo y de las actividades manuales de los niños, y un esfuerzo sistemático por incorporarlos en la vida escolar. Tal vez el aporte más importante de los pueblos indígenas a la educación colombiana podría ser no tanto el del reconocimiento de la diversidad, sino el hacernos pensar el trabajo de otra forma, dignificarlo e incorporarlo a todas las escuelas del país. Y es que en el fondo, el trabajo no es el problema, sino su significación.

El libro *Infancia y trabajo infantil indígena en Colombia* es un excelente ejemplo de lo que puede hacer la antropología como disciplina por este país. Si bien los políticos, los funcionarios y algunas agencias internacionales suelen mirar exclusivamente una serie de indicadores cuantitativos para analizar los fenómenos sociales, sin una problematización ni contextualización, este tipo de trabajos antropológicos muestran la irreductibilidad de la vida social y cultural a unos indicadores, muestran su flujo, su diversidad y “camaleonismo”, y cómo una misma cifra no puede ser interpretada de la

---

<sup>6</sup> Véase Nieuwenhuys, O. (1996). The Paradox of Child Labor and Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, 25, 237-251.

misma forma en todos los lugares. La antropología tal vez no es muy buena para aportar soluciones, pero es la mejor para proporcionar contextos<sup>7</sup>.

Finalmente, quisiera felicitar al editor y a los autores por su disciplina intelectual al lograr escribir una serie de textos que pudieran ser comparados y

leídos transversalmente, al equipo editorial por una sobria pero muy cuidadosa e impecable edición que incluye un útil índice analítico, y a la OIT por apoyar este tipo de investigaciones en una época en la que todo parece explicarse fácilmente con unas gráficas estadísticas y unas diapositivas en PowerPoint.

CARLOS MIÑANA BLASCO  
Departamento de Antropología  
Universidad Nacional de Colombia

<sup>7</sup> Véase Velasco Maillo, H., García C., F. J. y Díaz de Rada, Á. (1997). *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de la escuela*. Madrid: Trotta.

**MÓNICA LUCÍA ESPINOSA ARANGO**  
***Nuevos sujetos políticos, nuevas conciencias***  
***políticas: la civilización montés. La visión india y el***  
***trasegar de Manuel Quintín Lame en Colombia***

Bogotá: Uniandes, Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales (CESO), 2009. 242 páginas

En los últimos años se han publicado en Colombia los textos de Lorenzo Muelas<sup>1</sup>, Juan Gregorio Palechor<sup>2</sup> y Trino Morales<sup>3</sup>. Ellos fueron protagonistas principales del surgimiento contemporáneo del movimiento y la organización indígenas en Colombia. Los tres libros recogen la voz de sujetos históricos, su punto de vista particular sobre la manera como cada uno enfrentó las condiciones de vida

indias —y las condiciones personales— en el suroccidente colombiano, en particular en el Cauca. Decisiones, opciones de vida, marcos interpretativos, conciencia política, acciones y prácticas, orientación cultural, ambigüedades y contradicciones, conforman estas narrativas de autorrepresentación. Son estas el espejo de sujetos políticos y de su complejo proceso de conformación: sus narrativas son un acto más de posicionamiento.

¿Cómo encaja allí el libro de Mónica Espinosa sobre Manuel Quintín Lame? Mónica Espinosa escribe que no han sido suficientemente estudiados el alcance político y el significado histórico y cultural de las experiencias, memorias y

<sup>1</sup> Muelas Hurtado, L. (2005). *La fuerza de la gente*. Bogotá: ICANH.

<sup>2</sup> Jimeno, M. (2006). *Juan Gregorio Palechor: historia de mi vida*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, CES.

<sup>3</sup> Morales, T. y Gros, C. (2010). *¡A mí no me manda nadie! Historia de la vida de Trino Morales*. Bogotá: ICANH.

narraciones indígenas así como su importancia para comprender la modernidad; tampoco, la tensión entre dominación y resistencia (p. 9). Esto la lleva a interrogarse por las rutas de aproximación de ella, como antropóloga, a los indios disidentes y a intentar un abordaje que sobreponse las dicotomías reduccionistas sobre Lame caudillo o Lame heroico. Su respuesta es “atravesar los escenarios, repertorios y narrativas de su visión política y [el] trasegar de su memoria cultural”, desde una posición que busca al otro como interlocutor. Agrega: “mi objetivo es restituir su posición de interlocución en la historia moderna de Colombia y contribuir así a repolitizar su voz” (p. 38).

Pese a que Mónica Espinosa hace caso omiso —no la discute ni refuta, simplemente la ignora— de la abundante literatura producida en Colombia y en América Latina que aborda el tema de los indios en el contexto de relaciones complejas de dominación<sup>4</sup>, encuentro que su libro es una pieza valiosa en la compresión de la acción personal como acción político-cultural. Es valiosa porque traza con detalle documentado el recorrido que llevó a Manuel Quintín Lame (1883-1967) desde sus más remotos orígenes en una hacienda del Cauca, hasta inspirar vastos movimientos de indios. Ese recorrido toma lugar entre

los años 1910 y 1921, en el Cauca y el Huila, con base en indios sin tierra (terrazgueños) e indios de resguardo, en lo que es conocido como la “quintiniada”. Luego, entre 1922 y 1967, en el Tolima y el Huila, en el movimiento de lamistas que reclamaron por tierras, por el Gran Resguardo de Ortega y Chaparral y por la condición sujeta de los indios en Colombia. La autora propone que estos movimientos forjaron un sentido nuevo de colectividad y nueva conciencia, la de identidad india.

Espinosa encuentra aglutinante en la memoria cultural, que a su vez es memoria moral. Esta sustenta la narrativa de Lame que habla de las injusticias pasadas, el despojo territorial y la opresión sufrida, y que, según él, prosigue un hilo colonial que se remonta a 1492. En esa retórica, Lame se compara con una “abeja centinela que está a la puerta de la colmena atisbando a los zánganos ociosos que sin trabajar desean comer, zánganos que se asemejan a los que llegaron el 12 de octubre de 1492 y se apoderaron de nuestras riquezas, de nuestras leyes y costumbres y también de nuestra religión [...]” (p. 67).

El sufrimiento, la humillación, el odio, la envidia, sentimientos evocados en la narrativa de Lame que Espinosa recaba, adquieren así un sentido político que invita a la acción. Es pues la conformación de un nuevo sujeto político, “híbrido inesperado”, que bebe en el profetismo y el mesianismo cristianos para sustentar la lucha en busca de justicia. Que apela a las leyes e instituciones

<sup>4</sup> Valga el ejemplo de mi propio libro *Estado y minorías étnicas* (Jimeno, 1986), los aportes de Roberto Cardoso de Oliveira o más recientemente de Alcita Rita Ramos en Brasil, o de Guillermo Bonfil Batalla en México, para mencionar apenas algunos.

estatales, que recrea su lenguaje y simbología en una apropiación no exenta de contradicciones, en aras de encarar las relaciones de poder y en la increíble osadía de revertirlas a favor de los indios.

Espinosa muestra que esa osadía la pagó caro Lame, con cárcel, aislamiento y persecución de las autoridades locales que temían una “guerra de razas”. Pero que también sufrió con la reducción y exclusión de su figura por buena parte de la intelectualidad de izquierda, ciega para ver en sus acciones, en sus “prácticas de la memoria”, en el uso de símbolos provenientes de fuentes diversas, la articulación de un sujeto político en tensión entre dominación y resistencia. La oposición simbólica central de Lame entre la civilización (opresión) y la civilización montés (la construida desde la experiencia de abajo, en contacto con la naturaleza) fue radicalmente incomprendida, nos dice Espinosa. Por eso mismo, hecho de menos en la organización del libro una mayor centralidad del recorrido histórico de Lame y de su narrativa; ambas aparecen dispersas, salpicaduras repetitivas, en los tres primeros capítulos, casi como si ilustraran las discusiones de las corrientes indias poscoloniales y otros teóricos actuales. La riqueza del trabajo de etnografía histórica de Mónica —su gran fuerte y base de su interpretación novedosa y suggestiva de Lame— está desdibujada en los tres primeros capítulos. En estos tres primeros capítulos se refugia y se oculta ella misma tras una abundancia de

producción conceptual de otros, de la que Colombia y América Latina están ausentes, apenas fuentes empíricas.

El concepto de memoria cultural (por supuesto, toda memoria es cultural) es el que le permite a Espinosa comprender el conjunto de la narrativa de Lame, sus libros, sus abundantes documentos y su larga práctica de reclamos y denuncias, como un proceso político de cara a la modernidad. Este concepto le permite alejarse de la búsqueda de autenticidad o pureza “indias”. En cambio, ilumina a un sujeto de su tiempo, ni atávico ni premoderno, tan moderno como la inscripción estructural de la violencia en la modernidad, resalta la autora. Tan moderno como la condición híbrida de toda experiencia cultural y de las prácticas políticas de lucha por la justicia y contra la opresión.

Lame fue un pionero, nos dice Espinosa, que se apropió de manera personal de las viejas tradiciones de los cacicazgos paeces, tanto como del lenguaje de la modernidad. Fue por esto que pudo inspirar la acción colectiva de resistencia que conocemos autorrepresentada en la etniaidad india. El CRIC celebró en este mes de febrero del 2011 cuarenta años de su creación y de alguna manera está allí Lame, quien en 1924 le declaró a la prensa: “la bandera de la raza indígena no es roja ni azul; es blanca, muy blanca, como debe ser la justicia y como es la paz” (p. 159). La interpretación de Lame que nos ofrece el libro nos recuerda que la política cultural india es creación intercultural y no

raíz desecada, es composición de sujetos en estrecha relación con colectividades que se reinventan con el tiempo, como sus banderas.

MYRIAM JIMENO

Departamento de Antropología, CES

Universidad Nacional de Colombia

## GUILLERMO WILDE

### *Religión y poder en las misiones de guaraníes*

Buenos Aires: Editorial Sb, 2009. 509 páginas. Incluye numerosos mapas e ilustraciones

Uno de los capítulos más coloridos y coloreados de la historia colonial iberoamericana ha sido el de las misiones jesuitas del Paraguay. Textos clásicos, ya añejos como el de Leopoldo Lugones, o más recientes como el de Alberto Armani, películas como *La misión* de Roland Joffé, o varias de las entregas de la colección discográfica *Les chemins du Baroque* han perpetuado la imagen de unas reducciones marcadas por el signo utópico de Moro y Campanella, especie de islas selváticas que mediante el poder de la música y el carisma de los miembros de la Compañía simpatizaron en la tierra con la perfecta armonía de las esferas celestes, antes —eso es— de que los grandes poderes seculares de Portugal y España se encargaran de arrasar al mismo tiempo con misiones, misioneros y conversos. También a su manera, la propaganda antijesuita contribuyó a fortalecer esta idea: como se recordará, no más el *Cándido* de Voltaire se regodeó describiendo un genuino para-Estado de curas de armas tomar, y de allí a Robert De

Niro empuñando el breviario y la espada solo hubo un irónico paso. Como sea, las versiones en pro o en contra siempre han tendido a enfocarse en la actividad de los religiosos blancos y no en los indígenas adoctrinados.

En *Religión y poder en las misiones guaraníes*, el antropólogo salteño Guillermo Wilde afronta todos estos implícitos y produce una obra que pone de cabeza estas y otras idealizaciones. Las reducciones, sostiene, fueron “buenas para pensar” durante la Ilustración, pero ello llevó a que creyéramos casi a pie juntillas en la veracidad de su carácter modélico y no reparáramos en sus inherentes e inevitables tensiones, ante todo culturales. A estas Wilde las ubica e interpreta desde el lado indígena; apunta a comprender lo que dos siglos y medio de experiencia misional pudieron haber significado para los guaraníes de distintas denominaciones, desde su contacto con los primeros misioneros a principios del siglo XVII, pasando por la guerra de mediados del XVIII y la expulsión de los jesuitas poco tiempo

después, hasta la cuarta década del siglo XIX con la consolidación de los Estados nacionales rioplatenses y el ocaso progresivo de las poblaciones nativas.

Aunque el trabajo sigue un estricto orden cronológico, cada uno de sus once capítulos ubica un problema fundamental: la traducción de las jerarquías políticas y el parentesco, el significado de las fronteras, los sistemas de conocimiento, etc. El breve espacio de una reseña no permite, ni de lejos, detenerse en tal amplitud de temas, máxime en una obra tan justificadamente voluminosa. Empero, valga en cambio repasar al vuelo algunos de los puntos más relevantes. Su propósito confeso es comprender “el proceso histórico de formación de una comunidad política heterogénea, las misiones de guaraníes, y [...] el modo como los indígenas, en particular las figuras nativas de autoridad, [...] intervinieron en este proceso y se inventaron en él, interactuando con otros sectores de la sociedad colonial” (p. 23). Así pues, lo que marca la importancia de este libro, y se reitera continuamente, es la impresionante capacidad de adaptación y pragmatismo de los reducidos, lo que a renglón seguido el autor denomina como “agencia indígena”. Se atestigua, por ejemplo, en la plasticidad con que asumen categorías eminentemente ajena como la de “cacicazgo”—impuesta por los ignacianos con fines de control político y fiscal— adoptándolas y adaptándolas para la conveniencia de sus propios fines políticos. (En

una vena consonante e igualmente prolífica enhorabuena el reciente trabajo de Jorge Gamboa Mendoza sobre los cacicazgos muiscas, publicado por el ICANH.) Asimismo, es notable el análisis que se adelanta sobre la participación indígena en la “guerra guaranítica” de 1754-1756, máxime cuando con razón se nos recuerda que “la literatura específicamente dedicada a los sucesos estuvo muy condicionada por una postura etnocéntrica que negó [su] capacidad de acción” (p. 158). Los guaraníes no solo fueron notables estrategas (es decir, *ellos* y no los jesuitas o portugueses que supuestamente los incitaron), sino que se hallaron lejos de ser adeptos sumisos a los bandos europeos.

La “religiosidad” (usada por Wilde en la figuración que le da Nathan Wachtel al término, en su renombrado estudio sobre los marranos) se examina como “un fondo común de creencias fragmentado [...] que se preservaba, refuncionalizaba y sedimentaba desde la época temprana de la evangelización” (p. 243). Más que denotar un mero sincretismo, esta indica la convivencia (y acaso la competencia) de varios sistemas de saber con fines a la vez mágicos, religiosos y políticos; un conjunto de prácticas que solo aflorará en el registro documental luego de la expulsión de los jesuitas, muchas veces bajo la equívoca, aunque posible, etiqueta de “hechicería”. La asunción de esta perspectiva para el contexto misional es, otra vez, insólitamente novedosa, y constituye uno de los apartes más ricos para la interpretación etnográfica.

También resultan muy relevantes y oportunas las muchas páginas que se dedican a la participación indígena en la independencia de la Banda Oriental; tema de indiscutible vigencia y que actualiza y amplía sensiblemente trabajos previos sobre la base social del ejército artiguista. El seguimiento en detalle a las andanzas del “Comandante General de Misiones” Andrés Guacuray (también conocido como Andresito Artigas) es tan revelador como emocionante, pero sobre todo explicita algo fundamental cuando se discuten las consecuencias del “régimen de comunidad”, ordenado por el virrey Avilés en 1800. Tal decreto, conducente a la “españolización” del indio, producto de los esfuerzos borbónicos por disolver la división entre “repúblicas” de indios y españoles y así integrar a los naturales al mismo régimen productivo y tributario, apuntaba hacia la concesión de *libertad* a las familias de los antiguos reducidos, eso es, al deslinde y privatización de las tierras comunales. Wilde muestra cómo la medida generó un inesperado alud de solicitudes que, no obstante, obedeció a una racionalidad harto distinta de aquella que amparaba a la administración colonial:

¿Cuál era el significado que los guaraníes daban al término “libertad”? ... Aparentemente el término iba ligado [...] a la idea de “movilidad regional” [p. 275]. [...] Es posible que con el incremento de la opresión económica dentro de los pueblos, y el

decaimiento de la vida ceremonial, los guaraníes comenzaran a ver la vida en campaña como un ámbito de “libertad” en el manejo del tiempo, las relaciones sociales y el movimiento de un sitio a otro. (p. 279)

Pero esa movilidad/libertad es la que en general aparece a todo lo largo del texto. En cada capítulo los guaraníes entran y salen del espacio misional en todas sus dimensiones; las fronteras son porosas, bien sean religiosas, políticas, étnicas o legales. Aunque sabemos que en cierto sentido esa es la condición *sine que non* de cualquier frontera, lo instructivo y paradójico es que a la vez hemos persistido en suponer que las misiones (las del Paraguay como las nuestras) lograban sobreponerse a esta determinación y marcaban linderos casi inexpugnables. *Religión y poder* demuestra con contundencia lo dudoso de esa concepción. Trabajos recientes en nuestro contexto, como el del Valentina Pellegrino sobre la actividad misionera en Raposo, Chocó, en el siglo XVIII, confirman la potencial universalidad de este enfoque.

Son tantos los elementos que desarrolla y pone en discusión el libro, que la verdad son muchos más de los que anuncia su título, tanto en los tópicos como propiamente en el marco de tiempo. Aún así, sin duda el grueso del argumento se deshilvana bajo la presencia jesuítica, y esto nos lleva a hacernos una consideración, a la luz

del escrito, que allí apenas se sugiere: a pesar de la forzosa tensión entre la Compañía y los guaraníes, de los equívocos y los evidentes desequilibrios y abusos del poder, queda la impresión, si no es que se demuestra, que fue gracias a *ese* particular modelo misional (por oposición a, dígase, el franciscano que le sobrevino) que los indios del Paraguay pudieron subsistir culturalmente, más o menos incólumes, hasta los albores de 1850. De hecho, Wilde hace hincapié en que a partir de la expulsión de la orden en 1768, verdaderamente inicia y se expande la anomia (el alcoholismo, el desarraigo, la criminalidad, etc.), que sin embargo pudiera haber sido peor si no hubiera sido por *el recuerdo idealizado* del tiempo de las reducciones. Así los famosos autos sacramentales ignacianos (las llamadas —un tanto atípicamente— “óperas”, los bailes y cantos litúrgicos) sirvieron para mantener una cohesión mínima pero esencial, donde “*la memoria del ritual operaba como ritual de la memoria*” (p. 354; las cursivas son del original). Pudiera incluso suponerse que esa evocación de la época misional transmutó en otra versión, temporal en este caso, de la “tierra sin mal” que se hizo célebre en el trabajo de los esposos Clastres.

Es por lo mismo que hubiera sido deseable un mayor detenimiento sobre el problema de la música en las misiones, que ciertamente ya ha sido atendido, de manera prolífica y rigurosa, por Bernardo Illari y Piotr Nawrot, pero que beneficiaría tanto más de una lectura plural y

antropológicamente fina como la presente. Aún así, el autor sí se ha ocupado del asunto en varios artículos recientes y por esto se lamenta que sus argumentos, notables sin duda, no hayan merecido un capítulo en esta obra<sup>1</sup>. También hubiéramos querido que se prestara mayor atención a los resortes ideológicos del proyecto jesuita; a su *ethos* como institución. Cada vez se hace más importante examinar este aspecto de cara a la historia misional desde una perspectiva antropológica: descifrar cómo cierta idea de humanidad, de universo, de indio y de naturaleza, cómo cierta cosmología arraigada en la doctrina de este o aquel fundador (tan distinta, para volver al ejemplo, entre los seguidores de Ignacio de Loyola y Francisco de Asís) incidió en su política ultramarina, y cómo signó su eficacia o desastre en suelo americano, con arreglo a los distintos tiempos, espacios y sociedades.

Pero estos no son reparos sino aspiraciones. *Religión y poder en las misiones de guaraníes* es una obra que de seguro adquirirá estatus clásico en poco tiempo, y no únicamente por ser uno de los estudios más ambiciosos y redondos que se han producido hasta la fecha sobre el tema,

<sup>1</sup> Particularmente logrado y asequible es el que se encuentra colgado en el sitio web de *Music and Politics* de la Universidad de California: Wilde, G. (s. f.). “Toward a Political Anthropology of Mission Sound: Paraguay in the 17th and 18th Centuries” [documento en línea]. Consultado el 5 de febrero del 2011 en [www.music.ucsb.edu/projects/musicandpolitics/archive/2007-2/wilde.html](http://www.music.ucsb.edu/projects/musicandpolitics/archive/2007-2/wilde.html)

sino porque como obra es un modelo de trabajo en antropología histórica: persuasivamente organizado, con buen ojo en el detalle sugerente, parco en neologismos y poco obsecuente con las poses y las jergas posestructurales y poscoloniales, sin que tampoco las desprecie o desaproveche en lo que valen. Las más de sesenta páginas de notas al final conforman un genuino estado del arte sobre la materia y

los debates actuales en la subdisciplina. Demuestra por ende la renovada fortaleza de esta última en el continente. Más bien, si hay algo qué objetarle es la obstinada prescindencia de un índice analítico, tan conspicua en nuestras editoriales.

CARLOS GUILLERMO PÁRAMO BONILLA

Departamento de Antropología

Universidad Nacional de Colombia

**MARÍA ANGÉLICA OSPINA MARTÍNEZ**  
*Entre el amor y el fármaco. Los pacientes afectivos frente a la psiquiatría institucional en Bogotá, Colombia*

---

Bogotá: Universidad de los Andes,

Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales (CESO), 2010. 162 páginas

---

El libro de María Angélica Ospina es, ante todo, un recorrido inquietante por los laberintos de la práctica psiquiátrica institucional en Bogotá, y acompaña a aquellos y aquellas que los enfrentan desde su condición de *pacientes*.

En los primeros capítulos, la autora parte de una aproximación genealógica a la configuración histórica de los espacios y los saberes propios del dispositivo psiquiátrico en Bogotá, para, luego, ofrecernos una viñeta etnográfica sobre la organización de la vida cotidiana en el hospital psiquiátrico. El tercer capítulo, el más extenso del libro, se centra en la presentación y análisis de las narrativas del sufrimiento por parte de cuatro hombres, de distintas edades, diagnosticados

y tratados por *trastornos afectivos* en la clínica Nuestra Señora de la Paz en Bogotá. El cierre del texto es una intervención crítica, a manera de conclusión, que confronta las tecnologías y racionabilidades de la práctica psiquiátrica institucional desde la experiencia de las y los pacientes. Con esta singular combinación de estrategias analíticas, la autora abarca las múltiples facetas que conforman su particular problema de investigación.

Este trabajo de María Angélica Ospina pone en cuestión algunos supuestos fundamentales del quehacer antropológico, en buena parte explicitados por la autora. ¿Qué pasa cuando el extrañamiento y la certeza de la alteridad (o si se quiere el reconocimiento de la

diferencia categorial) entre la investigadora y los sujetos interpelados, es imposible? *Entre el amor y el fármaco* está construido desde una perspectiva situada particular, que no se reduce al efecto de un “posicionamiento” epistemológico electivo. Por el contrario, el panorama presentado responde a la propia experiencia vital de la investigadora como “paciente” en la institución, en la cual las tecnologías de poder hacen imposible cualquier sentido absoluto de alteridad, debido a que la homogenización y normalización de la experiencia opera como principio de organización de la práctica clínica psiquiátrica. Así, dicha alteridad, que casi siempre es constitutiva de las interacciones entre el antropólogo(a) con su interlocutor(a), se borra en la situación vivida e investigada por la autora. Si bien no considero que esto se convierta en una “primacía epistemológica”, sí creo que ofrece una perspectiva distinta en la aprehensión e interpretación de estos hechos sociales.

La potencia de esta singular situación de conocimiento se revela en dos momentos del texto. Por un lado, encontramos en la descripción etnográfica de las rutinas, prácticas y espacios del dispositivo de intervención clínica en Nuestra Señora de la Paz, una narración muy distinta de aquellos relatos vívidos, casi naturalistas, que muchas veces aparecen en los estudios académicos de las instituciones totales (en expresión de Goffman). Lo que Ospina Martínez logra transmitir es

la opacidad propia de una experiencia de confinamiento y control, la forma como la rutina de un dispositivo normalizador se vuelve familiar, el curso corriente de la abúlica y agobiante experiencia de las y los pacientes en la institución.

El otro elemento que da cuenta de la potencia de esta coyuntura epistemológica, es el énfasis de la autora en la construcción intersubjetiva de las narrativas de los pacientes. Los relatos de los pacientes revelan una forma particular de coproducción de los datos en la investigación, puesto que parten de un reconocimiento explícito de la presencia activa de la autora como un vector determinante de la situación comunicativa propia de la conversación etnográfica. De este modo, lo que casi siempre queda oculto en el texto etnográfico canónico, se hace aquí transparente: la implicación intersubjetiva de toda conversación. Así, Ospina Martínez hace explícitos, y se apoya, en los modos en que reconoce y es reconocida por sus sujetos de investigación para comprender sus experiencias de sufrimiento.

En las narrativas de Wilmer y José se comprende cómo las experiencias “subjetivas” de los trastornos afectivos se enmarcan en el uso de la violencia, como una práctica fundamental en la construcción del orden social colombiano y como una tecnología de construcción de sentido colectivo e individual, en el marco de historias de desigualdades sociales persistentes y ciclos de justicia por mano propia. La autora muestra cómo estas lógicas

de la violencia están imbricadas en las experiencias de sufrimiento de sus entrevistados, en la medida en que se encuentran en el centro de esas experiencias traumáticas de su *estar en el mundo*, que les impiden crear nuevos repertorios de sentido y vínculos vitales, que, como se argumenta en el texto, la intervención psiquiátrica tampoco es capaz de propiciar.

La lectura de género que se hace en el texto es supremamente sugestiva, al identificar en las narrativas de los hombres entrevistados un elemento estructurante asociado a las tensiones, y conflictos propios, de la experiencia de un modelo patriarcal de identidad masculina. La autora identifica una fuente del malestar y el sufrimiento afectivo como un producto de los conflictos propios que son causados por la desviación, la dificultad para encarnar o la expresión hipostasiada de una identidad masculina hegemónica tradicional. Sin embargo, habría que destacar la asimetría que existe en el texto entre el gran valor analítico otorgado al análisis de género y la brevedad de la discusión sobre la relación entre la formación y performance de la identidad masculina, el

trastorno afectivo y el dispositivo de la psiquiatría en Colombia. Creo que esta comienza analítica, que la autora abre, debe ser explorada en profundidad, pues intuyo que permitirá ahondar en la comprensión de la práctica psiquiátrica como una tecnología estructurada y, simultáneamente, productora, por el orden social de género.

*Entre el amor y el fármaco* es, además de lo anterior, una crítica, y una esperanza de redefinición, de la terapéutica de las enfermedades mentales. María Angélica Ospina Martínez nos brinda un trabajo que cuestiona en profundidad las fuentes de malestares que parecen inaccesibles e inasibles para el saber y la práctica psiquiátricos, que aprehende los contornos socioculturales de la enfermedad mental, que pone en el centro del análisis, y de la demanda por una nueva terapéutica, a las narrativas de los sufrientes.

MARCO ALEJANDRO MELO MORENO

*Antropólogo y magíster en Estudios Culturales*

*Universidad Nacional de Colombia*

CHRISTIAN GROSS

*Nación, identidad y violencia: el desafío latinoamericano*

Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales (Iepri), Universidad de los Andes, Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales (CESO), 2010. 275 páginas

Este libro es una guía útil para contextualizar histórica y geográficamente, mediante el concepto de etnicidad, la situación política de los movimientos indígenas y su relación con las reconfiguraciones estatales que imponen las nuevas economías. Christian Gross describe las tensiones vividas por los nuevos movimientos sociales indígenas bajo la condición histórica de la crisis del modelo nacional populista y el advenimiento del modelo neoliberal en Latinoamérica. El autor analiza y compara las experiencias de reivindicación política de los movimientos indígenas y la manera en que estos se articularon en la construcción de nuevos proyectos de nación pluriétnica y multicultural a partir de reformas constitucionales profundas.

Cabe anotar que todas estas experiencias son comparadas en función del caso colombiano. Para el autor, la nación colombiana constituye una singularidad histórica producto de más de un siglo de tradición ininterrumpida de gobiernos democráticos, aunque tampoco ha sido ajena a la formación del Estado neoliberal, ni al ejercicio de la violencia sobre la población. Además, según Gross, Colombia es un país prácticamente mestizo, si se compara en términos

demográficos con sus vecinos latinoamericanos, lo que explica su configuración social de clases desligada del factor étnico y la carencia de un pensamiento indigenista tan fuerte como el de México o Bolivia. Por otra parte, el modelo nacional-populista nunca cuajó lo suficiente, como en el resto de Latinoamérica. Y sin embargo, en Colombia los movimientos sociales indígenas han logrado establecer y legitimar modelos de organización política y territorial de gran envergadura, de cara a las nuevas formas de Estado que rompen con las ideas de asimilación y vuelcan el indigenismo hacia una actitud de reafirmaciones locales.

Si bien los capítulos del libro provienen de artículos escritos en diferentes momentos, todos se articulan bajo una hipótesis recurrente, expuesta como una paradoja: la flexibilización social a la que conduce el neoliberalismo y que llevaría a la disolución de formas diversas de organización, producto de la lógica transnacional, pareciera llevar exactamente a lo contrario. Los procesos de democratización, que visibilizan a los nuevos agentes sociales y el establecimiento del neoliberalismo, que marginan al Estado y desregula las relaciones económicas a favor del mercado, socavan las bases del

nacional-populismo, que tenía como propósito congregar todas las manifestaciones sociales bajo una sola forma —la del Estado— mediante la cobertura estatal reflejada en reformas agrarias, educación, urbanización y consolidación de grupos sociales consecuentes con su condición histórica. Esta visión unitaria era, por lo tanto, desconocedora de la diversidad étnica y cultural de los países latinoamericanos y se mostraba a favor de la homogeneización alrededor del “Estado fuerte”. Esta condición de debilitamiento del Estado populista ha permitido *poner en escena* nuevas formas de legitimación para que los grupos indígenas protejan sus territorios y sus maneras autónomas de vivir en ellos. Aparece entonces la etnicidad como forma particular de politización de la identidad cultural, en la que se inventan, resignifican o revitalizan aspectos culturales. Ahora, si bien la etnicidad se manifiesta de manera performativa y se pone en juego en el discurso político, no por eso deja de ser efectiva para recrear y poner en práctica las territorialidades, más cuando se supone que estas se van desdibujando bajo los procesos globalizantes.

Con todo, la condición neoliberal que permite el florecimiento de estas formas singulares de participación política no está exenta, por su misma naturaleza, de

intereses públicos y privados particulares así como de sus métodos. Esta situación se refleja, por ejemplo, en el manejo por ambas partes de discursos alrededor del medio ambiente y la biodiversidad. La etnicidad es la contestación pero también el producto de su propia condición histórica.

Pero la etnicidad no es solamente un asunto de reafirmación identitaria. De hecho, como la etnicidad busca proteger intereses territoriales, se convierte además en una respuesta concreta a la violencia. Salvo contadas excepciones, la actitud de los pueblos indígenas hacia los conflictos armados ha sido la de mantenerse alejados y no tomar partido ni acción. Incluso los zapatistas, que hicieron un llamado explícito a las armas nunca han entablado acciones armadas de mayor envergadura. La explicación a este fenómeno radica, según el autor, en la forma como la etnicidad se ha constituido históricamente y en relación con las políticas estatales y con su propia lucha por el reconocimiento de sus derechos colectivos. Y es precisamente el apoyo en el discurso cultural que tiene la etnicidad el que les da a los grupos indígenas cierta legitimidad para definirse como ajenos a un conflicto a cuya historia no quieren pertenecer.

CHRISTIAN DELGADO BEJARANO

Antropólogo

Universidad Nacional de Colombia

**PERFIL ACADÉMICO DE LOS AUTORES  
DE *MAGUARÉ*, VOL. 25, N.º 1**

---

**CÉSAR ABADÍA BARRERO**

Doctor en Antropología Médica de la Universidad de Harvard. Profesor asociado del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia. Es autor del libro *I Have AIDS but I Am Happy: Children's Subjectivities, AIDS, and Social Responses in Brazil* (2011). Ha estudiado las respuestas sociales a la epidemia de VIH/Sida en Brasil y Colombia, así como los impactos de la privatización del sistema de salud colombiano en pacientes, profesionales de la salud y, en general, en la cultura de la salud pública.

**KATERINE ARIZA RUIZ**

Antropóloga de la Universidad Nacional de Colombia. Investigadora asociada del Grupo de Antropología Médica Crítica. Actualmente trabaja en la Secretaría Distrital de Salud en el proceso de Gestión del Conocimiento y Análisis de Situación de Salud (ASIS). Entre las publicaciones en las que ha colaborado se destacan: *Derechos de los niños, niñas y adolescentes afectados por el VIH/Sida en Colombia. Estudio de casos en Cúcuta, Pereira y Villavicencio* (2009) y *Factores de vulnerabilidad a la infección por VIH en mujeres en Colombia* (2010). Sus intereses de investigación se centran en los temas de sexualidad, VIH/Sida, reformas estructurales, ejercicio laboral y salud.

**FABRICIO CABRERA M.**

Antropólogo de la Universidad de los Andes con una especialización en Antropología Social de la Universidad de Cambridge. Magíster en Economía en el New School for Social Research y una especialización en Finanzas en la Universidad de los Andes. Ha sido profesor y director de los departamentos de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia y de la Universidad de los Andes. Es actualmente profesor asociado de la Universidad de los Andes.

MARCO ALEJANDRO MELO MORENO

Magíster en Estudios Culturales de la Universidad Nacional de Colombia y estudiante del Doctorado en Antropología en la misma universidad. Su artículo más reciente se titula “La producción de sujetos juveniles en las investigaciones e intervenciones sobre sexualidad, salud sexual y reproductiva en Colombia (1992-2005)” (2010). Sus intereses académicos se concentran en las siguientes áreas: ideologías de género en medios de comunicación escritos, formas de subjetivación de género y dispositivos de gobierno de las poblaciones, y las lógicas de administración y destrucción de la vida propias de los procesos actuales de acumulación y destrucción de capital.

MARÍA ANGÉLICA OSPINA MARTÍNEZ

Antropóloga de la Universidad Nacional de Colombia. Magíster en Antropología Social y candidata a doctora en Antropología de la Universidad de los Andes. Actualmente es docente en el programa de Antropología de la Universidad Externado de Colombia. Miembro de la Red de Etnopsiquiatría y Estudios Sociales en Salud-Enfermedad de la Universidad de los Andes, así como del Círculo de Estudios Psicoanalíticos de Bogotá. Ha publicado los libros: *Poder y carisma* (2006) y *Entre el amor y el fármaco. Los pacientes afectivos frente a la psiquiatría institucional en Bogotá, Colombia* (2010).

CARLOS GUILLERMO PÁRAMO BONILLA

Magíster en Antropología Social de la Universidad Nacional de Colombia. Candidato a doctor en Historia y docente del Departamento de Antropología de la misma universidad. Entre sus publicaciones se destacan *Lope de Aguirre, o la vorágine de occidente: selva, mito y racionalidad* (2009), así como su artículo “Música colonial: la invención sonora del barroco hispanoamericano” (2010).

ROBERTO PINEDA CAMACHO

Doctor en Sociología con especialidad en Antropología Social de la Universidad de París III. Docente del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia. Artículos recientes: “Claude Lévi-Strauss y la Historia. La atalaya de los Annales sitiada por la antropología estructural” (2010) y “Los hombres bestiales de las tierras

que arden. Ensayo sobre la geografía moral del Antiguo Nuevo Reino de Granada (1550-1980)" (en prensa). Sus intereses de investigación se centran en la antropología histórica del Amazonas, así como en la evaluación del impacto social y de la historia de la antropología en Colombia y América Latina.

**MARÍA YANETH PINILLA ALFONSO**

Magíster en Estudios de Género de la Universidad Nacional de Colombia. Investigadora asociada del Grupo de Antropología Médica Crítica. Docente e investigadora de la Facultad de Enfermería de la Fundación Universitaria Sanitas. Sus intereses de investigación giran en torno al VIH/Sida y a temas con énfasis en la salud sexual y reproductiva.

**DAMIÁN QUIROGA**

Antropólogo de la Universidad Nacional de Colombia e Investigador Visual con estudios de fotografía de la Academia Francesa de la Imagen. Se ha desempeñado en el ámbito documental como fotógrafo, redactor e instructor, y ha participado en diversas publicaciones entre las que se destacan *Justicia a contraluz* (2009) y *32 miradas: habitantes de Bogotá* (2011). Actualmente se desempeña como fotógrafo independiente, participa en proyectos sociales y es colaborador de UN Radio.

**LUIS REYGADAS ROBLES GIL**

Doctor en Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana (México). Docente en el Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, México. Su libro más reciente se titula *La apropiación. Destejiendo las redes de la desigualdad* (Anthropos, 2008). Investiga sobre procesos de trabajo, culturas laborales, desigualdad y antropología del capitalismo.

**LUIS RODRÍGUEZ CASTILLO**

Magíster en Antropología Social del Colegio de Michoacán y Doctor en Ciencias Sociales del Colegio Mexiquense. Investigador asociado de la Universidad Nacional Autónoma de México. Entre sus publicaciones se encuentran los libros: *Maravilla Tenejapa: Sk'op Ya'yejal Jtejkum* (2006) y *Casi el paraíso. Demandas de remunicipalización y*

*cultura política en Santiago, Colima (1970-2000)* (2008). Sus campos de interés giran en torno al análisis de los procesos políticos, la política pública, los gobiernos locales y la teoría antropológica.

**HÉCTOR CAMILO RUIZ SÁNCHEZ**

Antropólogo de la Universidad de los Andes. Investigador asociado del Grupo de Antropología Médica Crítica. Su interés en la fotografía y la antropología visual, lo llevaron a participar en el proyecto audiovisual *Bicentenario de la salud en Colombia: silenciando patrimonios y derechos* (2011), el cual puede verse en el siguiente link: <http://vimeo.com/21175022>. Sus intereses de investigación se centran en la antropología médica con un énfasis en la investigación sobre VIH/Sida y en las violencias del capitalismo. Esto lo ha acercado a la historia del Instituto Materno Infantil y a la vida de sus trabajadores durante cerca de tres años.

**MARGARITA SERJE**

Doctora en Antropología Social de la École des Hautes Études en Sciences Sociales, París. Profesora del Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes. Autora de *El revés de la nación: territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie* (2005). Sus intereses de investigación giran en torno a la antropología del espacio y del paisaje, la ecología política, la etnografía del Estado, la economía política del desarrollo y la globalización.

## **EVALUADORES DE MAGUARÉ, VOL. 25, N.º 1 · 2011**

---

David Arias Marín · Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá  
Jairo Clavijo Poveda · Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá  
Claudia Margarita Cortés García · Universidad del Rosario, Bogotá  
Darío Fajardo Montaña · Universidad Externado de Colombia, Bogotá  
Mirko Daniel Fernández · Equipo Colombiano de Investigaciones  
Antropológicas Forenses (Eciaf)  
Julián Arturo Lucio · Investigador independiente, Colombia  
Ana María Medina Chávez · Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá  
Federico Parra Hinojosa · Enda América Latina, Colombia  
Zandra Pedraza Gómez · Universidad de los Andes, Bogotá  
César Sanabria Medina · Instituto Nacional de Medicina Legal y  
Ciencias Forenses  
Luis Alberto Suárez Guava · Universidad Externado de Colombia, Bogotá

**Facultad de Ciencias Humanas · Universidad Nacional de Colombia**  
César Ernesto Abadía Barrero · Departamento de Antropología, Centro  
de Estudios Sociales (CES)  
Carlos Páramo Bonilla · Departamento de Antropología  
José Vicente Rodríguez Cuenca · Departamento de Antropología

## NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS

*Maguaré. Revista del Departamento de Antropología*

**M**aguaré 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 interdisciplinariidad. 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 siguientes<sup>1</sup>:

- 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.

<sup>1</sup> 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.

### PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS

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, revis-tamaguare@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), 6.<sup>a</sup> edición, disponible en [www.wisc.edu/writing/Handbook/DocAPA.html](http://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, p. 125). Para la mención de una obra de varios autores, se utilizan los siguientes modelos: cuando son dos, (Guzmán & López, 1997, p. 38); y cuando son más de seis, (Uribe *et al.*, 2002, p. 43). En el caso de referenciar un autor citado, se escribirá así: (Marzal, citado en Pease, 1982, pp. 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 <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/maguaré/about>, en la sección *Normas de Presentación* de cualquier número.

## GUIDELINES FOR PRESENTATION OF ARTICLES

*Maguaré. Journal of the Department of Anthropology*

**M**aguaré 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 following<sup>1</sup>: 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.
2. All documents must be addressed through the following electronic mails: [revmag\\_fchbog@unal.edu.co](mailto:revmag_fchbog@unal.edu.co), [revistamaguare@gmail.com](mailto:revistamaguare@gmail.com); or to Universidad Nacional

<sup>1</sup> 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.

- 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 length 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

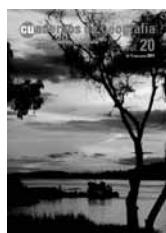
*Maguaré* uses the bibliographic reference rules of the American Psychologist Association (APA), 6.th edition, available in [www.wisc.edu/writing/Handbook/DocAPA.html](http://www.wisc.edu/writing/Handbook/DocAPA.html). This system has a parenthetical citation model, in the case of citation within the 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, p. 125). To mention a work from several authors, the following models are used: when from two authors, (Guzmán & López, 1997, p. 38); and when from more than six authors, (Uribe *et al.*, 2002, p. 43). When citing a cited author, it will be written as follows: (Marzal, cited in Pease, 1982, pp. 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 <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/maguaré/about>, section *Normas de Presentación* of any issue.

**REVISTAS DE LA FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS**  
**UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA / SEDE BOGOTÁ**

Portal de Revistas UN:  
[www.revistas.unal.edu.co](http://www.revistas.unal.edu.co)



**REVISTA COLOMBIANA DE SOCIOLOGÍA**  
VOL. 34, N.º 1  
ENE-JUN / 2011  
Departamento de Sociología  
[www.revistacolombiana.sociologia.unal.edu.co](http://www.revistacolombiana.sociologia.unal.edu.co)  
reccs@unal.edu.co



**CUADERNOS DE GEOGRAFÍA**  
VOL. 20, N.º 2  
ENE-JUN / 2011  
Departamento de Geografía  
[www.cuadernosdegeografia.unal.edu.co](http://www.cuadernosdegeografia.unal.edu.co)  
rcgeogra\_fchbog@unal.edu.co



**PROFILE**  
ISSUES IN TEACHERS' PROFESSIONAL DEVELOPMENT  
VOL.º 13, N.º 1 / 2011  
Departamento de Lenguas Extranjeras  
[www.profile.unal.edu.co](http://www.profile.unal.edu.co)  
rprofile\_fchbog@unal.edu.co



**ANUARIO COLOMBIANO DE HISTORIA SOCIAL Y DE LA CULTURA**  
VOL. 38, N.º 1 / 2011  
Departamento de Historia  
[www.anuariodehistoria.unal.edu.co](http://www.anuariodehistoria.unal.edu.co)  
anuhisto\_fchbog@unal.edu.co



**TRABAJO SOCIAL**  
N.º 12 / 2010  
Departamento de Trabajo Social  
[www.revtrabajosocial.unal.edu.co](http://www.revtrabajosocial.unal.edu.co)  
revtrاسoc\_bog@unal.edu.co



**REVISTA COLOMBIANA DE PSICOLOGÍA**  
VOL. 20, N.º 1 / 2011  
Departamento de Psicología  
[www.revistacolombianapsicologia.unal.edu.co](http://www.revistacolombianapsicologia.unal.edu.co)  
repsico\_fchbog@unal.edu.co



**PALIMPSESTVS**  
N.º 7 / 2009  
Revista de la Facultad de Ciencias Humanas  
[www.palimpsestvs.unal.edu.co](http://www.palimpsestvs.unal.edu.co)  
palimpsestvs@unal.edu.co



**IDEAS Y VALORES**  
VOL. LX, N.º 146  
AGOSTO / 2011  
Departamento de Filosofía  
[www.ideasyvalores.unal.edu.co](http://www.ideasyvalores.unal.edu.co)  
revideva\_fchbog@unal.edu.co



**FORMA Y FUNCIÓN**  
VOL. 23, N.º 2 / 2010  
Departamento de Lingüística  
[www.formayfuncion.unal.edu.co](http://www.formayfuncion.unal.edu.co)  
revff\_fchbog@unal.edu.co



**LITERATURA: TEORÍA, HISTORIA, CRÍTICA**  
VOL. 13, N.º 1 / 2011  
Departamento de Literatura  
[www.literaturathc.unal.edu.co](http://www.literaturathc.unal.edu.co)  
revlitr\_fchbog@unal.edu.co

## DISTRIBUCIÓN Y VENTA



**DESDE EL JARDÍN DE FREUD**  
«Sigmund Freud»  
N.º 10 / 2010  
Revista de Psicoanálisis  
[www.jardindefreud.unal.edu.co](http://www.jardindefreud.unal.edu.co)  
rpsifreud\_bog@unal.edu.co

### UN LA LIBRERÍA, BOGOTÁ

Plazoleta de Las Nieves  
Calle 20 # 7-15  
Tel. 2819003 ext. 29490  
Ciudad Universitaria  
Torre de Enfermería, piso 1  
Tel. 3165000 ext. 19647  
[www.unlalibreria.unal.edu.co](http://www.unlalibreria.unal.edu.co)  
[www.unibiblos.unal.edu.co](http://www.unibiblos.unal.edu.co)  
[libreriaun\\_bog@unal.edu.co](mailto:libreriaun_bog@unal.edu.co)

### LA LIBRERÍA DE LA U

[www.lalibreriadelau.com](http://www.lalibreriadelau.com)

### SIGLO DEL HOMBRE EDITORES

Cra. 31A # 25B-50 / Bogotá, Colombia  
Pbx. 3377700  
[www.siglodelhombre.com](http://www.siglodelhombre.com)

### CENTRO EDITORIAL

**FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS**  
Ciudad Universitaria, ed. 205, of. 222  
Tel. 316 5000 ext. 16208  
[editorial\\_fch@unal.edu.co](mailto:editorial_fch@unal.edu.co)  
[www.humanas.unal.edu.co](http://www.humanas.unal.edu.co)  
Bogotá, D.C.

## **maguaré**

El presente número fue impreso en Bogotá, Colombia, en julio del 2011  
por Xpress Estudio Gráfico y Digital.

Para su composición se usaron los tipos Meta & MinionPro.

