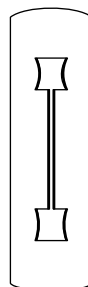


BOGOTÁ, COLOMBIA · VOL. 26, N.º 2 (JULIO-DICIEMBRE) · AÑO 2012

ISSN: 0120-3045 (IMPRESO) · 2256-5752 (EN LÍNEA)

Vol.
26
Número 2
2012

maguaré



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA
SEDE BOGOTÁ

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA

maguaré

VOL. 26, N.º 2 (JULIO-DICIEMBRE) · AÑO 2012
ISSN 0120-3045 (IMPRESO) · 2256-5752 (EN LÍNEA)

www.maguare.unal.edu.co

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA · FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA · 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.

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.



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/>

DIRECTOR:

Marta Zambrano, *Universidad Nacional de Colombia*

EDITOR:

Luis Alberto Suárez Guava, *Universidad Nacional de Colombia*

COMITÉ EDITORIAL:

César Ernesto Abadía Barrero, *Universidad Nacional de Colombia, Bogotá*

Mauricio Caviedes Pinilla, *Pontificia Universidad Javeriana, Colombia*

Augusto Javier Gómez López, *Universidad Nacional de Colombia, Bogotá*

Max S. Hering Torres, *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*

Rosana Guber, *Universidad Nacional de San Martín, Argentina*

Christian Gross, *Universidad de París, Francia*

Stephen Hugh-Jones, *Kings College, Cambridge, Inglaterra*

Joanne Rappaport, *Universidad Georgetown, Estados Unidos*

ASISTENTES DE EDICIÓN:

Ingrid Sánchez Bernal, Jorge Quintero Álvarez, Laura Guzmán,

Edward González Quiñones, *Universidad Nacional de Colombia, Bogotá*

TRADUCCIÓN DE RESÚMENES AL INGLÉS:

María del Rosario Casas Dupuy

REVISIÓN DE TEXTOS EN PORTUGUÉS:

Roanita Dalpiaz

CONTACTO:

Revista *Maguaré*

Departamento de Antropología

Universidad Nacional de Colombia

Cra. 30 n.º 45-03, edificio 212, oficina 130

Tel.: 316 5000 ext. 16336, Bogotá, Colombia

revistamaguare@gmail.com

revmag_fchbog@unal.edu.co

FOTOGRAFÍA DE PORTADA:

Tire de gallos (Córdoba, Nariño - Colombia), 2012

Ingrid Sánchez Bernal

ILUSTRACIONES DE PORTADILLAS:

Ingrid Sánchez Bernal

La revista *Maguaré* se encuentra indexada en el IBN-Pubindex de Colciencias (categoría B) y además incluida en:

- Fuente Académica Premier de EBSCO
<http://ejournals.ebsco.com/login.asp?bCookiesEnabled=TRUE>
- Dialnet
<http://dialnet.unirioja.es/servlet/revista?codigo=16254>
- Latindex
<http://www.latindex.unam.mx/busador/resBus.html?palabra=maguare&opcion=1>
- Biblioteca Virtual Luis Ángel Arango
<http://www.banrepultural.org/blaa>
- scielo Colombia
<http://www.scielo.org.co/>
- Clase (Base de datos bibliográfica de revistas de ciencias sociales y humanidades)
<http://clase.unam.mx/>
- Credi-OEI (Centros de recursos documentales e informáticos de la OEI)
<http://www.oei.es/basecredi.htm>
- e-Revistas (Plataforma *open acces* de revistas científicas electrónicas españolas y latinoamericanas del csic)
http://www.erevistas.csic.es/ficha_revista.php?oai_iden=oai_revista646
- Scientific Commons
http://en.scientificcommons.org/#search_string=maguare
- Public Knowledge Proyect
<http://pkp.sfu.ca/node/2313>
- Antropological Literature
<http://www.ebscohost.com/academic/anthropological-literature>
- Ulrich's Web
<http://ulrichsweb.serialssolutions.com/login>

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

RECTOR:

Ignacio Mantilla Prada

VICERRECTORA:

María Clemencia Vargas Vargas

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

DECANO:

Sergio Bolaños Cuéllar

VICEDECANO ACADÉMICO:

Jorge Enrique Rojas Otálora

DIRECTOR DEL CENTRO EDITORIAL:

Esteban Giraldo González

COORDINADORA DE REVISTAS:

Dalilah Carreño Ricaurte

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA

DIRECTORA:

Marta Zambrano

SUSCRIPCIÓN Y DISTRIBUCIÓN

Siglo del Hombre Editores

Cra. 31A n.º 25B-50, Bogotá

Tel.: 337 7700

www.siglodelhombre.com

DISTRIBUCIÓN Y VENTAS

UN La Librería, Bogotá

Plazoleta de Las Nieves

calle 20 n.º 7-15

Tel.: 316 5000 ext. 29490

Ciudad Universitaria:

Torre de Enfermería, piso 1

Tel.: 316 5000 ext. 19647

www.unlalibreria.unal.edu.co

libreriaun_bog@unal.edu.co

Librería de la U

www.lalibreriadelaun.com

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

canjednb_nal@unal.edu.co



CENTRO EDITORIAL

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

www.humanas.unal.edu.co

Ciudad Universitaria, edificio 205

Tel.: 316 5000 ext. 16208

Bogotá D. C., 2012

Corrección de estilo: Ruth Romero

Impresión: Xpress Estudio Gráfico y Digital

TABLA DE CONTENIDO · TABLE OF CONTENTS

PRESENTACIÓN	9
--------------------	---

ARTÍCULOS

RITOS Y JUEGOS

GENTE QUE COME GENTE: A PROPÓSITO DEL CANIBALISMO, LA CAZA Y LA GUERRA EN LA AMAZONÍA

<i>People Who Eat People: On Cannibalism, Hunting, and war in the Amazon</i>	19
LUIS CAYÓN · Universidad de Brasília · Brasil	

EROTISMO, SEXUALIDAD Y HUMOR EN LAS DANZAS DEL ALTIPLANO BOLIVIANO

<i>Eroticism, Sexuality, and Humor in the Dances of the Bolivian Highlands</i>	51
EVELINE SIGL · Universidad de Viena · Austria	

CEREMONIAS LÚDICAS MBYÁ GUARANÍ

<i>Mbyá Guaraní Playful Ceremonies</i>	87
NOELIA ENRIZ · Universidad de Buenos Aires · Argentina	

COSMOLOGÍA, SIMBOLISMO Y PRÁCTICA: EL CONCEPTO DE “CUERPO CERRADO” EN EL RITUAL DE LA CAPOEIRA ANGOLA

<i>Cosmology, Symbolism, and Practice: The Concept of “Closed Body” in the Capoeira Angola Ritual</i>	119
SERGIO GONZÁLEZ VARELA · Universidad Autónoma de San Luis Potosí · México	

A TRAJETÓRIA DAS ASSOCIAÇÕES DE TORCEDORES DO FUTEBOL DA CIDADE DE SÃO PAULO: DE TORCIDAS DE FUTEBOL A ESCOLAS DE SAMBA

<i>La trayectoria de las asociaciones de hinchas de fútbol de la ciudad de São Paulo: de hinchadas de fútbol a escuelas de samba</i>	147
HUGO BERLINGERI CAMPOS · Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho · Brasil	
ROBERTO LOUZADA · Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho · Brasil	

**LA PUESTA EN JUEGO DE LA INTERACCIÓN SOCIAL: NOTAS TEÓRICAS
SOBRE EL JUEGO Y APUNTES ETNOGRÁFICOS SOBRE LAS RIÑAS DE GALLOS**

*Setting Social Interaction into Motion: Theoretical Reflections on Play
and Ethnographic Notes on Cockfights*173

DAVID E. ARIAS MARÍN · Pontificia Universidad Javeriana · Colombia

LOS RITOS DE LO ARQUEOLÓGICO: LA EXCAVACIÓN

The Rites of the Archaeological: Excavation 203

WILHELM LONDOÑO · Universidad del Magdalena · Colombia

Comentarios: FRANZ FLÓREZ FUYA · Universidad Jorge Tadeo Lozano · Colombia

CRISTOBAL GNECCO · Universidad del Cauca · Colombia

ANTROPOLOGÍA EN IMÁGENES

ALFAREROS DE AGUABUENA: NOTAS ETNOGRÁFICAS DE (SUS) FRAGMENTOS

The Potters of Aguabuena: Ethnographic Notes on (their) Fragments 239

DANIELA CASTELLANOS MONTES · Universidad Icesi · Colombia

EN EL CAMPUS

Pronunciamento del XIV Congreso de Antropología en Colombia 257

ASAMBLEA DEL XIV CONGRESO DE ANTROPOLOGÍA EN COLOMBIA · Medellín

La esencia de la chicha: la esencia de un infiel 259

LISBETH PAOLA MENESES CASAS · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

LO RECIENTE

El género: una categoría útil para las ciencias sociales 267

Luz Gabriela Arango y Mara Viveros (Eds.)

Por: ISABEL C. JARAMILLO · Universidad de los Andes · Colombia

Tiempos para planchar 271

Fabián Sanabria (Ed. y comp.)

Por: MÓNICA CUELLAR GEMPELER · Instituto Caro y Cuervo · Colombia

<i>Las inscripciones de la guerra en el cuerpo de los jóvenes combatientes: historias de cuerpos en tránsito hacia la vida civil</i>	274
Juan Pablo Aranguren Romero	
Por: ANGÉLICA FRANCO GAMBOA · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá	
<i>Diccionario achagua-español, español-achagua</i>	277
Miguel Ángel Meléndez	
Por: MARÍA EMILIA MONTES RODRÍGUEZ · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá	
<i>La cuestión colonial</i>	280
Heraclio Bonilla (Ed.)	
Por: RICARDO DEL MOLINO GARCÍA · Universidad Externado de Colombia · Bogotá	
<i>El Hospital San Juan de Dios 1635-1895: una historia de la enfermedad, pobreza y muerte en Bogotá</i>	285
Estela Restrepo Zea	
Por: MARÍA ANGÉLICA OSPINA MARTÍNEZ · Universidad de Los Andes · Colombia	
<i>Perfil académico de los autores de Maguaré, vol. 26, n.º 2</i>	291
<i>Evalúadores de Maguaré, vol. 26, n.º 2</i>	295
<i>Normas para la presentación de artículos</i>	297
<i>Guidelines for Presentation of Articles</i>	
<i>Índice acumulativo de artículos científicos publicados en Maguaré, volumen 26 (2012)</i>	301

PRESENTACIÓN

Quiero discutir tres categorías: producción, rito y juego. En tan breve espacio será poco más que un juego, pero lo haré en la presentación de *Maguaré*. No pretendo desvelar el contenido profundo que hace de esas categorías tópicos comunes de la reflexión antropológica. Solo pretendo, acudiendo a la lectura cómplice, introducir las razones de un número dedicado a ritos y juegos.

Pienso, mientras escribo, que las presentaciones, tanto como los prólogos, son un género repleto de guiños, buenas intenciones y expectativas. Son la ceremoniosa sección que suele abrir algunos textos académicos. Y en ocasiones son, también, un juego al que se presta quien prologa o presenta. Ambos caminos, el del rito o el del juego, al cabo, no hacen más que reconocer la reproducción de las relaciones sociales que hicieron posible lo que se presenta. Sin embargo, o tal vez por eso, hace tiempo que practico no leer los prólogos o las presentaciones hasta que tengo una idea de lo que prologan o presentan. Pero como ya sabemos de la importancia de los guiños en la historia, ya no tan reciente, de la antropología, me atrevo a guiñar sobre el supuesto de que llevamos algún tiempo leyéndonos o de que las lecturas que hemos hecho nos permiten suponer que un sustrato común de sentido hará que usted, como toda persona que lee con alguna frecuencia, sepa que no puedo decirlo todo, pero que, como toda persona que escribe, tengo que suponer que el mundo existió antes de nosotros ahora, y que existirá después.

El caso es que un espacio ritual, como el de las presentaciones y prólogos, parece necesario en contextos productivos, como el del conocimiento académico. Esta no es la excepción. Sabemos que en el análisis del trabajo indígena y campesino es posible poner lado a lado, con las categorías de Occidente, acciones que calificaríamos como “técnicas” junto a otras que lucen “simbólicas” o “mágicas”. Pero la etnografía suele revelar que las personas no los viven de esta manera: pareciera que todas las acciones, incluso las misteriosas, son técnicas. Esa es la gracia de las teorías de la práctica: descubrieron que la gente no consulta los catecismos para manipular a los santos, ni los mandamientos para pecar; ni mucho menos los reglamentos para hacer lo que

es imperativo y que se sale del reglamento mismo. El bautismo, por ejemplo, en muchas ocasiones es usado en Colombia para prevenir o curar definitivamente algunas dolencias propias de la infancia, es una operación técnica con miras a un resultado concreto. En el suroccidente de Colombia, además, se pueden esconder las varas del guaquero debajo del bautizado para que sean “bautizadas”, con la certeza de que así encontrarán las riquezas.

Hay dos prejuicios clásicos cuando hablamos de rito: que se refiere a lo sagrado y que es la puesta en escena de la creencia manifiesta. Pero siempre encontramos contraejemplos; empiezo por el segundo prejuicio. Peter Gose ha demostrado que en la Sierra peruana la producción agrícola tiene una profunda dimensión ritual que obedece a un “discurso ritual” ausente del discurso oral de los comuneros. Allí es claro que cuando hablan existe un universo de creencias que se aleja del universo de creencias que delata lo que hacen. Huaquirca no es excepcional: en mi trabajo sobre guacas y brujería en Colombia me he encontrado con la misma disonancia. Sabemos que por acá no hay brujas... y que aquí *nadie* hace brujería... Pero más interesante es que en la esperanza de las guacas y en la práctica de la brujería se oculta un “discurso ritual” sobre *el destino* que difícilmente aparecería en el discurso oral que convocan ciertas estrategias metodológicas de la antropología. Al destino es más fácil cantarle que demandarlo. La misma distancia que hay entre lo que decimos los que estamos en posiciones de poder, producto de la reflexión académica sobre sus mecanismos coercitivos, y lo que hacemos cuando podemos ejercerlo.

El mismo prejuicio clásico suponía que en el rito *hacemos* cosas *dichas* en la creencia. Pero la expresión de la creencia es ya una forma de hacer: es ritual. Una orden es, tal vez, el mejor ejemplo. El ritual, y esta es la tesis de la escuela británica, ordena las relaciones sociales. Las ordena en dos sentidos: por una parte, garantiza que tengan continuidad, aunque cambien los individuos; las organiza, crea las personas que reproducirán las relaciones que las hicieron a ellas; y por otra, ordena las relaciones sociales porque las subsume en sus propios imperativos, las obliga a ser como son. Ya Tambiah reformuló la conceptualización de los ritos mágicos en términos de su performatividad: su capacidad para “convencer” al mundo. Yo creo que más que convencer u ordenar, los ritos, por lo menos aquellos de quienes la antropología aprende

para enseñarle a las revistas, *seducen* al mundo. La producción misma, en su sentido más técnico, supone este convencimiento y el consumo es la confirmación de un largo proceso ritual de “seducción”.

Otro de los prejuicios clásicos es que el rito se refiere siempre a lo sagrado. En palabras de Durkheim, es el mecanismo que permite poner en contacto dos dimensiones que la sociedad prefiere mantener separadas: lo sagrado y lo profano. Por tanto, hay ritos que sacralizan y hay ritos que profanan; llevamos lo profano a lo sagrado y traemos lo sagrado a lo profano (un problema de esta presentación es que, admitiendo que es ritual, no sabe si sacraliza o profana). Pero es muy difícil reconocer en esa continuidad entre lo sagrado y lo profano qué es lo que no podemos tocar sin salir impunes. Las normas de etiqueta para los recién llegados a la distinción, por ejemplo, dan cuenta de una dimensión sagrada en la cotidianidad que con dificultad llamaríamos ritual o que, en todo caso, no quisiéramos llamar así. Lo sagrado está en tensión porque lo sagrado crea la tensión y es la tensión misma. Lo mismo podríamos decir del poder, pero el poder es una mistificación adicional.

Leach quiso desprender la referencia a lo sagrado en su definición del rito como “acción comunicativa”; lo ritual desborda los momentos excepcionales de contacto con lo sagrado. Asumiendo, con Wittgenstein, que el ser humano es un animal ritual, supuso que la dimensión ritual en sí misma se escapa a la objetivación intelectualista. Su ejemplo del aplauso como acción ritual da cuenta de un caso, pero hay muchísimos otros, en el que lo relevante es la comunicación. Comunicar que aplaudimos, decirlo sin decirlo, decirlo haciendo. Los saludos a la bandera no dejan, por serlo, de ser necesarios. Son tan importantes como dar la mano o aceptar la invitación bebiendo. Esos comportamientos que constituyen una declaración en sí mismos tienen un carácter performativo: oscurecen la distinción durkheimiana entre lo sagrado y lo profano o, en todo caso, la llevan al extremo de aceptar que la vida social supone la constante presencia de lo sagrado. Tal vez sea necesario desprenderse de la noción de cotidianidad y aceptar que somos depósitos de lo sagrado, pero esa perspectiva mística no toma vuelo en estos tiempos. La nuestra es una sociedad que contempla con avidez la posibilidad de que todo sea más bien como un juego.

No me interesan los bordes precisos entre esas categorías. La intención de este número de *Maguaré* es ofrecerle a quien lee la posibilidad de jugar entre esos dos ámbitos, antes que delimitar los universos del juego o del ritual. Pero si hasta ahora el movimiento de la disciplina ha sido, en clave muy moderna, mostrar que todo lo sólido se desvanece, también sería posible mostrar que algunos asuntos casi gaseosos se condensan. Es el caso de los juegos que devienen rituales o que se rodean de relaciones sociales que a la postre convocan ritos.

Puedo decir que cuando era niño vivía en un mundo en el que uno existía, era persona, si era bueno en el juego, en algún juego. Y uno jugaba en serio, pero de mentiras... pero en serio. La explicación de esa ambigüedad es más larga que estas cuatro páginas. Los juegos que nos hacían personas en ese tiempo eran tan inocentes como crueles. No sé qué tanto han cambiado las relaciones sociales desde entonces. Pero era más fácil vencer si uno sabía que era de mentiras.

Con el tiempo, algunos desplazamos el juego a la vida escolar y de allí a la universidad. Y estoy casi seguro de que es más fácil decir *algo* en la vida académica si uno asume el asunto como un juego de argumentos más o menos claros en clave de escritura y discurso. Sé que cuando he dejado de jugar a la vida académica me he quedado sin palabras, se volvió un asunto demasiado serio, oscuro y lleno de peligros insondables. Sé que uno debe buscar los espacios vacíos para “tener juego”. Sé también que uno debe suponer que tiene más movimientos para no encontrarse de frente con la fatalidad. Pero también sé que “lo que está en juego” es tan caro como la persona que uno es. Por tanto, o los juegos nunca fueron tan de mentiras (eran una suerte de entrenamiento ritual) o continuamos jugando al rito y las piezas volverán a ubicarse en el interminable juego de lo social.

Quien lee pudo darse cuenta que uso la noción de juego en un sentido casi mecánico. El juego es el espacio que ocupa una cuña entre dos maderos que se juntan para hacer el mueble. Una vez puesta la cuña, deja de haber juego. Los conceptos cerrados, tanto como la negación de los conceptos, impiden el juego. Pero, para seguir jugando, podría invocar la definición de rito que postula Jack Goody: el ritual es un tipo de comportamiento estandarizado en el cual no hay una relación intrínseca entre los medios y los fines: los comportamientos rituales suponen un gasto innecesario. Y creo que sería aplicable también a los

juegos. Pero en el juego es notoria alguna ambigüedad que no aparece a primera vista en relación con los ritos. Uno juega por jugar, no hay más fin que el juego. Y los medios son el juego mismo, así que el gasto es el absolutamente necesario. Lo mismo del rito. El rito es el fin y los medios son rituales, así que no hay un gasto adicional.

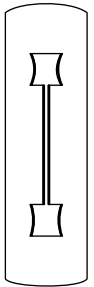
Habría que decir que tanto los ritos como los juegos siguen ocurriendo, seguimos haciendo prólogos y presentaciones, porque existe la posibilidad de que el mundo se desordene. Existen los ritos porque lo social está en juego: el juego es preciso para que los ritos seduzcan al mundo.

Nuestra portada es una toma de Ingrid Sánchez Bernal en Córdoba (Nariño - Colombia). Junto a Natalia Martínez, quien la inició en la etnografía de esa región, presencié el evento del que hizo parte ese gallo enterrado hasta el pescuezo. Estaba a punto de ser decapitado por un niño con los ojos vendados y armado con un afilado machete. La imagen es tan cruel como inocente. Un extraño juego, en mucho parecido al sacrificio juguetón de una piñata, inmerso en una larga secuencia ritual que ordena, en sus dos sentidos, la existencia de un resguardo indígena en el suroccidente colombiano. ¿Es un juego? ¿Es un rito?

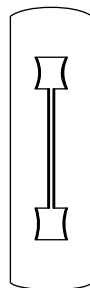
LUIS ALBERTO SUÁREZ GUAVA

Editor

ARTÍCULOS



RITOS Y JUEGOS



**GENTE QUE COME GENTE: A PROPÓSITO
DEL CANIBALISMO, LA CAZA Y LA
GUERRA EN LA AMAZONÍA**

*People Who Eat People: On Cannibalism,
Hunting, and war in the Amazon*

LUIS CAYÓN *

Universidad de Brasilia · Brasil

*luiscayon@hotmail.com

Artículo de investigación recibido: 16 de noviembre del 2011 · aprobado: 22 de enero del 2012

RESUMEN

Este artículo resalta el papel del canibalismo en algunas teorías sobre las sociedades amazónicas y presenta el material etnográfico makuna sobre el asunto. A partir de la idea de Eduardo Viveiros de Castro de que el canibalismo es un operador socio-cosmológico, se entiende que para los makuna el canibalismo funciona como un marcador que, de acuerdo con la negación o la afirmación de la reciprocidad, define las relaciones sociales posibles. A través del análisis de la categoría *masā bari masā* (gente que come gente) se busca demostrar que el canibalismo se expresa de manera simbólica en el chamanismo, presentando una cara destructiva asociada con la guerra y una cara regenerativa asociada con la caza. El artículo sitúa a las sociedades del noroeste amazónico en las discusiones contemporáneas sobre el tema.

Palabras clave: *canibalismo, makuna, noroeste amazónico, tukano oriental.*

ABSTRACT

The article highlights the role of cannibalism in some theories regarding Amazonian societies and provides Makuna ethnographic materials on the issue. Eduardo Viveiros de Castro's idea that cannibalism is a socio-cosmological operator makes it possible to understand that for the Makunas, cannibalism functions as a marker that defines potential social relations, depending on the negation or affirmation of reciprocity. Through the analysis of the *masā bari masā* (people who eat people) category, the paper seeks to show that cannibalism is expressed symbolically in shamanism, showing a destructive face associated with war and a regenerative face associated with hunting. Thus, the article situates the societies of the northwestern Amazon in the context of contemporary discussions of the issue.

Keywords: *cannibalism, Makuna, Northwestern Amazon, Eastern Tukano.*

Situar al canibalismo como un problema antropológico es una tarea compleja, ya que ha sido estudiado desde muchas perspectivas que lo vinculan con diferentes temas: el canibalismo suele verse en relación con el sacrificio y el contexto ritual, con el mantenimiento de la relación de unidad entre el grupo social y sus ancestros, con la construcción de la alteridad, con el acceso a proteínas y con el comportamiento agresivo de nuestra especie; la literatura antropológica también ha hecho referencia a una práctica discursiva de dominación colonial, a problemas psicoanalíticos, a elaboraciones simbólicas, a prácticas guerreras y funerarias, a conceptos y categorías cosmológicas fundamentales de diversas sociedades, o, simplemente, a la ilusión fantasmagórica de su existencia, entre otras cosas.

Tampoco podemos olvidar que el canibalismo ha sido usado políticamente, puesto que, desde la invención del término, a finales del siglo xv, y dada su rápida difusión en los relatos de los cronistas europeos, su supuesta práctica ha sido atribuida a muchos pueblos a lo largo y ancho del planeta, hasta convertirse en un rasgo característico e incuestionable de los “salvajes”, a semejanza de lo que había ocurrido con la “antropofagia” de los “bárbaros” desde los tiempos de Heródoto. Así, el canibalismo se volvió un separador ontológico que diferenció a una humanidad verdadera y civilizada de una humanidad inferior y caníbal que, para las nacientes potencias coloniales, podría ser aniquilada, esclavizada o transformada en procura de su conversión a la “civilización”. Esto no excluye que la mayoría de las sociedades indígenas, si no todas, también se reconozcan como la verdadera o mejor humanidad, y se refieran a sus vecinos y enemigos como caníbales; casi siempre, parafraseando a Clastres (1995), el caníbal es el Otro.

Si bien es cierto que muchos de los aspectos anteriormente descritos pueden mezclarse para señalar direcciones importantes en procura de comprender el fenómeno, otros deben ser descartados, puesto que conviene diferenciar analíticamente el canibalismo de la antropofagia (aunque muchas veces se usen como sinónimos): en términos amplios, el primero es comer a un congénere, mientras que el segundo es el mero acto de comer carne humana como alimento. Esto destaca la importancia del canibalismo como práctica socio-cultural y no como práctica alimenticia. A diferencia de la antropofagia, el canibalismo implica una variedad de significados, prácticas y relaciones sociales,

que se suelen encontrar en la literatura etnográfica bajo distinciones entre prácticas tipificadas como endocanibalismo y exocanibalismo, canibalismo funerario y canibalismo guerrero, canibalismo simbólico y canibalismo literal, entre muchos otros. Como puede verse, es un fenómeno complejo y amplio que presenta múltiples caras y que puede analizarse desde diferentes perspectivas.

En el año 2005, el antropólogo Gananath Obeyesekere publicó *Cannibal Talk: The Man-eating Myth and Human Sacrifice in the South Seas*¹. Se trata de la compilación de una serie de artículos cuyo objetivo es explicarnos algunos aspectos fundamentales del canibalismo a partir de fuentes documentales. Si bien es cierto que el libro podría tomarse como una continuación de su debate con Marshall Sahlins², Obeyesekere no pretende discutir directamente los argumentos de Sahlins sino explicar las razones por las cuales los europeos siempre estuvieron obsesionados por el canibalismo de los nativos en los mares del Sur.

No deja de ser llamativo el hecho de que Obeyesekere acuda a una interpretación psicoanalítica y representacionista —tan poco satisfactoria— para explicar el canibalismo, situándolo como una práctica discursiva; sobre todo si se tiene en cuenta la importancia que el canibalismo tiene dentro de la etnología de las tierras bajas de Suramérica, como han mostrado un sinnúmero de trabajos etnográficos. Guiado por tal insatisfacción y por las reflexiones que me produjo, decidí realizar una revisión bibliográfica general sobre el tema en la Amazonía, para criticar la posición de Obeyesekere y para contextualizar de manera inicial mi información etnográfica sobre los makuna, un grupo tukano oriental del noroeste amazónico.

Haré, entonces, una discusión de los planteamientos de Obeyesekere a la luz de los trabajos clásicos de Florestan Fernandes y Eduardo Viveiros de Castro sobre el canibalismo entre los tupí. Pretendo mostrar que, como señala Viveiros de Castro (1986, 1992), el canibalismo es ante todo un operador socio-cosmológico: un mecanismo que, en

1 Para una reseña de este libro véase Cayón (2005).

2 Debate surgido a partir de los argumentos de Obeyesekere en *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific* (1994) en relación con *Islands of History*, de Sahlins (1987); la respuesta de Sahlins fue *How "Natives" Think: About Captain Cook, for Example* (1996).

términos estrictamente analíticos, articula la dimensión sociológica con la dimensión cosmológica, pues en muchas sociedades indígenas estas dimensiones no constituyen dominios autónomos y separados. Luego presento el trabajo de diferentes amazonistas para ilustrar la variedad de posibilidades y de significados del canibalismo en este contexto. Esto me permite ubicar la información etnográfica sobre los makuna. Vale la pena aclarar que en este artículo no pretendo hacer una discusión teórica sobre las corrientes actuales de la etnografía amazónica ni analizar las implicaciones que mi material tendría para ellas, ya que eso implicaría, además de un espacio mayor, otro tipo de reflexiones y elaboraciones; por ahora, solo se trata de contextualizar el problema.

EL CANIBALISMO COMO OPERADOR SOCIO-COSMOLÓGICO

A partir de la deconstrucción y restauración de las continuidades y quiebras entre la cultura tradicional o precolonial, en especial la de los maori, y la llegada de los blancos —analizadas en diarios y relatos de viaje que describían al canibalismo como una realidad en los mares del Sur—, Obeyesekere (2005) intenta probar que el canibalismo puede verse como una proyección europea del Otro y que, como tal, se deriva del discurso occidental sobre el Otro.

Obeyesekere distingue el canibalismo de la antropofagia: el primero es discursivo, mientras que la segunda es una práctica asociada al sacrificio humano. Al situar al canibalismo como práctica discursiva, el registro etnográfico estaría lleno de fantasías como el endocanibalismo, que no sería más que un tipo de antropofagia mortuoria. Esto sugiere que el canibalismo estaría enmarcado dentro del “salvajismo” —una suerte de “orientalismo”—, que construyó, desde la mirada europea, tanto positiva como negativamente, al “salvaje” en todo el planeta.

Tal construcción fue posible a partir de las navegaciones y exploraciones de los nuevos mundos descubiertos por los europeos desde el siglo xv. Ellos cargaban sus propios temores y todo su inventario medieval de seres monstruosos y fantásticos, así como las memorias del tratamiento público dado a los prisioneros en Europa, en donde descuartizamientos y torturas brutales hacían parte de la vida cotidiana. La preocupación occidental por el canibalismo estaría asociada con las tradiciones europeas, incluidas las griegas y las cristianas, que habrían

formado unos “mitemas circulantes”³ que serían aplicados indistintamente a los nativos de cualquier parte del globo. Dichos mitemas serían transferidos a la acción para reproducir reacciones miméticas o imitativas en los otros. Al transferir a los nativos dichos temas recurrentes, en el contexto de ansiedad producido por los nuevos contactos, se creó una imaginación paranoica que convirtió en canibalismo prácticas como el sacrificio.

Adicionalmente, Obeyesekere sugiere que la antropofagia en gran escala fue en dos sentidos resultado del contacto: en primer lugar, los nativos crearon contradiscursos sobre el canibalismo, presentándose como caníbales dentro de un proceso de *self-primitivization*, para defenderse de los europeos; por otra parte, la inserción de los maori dentro del orden capitalista, por el intercambio de armas de fuego por cabezas trofeo (para museos y coleccionistas europeos), habría producido una antropofagia indiscriminada, que contrastaba con la institución del sacrificio maori, lo que secularizó la antropofagia sacrificial, sobre todo porque llevó al consumo de blancos. Al comer europeos hubo un quiebre en el antiguo orden simbólico del sacrificio, en el que las víctimas sacrificiales eran comidas como un acto sacramental; esto provocó la pérdida de las regulaciones que ordenaban el sistema sacrificial, compartido con otras sociedades polinesias.

El argumento de Obeyesekere, a pesar de analizar de manera coherente el material disponible y de hacer ciertas conexiones interesantes, es ingenuo al ubicar la génesis del canibalismo en el campo de las ansiedades y del temor, desconociendo el uso político del término *caníbal* para justificar la dominación colonial; de hecho, las potencias

3 Obeyesekere se refiere a temas míticos o a fragmentos y piezas de representaciones culturales que forman parte de la memoria cultural y están incorporados en la consciencia pública a través de historias, folclore y representaciones periodísticas. El autor interpreta la reproducción de estos mitemas en formas de violencia colectiva como mitemas flotantes en un campo de ansiedades. Desde la mirada freudiana, las ansiedades son producidas por el peligro o el miedo, sea a agentes externos o a agentes internos. De esta forma, los mitemas flotantes y las ansiedades libre-flotantes están intrínsecamente conectados y surgen en el campo de la conciencia en contextos específicos, particularmente de violencia de masas. Dichos fragmentos de memoria flotante dentro del campo de la consciencia pueden coexistir con profundas motivaciones de cuño freudiano, como el temor a la castración, o sea a la mutilación del propio cuerpo, la cual explicaría la práctica de la decapitación, cuyas bases estarían en la violencia masculina y las ansiedades por el miedo a la castración.

europas de la época siempre usaron las acusaciones de canibalismo en sus colonias como justificación para la expansión y el dominio. Su argumento cae inevitablemente en contradicción: en primer lugar, reduce las posibilidades del consumo de carne humana entre los nativos a un contexto sacrificial con connotaciones sacramentales, en el que se reafirmaba una comunidad consubstancial; una comunidad que al ingerir una sustancia consagrada comparte la misma sustancia o naturaleza esencial: la carne. Así, lo importante es el acto de comer y no el significado que tendría la consagración de la víctima, para usar un término del esquema maussiano del sacrificio.

Esto no le permite a Obeyesekere superar la diferencia elemental entre canibalismo y antropofagia: al entender que la “antropofagia sacrificial” se desacralizó por el contacto, dando paso a una antropofagia indiscriminada, estaría esencializando la presencia colonial, reduciendo la resignificación de las prácticas nativas y subestimando la importancia del sacrificio. Como la antropofagia y el sacrificio “tradicionalmente” estaban conectados, al proponer que el canibalismo es discursivo Obeyesekere elimina la importancia socio-cultural y cosmológica que podría tener para los maori lo que él llama *antropofagia sacrificial*. Usando los argumentos del autor, solo como otra opción interpretativa, podríamos preguntar si el canibalismo, más que el resultado de la desarticulación del aparato sacrificial, no sería la expansión del mismo; esto es, si los indígenas debieron encarar el contacto con los blancos desde sus propios parámetros cosmológicos, como atestiguan innumerables sociedades indígenas, y no como simples sujetos pasivos de la acción colonial. Digamos, entonces, que los maori enfrentaron a los ingleses tanto con mosquetes como con el poder de sus armas rituales.

Algo más de medio siglo antes de la publicación del libro de Obeyesekere, y también usando fuentes documentales, Florestan Fernandes (1970) escribió una extensa monografía para explicar el canibalismo entre los tupinambá a partir de su relación con el sacrificio, la guerra y la estructura social. Vale la pena recordar que los tupinambá se convirtieron en el ejemplo prototípico del canibalismo para la Europa del siglo XVI, después de la publicación del relato de Hans Staden en 1557. En dicho relato, Staden describe las prácticas de guerra, captura, cautividad, muerte ritual y consumo de enemigos que

ocurrían en las aldeas tupinambá, datos confirmados y ampliados por otros cronistas. La búsqueda de explicaciones sociológicas para dichas informaciones llevó a Florestan a realizar un trabajo monumental en el cual analiza la función social de la guerra.

Según Fernandes, los factores de cohesión interna del sistema social eran de naturaleza mágico-religiosa, y se valían de la guerra para conformar y preservar el patrón tribal de solidaridad social. Como en el tejido social de los diferentes grupos relacionados con los tupinambá, la captura de enemigos para su posterior muerte y consumo era una práctica corriente, puesto que se hacía necesaria la recuperación mística de los muertos del propio grupo. Al ser devorados por sus enemigos, la substancia del pariente muerto quedaba depositada en quienes lo comían, al tiempo que el grupo devorador adquiría cierto dominio mágico sobre la aldea “vencida”. Buscar la venganza, que también era demandada por el pariente muerto, era un imperativo para restablecer el equilibrio social⁴. Así, la guerra estaba orientada hacia la recuperación de dicho equilibrio y se centraba en la captura de algún enemigo, que luego debía ser consumido por los parientes del muerto para recobrar la substancia perdida.

De esta forma, el proceso de recuperación mística solo era posible por medio del sacrificio humano. Fernandes usa el modelo de sacrificio de Hubert y Mauss para explicar que la víctima (el enemigo) se identificaba con el pariente muerto, ya convertido en una entidad sobrenatural, por medio del principio de magia simpática frazeriano; así, el sacrificio restituía la integridad del espíritu del pariente muerto y restablecía su comunicación con la colectividad; también, el consumo canibalístico de la víctima devolvía la autonomía mágica de la aldea frente a sus enemigos, al tiempo que les daba dominio sobre ellos. A su vez, el sacrificador (quien era el único miembro de la comunidad que no comía carne de la víctima, sino que iniciaba un resguardo ritual) accedía a nuevos nombres que le permitían alcanzar y/o mantener un estatus alto dentro del orden social gracias a la objetivización y rutinización del carisma, en el sentido weberiano, derivado del sacrificio.

4 Carneiro da Cunha y Viveiros de Castro (1990) hacen un análisis brillante sobre la venganza como fundamento de la reproducción social entre los tupinambá.

Es evidente que el argumento de Fernandes presupone una estructura social bastante rígida, la cual forma una totalidad que necesita permanecer en equilibrio para su perpetuación. En ese sentido, el sacrificio y el canibalismo son meros mecanismos que tienen la función de restaurar el equilibrio de la estructura social mediante la reincorporación de la sustancia del pariente muerto, calmando su sed de venganza para que la esfera sobrenatural no cause dificultades a la colectividad, y para que esta recupere su autonomía. Al igual que en el argumento de Obeyesekere, el canibalismo y el sacrificio quedan desprovistos de sus significados culturales y cosmológicos, aunque Florestan tiene la ventaja de rescatar algunos aspectos sociológicos. Sin embargo, el canibalismo queda subordinado al sacrificio humano, reduciéndolo a una forma de restablecer los lazos armónicos entre los vivos y los muertos del mismo grupo.

Es claro que en las explicaciones de Obeyesekere y de Fernandes se puede percibir que existen lógicas y significados peculiares dados al canibalismo, que les son imperceptibles, quizás por trabajar las fuentes documentales sin tener un referente etnográfico contemporáneo. En ese sentido, los planteamientos de Viveiros de Castro (1986, 1992) conducen a reflexiones en otros niveles; esto es resultado de su idea de entender el canibalismo como un operador que articula la sociología y la cosmología. A partir de su trabajo entre los araweté, un pueblo de lengua tupí, Viveiros de Castro mantiene un diálogo con los datos de los cronistas de los tupinambá (incluido el trabajo de Fernandes) y con otros etnógrafos; así analiza la importancia del canibalismo dentro de la matriz socio-cultural tupí-guaraní.

A diferencia de los tupinambá, que comían a sus prisioneros, los araweté postulan que los *maï*, sus dioses, son concebidos como caníbales que devoran a los muertos para transformarlos en inmortales, en divinidades. Según Viveiros de Castro (1992), el canibalismo divino posibilita el alcance de la inmortalidad e implica que los humanos muertos se conviertan en esposos y esposas de los *maï*. Cosmológicamente hablando, los vivos afirman que los *maï* son sus suegros, pero sociológicamente corresponden a sus cuñados; esto quiere decir que, en realidad, los *maï* son los afines y que el canibalismo hace posible la alianza entre el cielo y la tierra. Por ello, Viveiros de Castro asegura que la sociedad araweté tiene una organización

dualista, asimétrica y diacrónica, que en esencia es su estructura social, pues la idea de sociedad se completa en el nivel de la cosmología. Esta sociedad está compuesta por una mitad terrestre y otra celestial, vinculadas por la alianza matrimonial, en la que los humanos ofrecen parejas y comida a sus cuñados caníbales y a cambio reciben canciones, un ideal de inmortalidad y su vida presente. Así, el canibalismo divino transforma humanos en divinidades al tiempo que humaniza a los dioses, los socializa.

Viveiros de Castro (1986) señala que en el caso del canibalismo tupinambá debe entenderse que el prisionero enemigo era una prestación matrimonial: así, el cautivo mantenía una relación especial con su futuro matador, pues podía ser entregado como esposo para alguna de las hijas o hermanas del matador. También es importante indicar que en la sociedad tupinambá un hombre solo podía acceder a una mujer si ya había matado ritualmente a algún enemigo, y que la única manera de huir de la residencia uxorilocal era ofrecer enemigos a los cuñados; por ello, el ideal era convertirse en un jefe poderoso, aquel que tenía más esposas e hijos porque había matado más enemigos, para tener un patrón de residencia virilocal y yernos a su servicio. De esa forma, la guerra se inscribía directamente en el sistema de matrimonio y residencia: el enemigo se convertía en afín y servía para crear o consolidar las relaciones entre hombres y mujeres, padres e hijos, afines y amigos; por lo tanto, los enemigos eran el nexo central de la sociedad. Viveiros de Castro afirma que las ceremonias caníbales mostraban la unidad contra los enemigos del momento e implicaban el comportamiento jaguar de la sociedad.

Ahora bien, si en el canibalismo divino araweté y en el canibalismo terrenal tupinambá no se está consumiendo la substancia del Otro, del enemigo, ¿qué es lo que se come? Viveiros de Castro asegura que lo que se consume es una relación; lo que se come es la posición del enemigo y se incorpora la enemistad, puesto que la verdadera sociedad implica esencialmente la posición del enemigo. Dicha posición es fundadora y creadora de lazos sociales. Por ello, el canibalismo es un operador de transformaciones socio-cosmológicas. Más que identificación con el devorado (el argumento de Florestan lo sustenta en relación con un ancestro fallecido recientemente), el canibalismo es,

ante todo, alteración, un *devenir* otro, es tener al Otro como destino (Viveiros de Castro, 1986)⁵.

EL CANNIBALISMO EN LAS SOCIEDADES AMAZÓNICAS

A pesar de que se podría criticar el trabajo de Viveiros de Castro por el hecho de generalizar o “inventar”, en el buen sentido, una visión etnográfica de los tupí-guaraní, los aportes de su trabajo sobre el cannibalismo (tanto como los posteriores desarrollos de conceptos como perspectivismo o afinidad potencial [1996, 2002]) son invaluable para el análisis de las sociedades amazónicas. Es importante aclarar que en sus trabajos iniciales Viveiros de Castro no pretendió hacer una generalización sobre el fenómeno del cannibalismo; más bien, sugiere una forma de analizarlo, lo cual resulta bastante útil para estudiar otras sociedades y cosmologías amazónicas, o cualquier sociedad en la que el cannibalismo esté presente de una u otra forma. Entender el cannibalismo como un operador socio-cosmológico permite sugerir conexiones nuevas con la alianza y la afinidad, con la reciprocidad, con actividades como la caza y la guerra, con el chamanismo, con la producción de personas y cuerpos, con la constitución de unidades sociales y con la diferenciación entre categorías ontológicas.

Vale la pena aclarar que las ideas de Viveiros de Castro atendieron al llamado de Lévi-Strauss (1984), quien propuso estudiar la noción de cannibalismo sin investigar el porqué de su práctica sino su reintegración en un campo semántico más amplio. En dicho campo se inscriben otros estados que el cannibalismo transforma de manera externa (p. e., las relaciones políticas y las relaciones de parentesco), tanto como de manera interna (p. e., como los rasgos culturales definibles por asociaciones derivadas). De hecho, Lévi-Strauss sugirió una conexión entre el cannibalismo y las relaciones entre grupos dadores y receptores de mujeres.

No pretendo discutir las diferencias ni identificar las corrientes teóricas entre las interpretaciones de varios especialistas de la región; solo quiero mostrar la amplitud y variedad de las conexiones temáticas en las que se inserta el cannibalismo como operador sociocosmológico en las sociedades amazónicas. Al analizar mi información etnográfica

5 Para ver las implicaciones filosóficas que encuentran en estos argumentos su origen, véase Viveiros de Castro (2010).

deseo hacer una exploración e interpretación inicial de las conexiones que ella me ofrece. Quiero entender la relación que existe entre matar y comer, involucrando la relación entre canibalismo, predación⁶, guerra, cacería, muerte y la clasificación socioontológica de los seres que habitan el cosmos. De alguna manera, todos esos temas, así como otros que tienen que ver con la producción del parentesco y las personas, están presentes en los autores que voy a presentar. En ese sentido, podríamos decir, en consonancia con Viveiros de Castro, que para las sociedades y cosmologías amazónicas existe un principio estructural que involucra una idea de predación ontológica relacionada con la construcción y concepción de la afinidad.

Es interesante mostrar, en esa dirección, el clásico argumento de Clastres (2004), porque fue elaborado antes de que estos problemas tomaran en cuenta la etnografía amazónica; a pesar de que no habla exactamente de predación, da un lugar privilegiado a la guerra. Para Clastres, la lógica de la sociedad primitiva, hablando de los grupos amazónicos, es una lógica de lo centrífugo y una lógica de lo múltiple, pues la dispersión de las unidades sociales tiende a multiplicarse por procesos de fisión y no está en búsqueda de unificación. La guerra es la institución que garantiza y expresa dicha lógica, ya que es el principal medio sociológico para promover la fuerza centrífuga de la dispersión contra la fuerza centrípeta de la unificación; por ello, la sociedad primitiva es una sociedad contra el Estado.

Al criticar los discursos naturalista, economista y sobre el intercambio para analizar la guerra —la cual se explica como resultado, respectivamente, de un comportamiento agresivo, considerado como natural en la humanidad, de la escasez de bienes materiales disponibles entre grupos movidos por necesidades, o de transacciones comerciales no exitosas—, Clastres asegura que la guerra prevalece sobre la alianza y el intercambio porque hace parte de la estructura de la sociedad primitiva. Esto quiere decir que la guerra implica una división de los Otros en aliados y enemigos, siendo que el enemigo engendra la figura del aliado; allí, la alianza es una táctica sociopolítica que hace posible

6 Aunque el término *predation* se traduzca correctamente en español como ‘depredación’, opto por el neologismo *predación* para hacer referencia exclusiva a la relación entre un cazador y su presa, que es de lo que exactamente están hablando las teorías.

el intercambio de rituales, bienes y mujeres. Los intercambios matrimoniales entre grupos son un medio de concluir o reforzar una alianza política para enfrentar a los enemigos. Mientras que para Lévi-Strauss la alianza y el intercambio hacen parte de un principio de reciprocidad generalizado, y la guerra es la negación o fracaso del mismo, para Clastres la guerra es la que explica el intercambio y la alianza.

Albert (1990), resaltando la importancia de la cosmología para entender la guerra, afirma que entre los yanomami esta debe ser entendida en el contexto de un complejo cultural que tenga en cuenta la clasificación de las distancias sociopolíticas, la teoría de la agresión física y sobrenatural, y el sistema de intercambios simbólicos a través de los rituales funerarios y de guerra. Estas son las dimensiones de la guerra como una institución social. Dichas construcciones ideológicas e institucionales poseen su propia autonomía ontológica y no pueden ser reducidas a meros productos de otro orden de la realidad.

Albert (1992) señala entre los yanomami la existencia de un espacio sociosimbólico intercomunitario en el que hay diferentes esferas de alteridad: un conjunto graduado de relaciones de reciprocidad matrimonial, económica, política, ritual y simbólica, que dependen de la distancia social entre dichas esferas; allí los peligros de la afinidad son reabsorbidos por un cognatismo modelo (un *nosotros*, que es un círculo de parentesco por excelencia) en el cual se funda y restringe el ejercicio de la autoridad política. Se supone que de las esferas de alteridad alejadas provienen ataques de hechicería (común o guerrera) que suponen el devoramiento sobrenatural del principio vital de las víctimas. Dichas agresiones, provengan de humanos o de espíritus y seres maléficos, se conciben bajo diversas modalidades, y se basan en una doble metáfora caníbal que toma la forma de predación ontológica y de devoramiento biológico. De esta manera se oponen las esferas de alteridad sociológica y ontológica, de acuerdo con un modelo de triángulo culinario en el que se encuentran la omofagia salvaje de los espíritus maléficos, que devoran humanos (crudo); la omofagia ritualizada de los enemigos, que comen simbólicamente la carne en descomposición de sus víctimas en el contexto del rito homicida (podrido); y la osteofagia culinaria y ceremonial de los aliados, incorporados al modelo de las alteridades caníbales por su participación en los rituales de consumo de las cenizas de los huesos de los muertos del grupo de

sus anfitriones (cocido). Albert afirma, entonces, que se oponen un canibalismo institucional relacionado con los rituales y un canibalismo salvaje proveniente de la alteridad absoluta, o sea, de espíritus y seres maléficos y de grupos alejados (lo cual explica los poderes patogénicos y caníbales de las mercancías y enfermedades de los blancos); por esto, la filosofía socioontológica de la alteridad solo se desarrolla en el registro del canibalismo simbólico, opuesto al real, que estructura un espacio político-ontológico en el que la unidad local es el paradigma de la identidad y humanidad. Ello encierra una lógica que constituye e instituye indisociablemente a la sociedad yanomami.

Por otra parte, Fausto (2001) toma el canibalismo y la caza de trofeos como prácticas guerreras que surgen como dispositivos de estructuración de ciertas formas sociales. La determinación de la distancia apropiada para las actividades bélicas es el resultado de la relación entre el trabajo de subjetivación del enemigo y la producción de valor simbólico a partir de su destrucción, sea en el canibalismo o en la caza de trofeos. Fausto propone el uso de la noción de consumo productivo⁷ para estudiar la guerra amerindia, sugiriendo que la producción de personas es un fenómeno de la esfera productiva y no del consumo; entonces, la ingestión simbólica del enemigo no debe ser comparada con el consumo de alimento para el desarrollo físico y de la fuerza de trabajo. En esa dirección propone el concepto de ‘predación familiarizante’: una relación de control y protección, esquematizada como el paso de la afinidad a la consanguinidad, visible principalmente en la caza, el chamanismo, el ritual y la guerra. Por ejemplo, las operaciones de domesticación en el chamanismo y la guerra son de la misma naturaleza porque ambas forman parte de una economía generalizada de producción de personas, que tienen que ver con temas ontológicos en que se apropian cualidades de los otros, para lo cual es necesaria la domesticación o la familiarización. La guerra y la caza son formas diversas de

7 McCallum (1996) resalta la noción de producción consumativa (*produção consumptiva*) para analizar el endocanibalismo de los kaxinawá, un grupo pano. Según ella, los dos rituales de consumo (carne y huesos pulverizados) de un pariente muerto buscaban liberar el alma del muerto y la posterior disociación de su naturaleza como comedor de carne. El consumo, en ambos rituales, era un acto constitutivo del parentesco, en el que se retenían las cualidades del muerto en el interior del cuerpo de los parientes consanguíneos y afines. Por ello, el endocanibalismo era al mismo tiempo un acto de amor, compasión y autoprotección.

consumo: la primera busca la adquisición de principios de subjetivación para la producción ontológica de personas; la segunda implica la extracción previa de esos mismos principios para asegurar el crecimiento vegetativo del individuo. El desarrollo de capacidades reproductivas de la persona depende de un excedente de agencia, el cual está asociado con la posición de predador, porque la predación es un acto subyugante que determina quién detenta el punto de vista en una relación. La predación es un momento de un proceso productivo dirigido a controlar sujetos-otros para producir nuevos sujetos en casa.

Fausto (2002) propone explorar la relación entre predación y comensalidad, tratándolas como formas distintas de producción de personas y socialidad relacionadas con la producción del parentesco. Para ello distingue el canibalismo (comer a alguien) de la comensalidad (comer *con* y *como* alguien). Señala que en las cosmologías amazónicas existe una indistinción ontológica entre humanos, animales, dioses y espíritus en la que todos son considerados personas. Esto plantea algunos problemas, pues si preda animales equivale a matar personas, la caza cae en el terreno de la guerra; si ambos fenómenos se inscriben en el campo de las relaciones sociales entre sujetos dotados de intención, el consumo alimenticio se transforma inmediatamente en canibalismo. En ese sentido, la predación es un vector de socialidad transespecífica (humanos y animales están inmersos en un sistema sociocósmico) en el cual el objeto en disputa es la dirección de la predación y la producción del parentesco. Por ejemplo, la enfermedad entendida como un proceso peligroso de alteración en el que el humano estaría siendo predado y familiarizado por la especie animal agresora muestra que la enfermedad sería la predación familiarizante de los animales. La predación está asociada al deseo cósmico de producir parentesco, pues todo movimiento de apropiación inicia otro proceso de fabricación-familiarización. La comensalidad es un vector de identidad, y muestra quiénes son personas de una misma especie. La comensalidad completa el proceso de transformación; para comer un animal de caza hay que despojarlo de su capacidad de actuar y de entrar en relación con otro pues, de no hacerlo, el cazador podría iniciar un proceso de familiarización con la especie animal.

Toda devoración del Otro es caníbal si se come la condición de persona de la víctima, mientras que el consumo no caníbal supone

un proceso de reducción de la presa a objeto. Esto quiere decir que en las presas o en los enemigos siempre existe una parte-sujeto, o parte-jaguar, y una parte-objeto, o parte-presa: para consumirlas como alimento es necesario deshacerse de su parte-jaguar. En ese sentido, el canibalismo podría redefinirse como la parte activa o parte-sujeto del otro; por ende, en el caso de los tupinambá nunca existió canibalismo sino antropofagia, puesto que el matador de la víctima consumía la parte-sujeto del cautivo, y el resto de la aldea consumía la parte-objeto, produciendo una condición común en la cual los comedores se identificaban. El consumo de animales de caza tampoco sería caníbal porque la similitud entre humanos y animales se da en el alma, y solo se consume el cuerpo, la parte-objeto.

Viveiros de Castro (2002) dice que existe una omnipresencia del canibalismo como horizonte predicativo de toda relación con el Otro, ya sea matrimonial, guerrera o comedora. También afirma que la caza es un modo de guerra ya que, ante todo, es una relación entre sujetos; así guerra y caza, antropofagia y zoofagia están muy próximos. A su vez, el chamanismo sería la continuación de la guerra por otros medios, no por violento sino porque es comunicación con otros sujetos no-humanos. También sería correcto decir que la guerra es la continuación del chamanismo por otros medios.

Viveiros de Castro (2002) afirma que la necesidad de la afinidad es la necesidad del canibalismo, ya que hay un englobamiento jerárquico del interior del *socius* por su exterior; o sea, del parentesco, vía afinidad potencial, por la enemistad; del orden local del matrimonio por el orden global de los intercambios simbólicos (en los que circulan partes de cuerpos y propiedades metafísicas); de la sociología por la cosmología; de la semejanza por la diferencia. Afinidad y canibalismo son los dos esquemas sensibles de la predación generalizada, que es la modalidad prototípica de *relación* en las cosmologías amerindias. Entonces, la relación predicativa entre sujeto y objeto es la predación y la incorporación (entre afines, humanos y animales, humanos y espíritus, vivos y muertos, hombres y mujeres, y entre enemigos). La afinidad es un caso particular de canibalismo porque este es una relación esencialmente social: es preciso afinizar para incorporar. Las relaciones de predación engloban las relaciones de producción; por ello, la economía de intercambios simbólicos ligada a la creación y destrucción de

componentes humanos circunscribe y determina la economía política del matrimonio y de la localización de recursos productivos, la cual debe ser vista como una de las incidencias del orden de la socialidad caníbal. Los afines son inevitables para conseguir esposas, y los enemigos son indispensables para la producción social de los muertos, y a veces de los vivos; así, los afines potenciales son el puente que liga esas dos fases de socialidad. El intercambio amazónico es predación ontológica: es constitución inmanente y subversión intrínseca del interior por el exterior. Canibalismo es un principio, es una ausencia de reciprocidad siempre latente.

Descola (1993) pone en duda la generalización de Viveiros de Castro según la cual la afinidad engloba las relaciones con otros grupos locales y se ve ella misma subordinada a la predación caníbal de los enemigos; en esta última, que es una relación más totalizante, la afinidad es una codificación específica. Descola afirma que el canibalismo está universalmente presente como metáfora en la Amazonía, pero no cree que sea dominante como valor y categoría de relación en todos los lugares; por ejemplo, entre los jívaro, la práctica de reducción de cabezas está dirigida al acceso a los poderes de fertilidad, para mujeres y cultivos, tomados de los afines potenciales. Además, la afinidad ideal (término de un *continuum* y quintaesencia de la relación caníbal) puede ser reemplazada perfectamente por su inverso simétrico, la consanguinidad ideal de la exofiliación, sin que se anule la pertinencia de la predación en otros niveles como fundamento ideológico de las relaciones con los afines potenciales o la caza. Entonces, más que ver en la afinidad y la predación el esquema panamazónico condicionante de la sumisión de lo local (interior) por lo global (exterior), Descola percibe una inestabilidad estructural entre la polaridad consanguinidad-afinidad, y las posibilidades diferentes de englobamiento de la una y la otra para entender la diversidad morfológica y cosmológica de las sociedades de la región.

Por su parte, Overing (1993) señala que, a pesar de que los piaroa tienden a negar cualquier forma de violencia y dominación en su vida cotidiana, el idioma del canibalismo permea todo su pensamiento sobre las relaciones sociales en general: relaciones entre dioses, dioses y humanos, humanos y animales, afines, competidores políticos, socios comerciales en redes de intercambio, y entre los piaroa y cualquier otra

gente. Dado que en tiempos míticos la primera relación social fue entre predador y presa, los piaroa entienden cualquier tipo de actividad, creativa y productiva, como fundada sobre fértiles y predatorias, capacidades canibalísticas. Dichas capacidades fueron dadas a los humanos bajo la forma de armas y herramientas orientadas hacia una predación civilizada que se pierde en la muerte. Así, los piaroa se conciben a sí mismos como predadores y a la vida como un proceso predatorio.

De acuerdo con Overing (1986), tanto la enfermedad como la muerte son procesos canibalísticos⁸, ya que morir es una forma de ser comido, así como el matar es una forma de canibalismo. De manera semejante, la relación con plantas y peces, simbólicamente una relación de afinidad, sería una forma de exocanibalismo, mientras que con los animales terrestres, parientes simbólicos, habría un endocanibalismo. Ambas modalidades serían parte de un intercambio recíproco porque peces y animales pueden convertirse en predadores de sus predadores. Entonces, el discurso piaroa sobre el canibalismo sirve para ordenar las relaciones sociales entre grupos y con los seres de la naturaleza, al mismo tiempo que hace parte de una metafísica sobre la naturaleza de la vida social centrada en el peligro y la necesidad del Otro, el afín, para la perpetuación del grupo social.

Vilaça (2002) sigue la dirección de Viveiros de Castro y sugiere que el exterior es una parte constitutiva de las relaciones de parentesco en la Amazonía porque dichas relaciones tienen a la alteridad como punto de partida, lo cual muestra una alteridad interna a la consubstancialidad (o sea, a la identificación). La producción no solo implica la necesidad de capturar identidades y potencias del exterior, sino también que la humanidad es una posición, esencialmente transitoria, producida continuamente en un universo variado de subjetividades que incluye a los animales. Por ello, las unidades sociales son definidas como resultado de un diálogo que involucra a diferentes tipos de seres. La producción del parentesco no puede reducirse a actos de sociabilidad ya que debe reconocerse que el canibalismo y la predación son formas igualmente efectivas de producir parientes.

8 A. C. Taylor (1996) afirma que, en las cosmologías amazónicas, la diferencia entre enfermedad y muerte es de grado, lo cual implica que ambas son vistas como procesos relacionados por series de metamorfosis, y no como condiciones ontológicas distintas.

Analizando a los wari', Vilaça (1992, 1998, 2000) afirma que hay una diferencia entre las prácticas de canibalismo guerrero y de canibalismo funerario en este grupo. En el primero, idealmente son los humanos verdaderos, o *wari'*, quienes ocupan la posición de predadores, mientras que los animales de caza y los enemigos ocupan la posición de presas, lo cual equivale a decir que los predadores son humanos y las presas son no-humanos. Sin embargo, las posiciones son reversibles porque la relación se da entre sujetos equivalentes. La predación define posiciones diferenciales dentro de un *continuum* de humanidad. En el canibalismo funerario, la posibilidad de ser comida es la prueba irrefutable de no humanidad, por eso los wari' dejaban podrir los cuerpos de sus parientes muertos para que luego fueran comidos por sus cuñados, ya que se buscaba la diferenciación entre vivos y muertos; esto no era fácil para los parientes, quienes solo asimilaban, meses después, que el muerto ya no era humano sino presa, durante el final del ritual de luto, al comer una presa identificada con el pariente muerto. Como los muertos generalmente se conciben en la Amazonía como signos de alteridad radical (Carneiro da Cunha, 1978), pueden identificarse con enemigos y animales; es decir, con términos de una relación predatoria. Ambos tipos de canibalismo actúan para producir una relación específica entre el que come y el que es comido, entre predador y presa, y entre humanos y no-humanos.

LOS MAKUNA Y EL CANIBALISMO CHAMÁNICO

Como pudimos ver con claridad, entre otras cosas, el canibalismo define grupos sociales y posiciones ontológicas, aunque opera de maneras particulares y diferentes en cada grupo. Desde el punto de vista comparativo, lo interesante es que los trabajos citados provienen de diferentes regiones de la Amazonía; así que mi argumentación, a partir del caso makuna, pretende mostrar una de las variedades del canibalismo en el noroeste amazónico, en la familia lingüística tukano oriental.

Los makuna o gente de agua (*ide masã*) habitan en las selvas del Vaupés colombiano. Como los demás grupos tukano oriental, poseen un sistema de filiación patrilineal y de alianza simétrica prescriptiva. Están organizados en clanes exogámicos ordenados de mayor a menor por nacimiento mítico a partir del lugar del cuerpo de la anaconda

ancestral (*Idehino* o anaconda de agua), del cual surgieron; la residencia es patri/virilocal, subsisten de la agricultura itinerante, la caza, la pesca y la recolección. Su asentamiento característico es el de malocas dispersas, aunque en la actualidad la mayoría de personas se encuentran viviendo en aldeas, donde la preeminencia de la vida ritual así como la de los especialistas tradicionales (maloquero, cantor, chamán, cazador, etc.) no ha desaparecido y sigue ocupando el lugar central de la vida social, a pesar del contacto con la sociedad dominante y del surgimiento de nuevos especialistas, como profesores, líderes locales y promotores de salud.

Como el sistema de filiación de los tukano oriental (y de sus vecinos arawak y makú del noroeste amazónico) es patrilineal, su organización social es única en toda la Amazonía, donde en general predominan los sistemas cognáticos. Esto implica que cada grupo tukano posee una serie de posesiones materiales y espirituales asociadas a la patrilinealidad: como un territorio específico, reservas de caza y pesca, una casa de nacimiento, una casa de muerte, objetos de cultura material, instrumentos sagrados, rituales propios, cantos, encantamientos, comidas, parafernalia ritual, etc., únicas e inalienables que les fueron legadas por los dioses al terminar la creación del mundo. Por ese motivo, se busca preservar siempre la identidad del grupo, pues las identidades para sus miembros son transmitidas interna y verticalmente por los nombres de los ancestros muertos, y están relacionadas con todas las posesiones del grupo. Esto implica que los grupos tukano no requieren, como en el resto de la Amazonía, de una apropiación tan intensa del exterior para definir las unidades sociales, lo cual no significa que ello no ocurra en algunos casos: por ejemplo, con la apropiación de conocimientos chamánicos provenientes de seres no-humanos, así como de los elementos y conocimientos llevados por los blancos.

Los makuna se refieren a los miembros de los demás grupos como *hermanos mayores* y *menores* (*bai*, *kia*) cuando existen lazos de parentesco mítico y hay prohibición matrimonial, y como *cuñados* (*teñü*), haciendo referencia tanto a aliados como a afines potenciales. Esto significa que, con excepción de los blancos clasificados como extranjeros (*gawa*), solo existen las posibilidades de ser consanguíneo o afín, y ningún grupo es clasificado como enemigo (*wahaku*), a pesar de que

exista una tensión grande con afines potenciales, quienes podrían raptar mujeres o robar bienes rituales; solo es enemigo aquel o aquellos que mataron a un miembro del grupo y de quien o quienes hay que vengarse. Así, la enemistad no es una posición estructural fija sino una potencialidad o posibilidad, lo cual crea diferencias con los argumentos de Viveiros de Castro.

Como la sociedad no está completa sin entender sus interacciones con los no-humanos (animales o espíritus), los makuna creen que todos los seres no-humanos que pueblan su universo forman grupos sociales, viven en malocas, están organizados como la gente, poseen sustancias particulares que componen cada tipo de seres (véase Cayón, 2006), y que son conceptualizadas como pinturas y ornamentos rituales. Ellos consideran que los no-humanos son personas; entonces, las relaciones entre humanos y no-humanos tienen un carácter social. La idea es que siempre se interactúa entre personas: plantas, animales y peces son considerados como gente con cualidades humanas, quienes se visten con *wawe*, una ropa o camisa, que les da su apariencia exterior, y que pueden cambiar para transformarse indistintamente en varios seres. Dichas relaciones sociales están reguladas por el principio de reciprocidad simétrica que gobierna las relaciones de intercambio matrimonial con los afines.

Los makuna formulan ontológicamente las interacciones interespecíficas de predación en términos alimenticios por medio de una cadena trófica cósmica, como propone Arhem⁹ (1993, 1996). Dicha cadena trófica está compuesta por tres categorías principales: *yai* (jaguar), *masã* (gente) y *wai* (pez). La categoría *masã* hace referencia a que cada ser, desde su propio punto de vista o “perspectiva”, es gente y pertenece a una sociedad con características humanas. Entonces, cada especie ve a su alimento como *wai*, ya que la comida prototípica de los humanos es el pescado y, por la misma razón, percibe a sus predadores como *yai*, pues el jaguar es el predador por excelencia de la selva. Los peces, los animales de cacería, los productos cultivados y silvestres son la comida humana, y genéricamente se clasifican como *wai*; los humanos pueden ser el alimento de

9 Fue a partir de los argumentos de Arhem (1993) que Viveiros de Castro (1996), con una mirada crítica, se inspiró para formular el perspectivismo. Por cuestiones de espacio, no voy a entrar en discusión con dicha formulación.

los predadores o de los espíritus, es decir, que ellos nos ven como su *wai*. Por ejemplo, los peces (*masã* desde ellos mismos) ven a los insectos, a las semillas, a otros peces y al detritus como su *wai*, mientras que al pescador humano lo ven como su *yai*. Como en la cadena trófica participan espíritus y seres de otros niveles cosmológicos que pueden preda a los humanos, se evidencia la existencia de una ecología del cosmos. La idea de la cadena trófica cósmica pone de presente el principio de predación ontológica del que hablan Albert (1992) y Viveiros de Castro (1996) y propone los términos de una clasificación ontológica de las relaciones entre los seres.

Hay una diferencia lingüística cuando se habla de los predadores de animales de caza y peces, y de los predadores de humanos. En el primer caso se utilizan términos como *waibüküra yaia* (jaguas de animales de caza), *wai yaia* (jaguas de peces), *waibüküra bare* (come animales de caza) y *wai bare* (come peces), mientras que en el caso exclusivo de humanos se usa el término *masã bari masã* (gente come gente). Esto quiere decir que el término para canibal es *masã bari masã*, lo cual diferencia el tipo de predación sufrida por los humanos de la de los no-humanos, y establece que, al contrario de lo que afirman Vilaça y Fausto, predador y presa mantienen simultáneamente su condición de sujetos.

Los *masã bari masã* son concebidos de varias maneras, siempre como predadores: pueden ser jaguares que devoran a las personas en forma de enfermedades, chamanes transformados en cualquier tipo de predador, o espíritus; aunque el término también se le da a los guerreros y a las personas encargadas de abrir la tumba y enterrar a un muerto, las cuales se perciben como chulos. En relación con las enfermedades, las acciones de los *masã bari masã* son resultado de diversas situaciones, como no bendecir chamánicamente las presas de caza, matar en exceso animales de una misma especie, no intercambiar vitalidad con los espíritus tutelares de los no-humanos, pescar, cazar o recolectar en sitios sagrados (lugares considerados malos de no-humanos), acumular grasa en el cuerpo por el consumo de alimentos prohibidos, no cumplir los resguardos y ciertas restricciones alimenticias y sexuales, salir a la selva con la menstruación, tocar los ornamentos rituales en momentos inadecuados, etc. En este caso, esos jaguares pueden ser los espíritus de

Yuruparí¹⁰ o cualquier ser no-humano que invierta su posición dentro de la cadena trófica cósmica, pero lo más interesante es que las personas que son víctimas de ellos sueñan que están llegando unas personas para atacarlos con flechas, lo cual evoca un ataque guerrero.

También pueden ser *masā bari masā* los chamanes del mismo o de otros grupos, quienes matan por medio de brujería y de su poder de conversión en jaguares. Ellos pueden utilizar cualquier medio para atacar y matar personas; por ejemplo, si una persona muere ahogada porque se volteó la canoa, se dice que un jaguar fue quien la comió porque el chamán se valió del agua, más precisamente de los jaguares del agua (*ide yaia*), para matarla. Lo mismo ocurre con la mayoría de accidentes y muertes repentinas. Es interesante que, entre los especialistas chamánicos, el único que recibe dichas acusaciones sea el *yai* (jaguar). Esta especialidad siempre es ofrecida por los makuna a algunos de sus cuñados (Cayón, 2002), pues tienen una finalidad de protección: pueden utilizar la vista de jaguar tanto para defender a la comunidad de ataques de chamanes enemigos, como para chupar las enfermedades del cuerpo de los pacientes. Dichos especialistas son percibidos como un mal necesario porque curan y matan, además de ser visitantes frecuentes de las casas de los no-humanos, de donde roban objetos y poderes que deben pagar con la vida de otras personas.

Los chamanes son figuras importantes de la alteridad, no solo por ser afines sino por su proximidad a otros seres. Los *yaia*, como su nombre lo indica, son potencialmente caníbales, aunque esto no significa que sea un privilegio exclusivo de ellos; cualquier acción orientada por cualquier tipo de chamán para provocar una muerte es un acto de devoramiento, sea movilizand o ciertos seres (como enfermedades, espíritus, predadores o elementos de la selva) o porque ellos mismos se encargan de hacerlo. En realidad, para los makuna matar es comer, así que podríamos hablar de la existencia de un canibalismo chamánico, que es, quizás, la forma más difundida. Este tipo de canibalismo permite el cumplimiento del ciclo vital y hace que el *üsü* (alma) de la

10 Yuruparí es la fuerza creativa del cosmos que está depositada en las flautas sagradas usadas durante el ritual de iniciación masculina: las flautas sagradas contienen espíritus-jaguares que enseñan el conocimiento de las especialidades sociales a los iniciados. Dichos jaguares ejercen control social: vigilan el cumplimiento de las reglas culturales concernientes al consumo de alimentos permitidos.

persona muerta se vaya a la casa de la muerte del grupo y pueda heredar su nombre a algún nuevo bebé, siempre y cuando el *üsi* del muerto no sea enviado como pago a los espíritus por el robo de poderes chamánicos de sus casas. Desde el punto de vista positivo, el canibalismo chamánico es cercano a la caza, mientras que desde el punto de vista negativo, se aproxima a la guerra.

La caza (*seabari*) se concibe como un intercambio de vitalidad (*üsi wasoare*) entre humanos y animales. Dicho intercambio se formula en un lenguaje metafórico de seducción en el que los animales son mujeres esposables, tanto como en un lenguaje escatológico que convierte a la muerte en vida. Cuando cotidianamente un cazador mata a una presa y algún miembro de su familia tiene restricciones para comer ese animal aunque potencialmente ya puede consumirlo, debe hacer *bare keare* (bendición de comida) cuando llega a su hogar; dicha bendición reúne mentalmente las pinturas y ornamentos del animal —concebidos como sus armas y defensas (o sea, los componentes de su persona)— para ser enviados a la maloca de los animales. Con ello, el alma o principio vital (*üsi*) del animal produce el nacimiento de un nuevo animal, al tiempo que la comida se vuelve segura para el consumo humano (Arhem, Cayón, Angulo y García, 2004). Si esto no se realiza, los animales pueden cobrar una vida humana como pago por las presas que se han tomado, y un alma humana se transforma en objeto ritual en la casa de los animales. En términos de Fausto (2001, 2002), esto podría verse como predación familiarizante, pero vale aclarar que es solo uno de los miembros de la familia del cazador infractor quien va a servir como pago a los animales; así que no se puede decir que haya una acumulación de la parte-sujeto de la presa en todos los miembros de la familia que coman de la presa, porque ello implicaría la muerte de los implicados en el consumo, sino que se hace un ajuste de cuentas que reinicia el proceso de intercambio recíproco entre el cazador y los animales.

Ahora bien, cuando se requieren excedentes de carne para celebrar rituales es necesario cazar en los sitios considerados como casas de los animales. Para que ello no conduzca a muertes, el chamán debe hacer un intercambio con el espíritu dueño de la casa. El chamán solicita masa de yuca brava o de frutas silvestres y a cambio ofrece una cuya con coca y tabaco; el espíritu ordena a los “trabajadores” de su

casa que elaboren el pedido del chamán. Después de cerrado el acuerdo, el chamán envía a uno o varios cazadores al lugar para que recojan la masa de fruta o de yuca; al matar a los animales se dice que en realidad se están recogiendo los canastos con masa, pues no se están matando personas y la regeneración de las presas tomadas depende de la coca y el tabaco ofrecidos por el chamán. Entonces, en esos rituales las personas no comen carne sino “masa de frutos”, lo cual elimina cualquier pretexto de conflicto entre las partes; se concibe como una participación activa de los animales en los rituales humanos; no es en sí un proceso de objetivación total de las presas.

Si no hay de por medio negociación y se caza en lugares que son considerados como casas de los animales, es como entrar en una maloca de otro grupo étnico y matar a un individuo o robar una mujer. Esta agresión provoca la reacción de los dueños espirituales de la maloca, quienes deben vengarse, matando o robando a una persona, para compensar el daño. Así, opera la misma lógica de la enemistad que entre grupos étnicos. Podemos ver que la guerra es el resultado del rompimiento de la reciprocidad simétrica, acto que indica quiénes son los enemigos hasta el momento en que se recompongan los lazos de reciprocidad o se extermine a alguna de las partes.

Aunque muy diferentes en sus técnicas y armas, en un sentido, la caza y la guerra se parecen. La guerra (*guari*) se concibe como una fuerza componente del cosmos, ya que, bajo ciertas condiciones, puede convertirse en un estado permanente en el que va a prevalecer la aniquilación. No obstante, si la guerra se sabe manejar, va a conducir a la expansión de las relaciones de intercambio matrimonial o a la reformulación de las relaciones de parentesco entre los grupos involucrados. Así, la guerra bien llevada se parece a la caza y produce vitalidad, mientras que al contrario solo va a dejar destrucción. Aunque los makuna señalan que nunca han sido guerreros, en el pasado estuvieron involucrados en confrontaciones cuando fueron provocados.

A diferencia de la caza, la guerra *siempre* requiere del chamanismo, recordando la conexión hecha por Viveiros de Castro. La acción chamánica para la guerra consiste en convertir a los guerreros en jaguares porque van a hacer *masã siare* (matar gente). La transformación se hace después de un ritual de guerra en el que los guerreros comen un ají curado especialmente para llenarse de *guari oka* (palabra o

poder de guerra), con lo que el chamán les pone una “camisa de jaguar” y les prohíbe comer cualquier cosa después de matar hasta que dicha “camisa” no les sea retirada. De esta forma, los guerreros matan sin compasión y comen el *üsi* (alma, principio vital) de sus enemigos, razón por la cual deben esperar una curación, iniciar un resguardo y seguir algunas restricciones para comer de nuevo; de lo contrario, todo alimento consumido va a ser como comer carne humana y todas las defensas chamánicas de los enemigos muertos terminarán matándolos rápidamente.

Por causa de ese canibalismo guerrero, que siempre es simbólico pues nunca implica el consumo real de carne humana, los enemigos muertos no van a la maloca de muerte de su grupo, sino que desaparecen del mundo sin dejar memoria alguna, sin transmitir sus nombres a sus descendientes y dejando en peligro la supervivencia de su grupo. Por su parte, el consumo del *üsi* de los enemigos en apariencia no nutre ni fortalece las cualidades reproductivas de los guerreros, ya que al ser nada más que comida para los jaguares de la guerra (*guari yaia*) sus propiedades “alimenticias” se van junto con las “camisas”. Entonces, este tipo de canibalismo expresa un estado extremo y completo de predación que puede ser alcanzado por cualquier ser y por la sociedad, un auténtico *devenir* jaguar, resultante de la ruptura de la reciprocidad: este canibalismo marca el límite socio-cosmológico fundamental que estructura la vida social, un extremo nunca deseable.

En síntesis, tanto el canibalismo chamánico como el canibalismo guerrero implican la transformación de humanos (chamanes y guerreros) en jaguares; es como si para matar y comer a otro humano fuera necesario ser un jaguar. Ambos tipos de canibalismo producen transformaciones ontológicas y, en el fondo, hacen referencia al destino de las almas (los enterradores se consideran como *masã bari masã* porque conducen al muerto a su destino); por ello, se relacionan con la caza y la guerra. Para morir se necesita del Otro, de una alteridad caníbal que realice la predación ontológica, mientras que para nacer se requiere de la alteridad de los afines. Justamente es por el hecho de tener humanos transformados en jaguares que el término *masã bari masã* adquiere sentido, pues literalmente son gente que come gente. Sin embargo, puede pensarse que el canibalismo chamánico engloba al canibalismo guerrero, ya que en la guerra el chamán que cura a los guerreros (*guari kumu*)

come el *üsi* del grupo atacado antes del ataque propiamente dicho. Me parece que para los makuna el canibalismo es esencialmente chamánico, y tiene dos manifestaciones diferentes: una destructiva, asociada a la guerra cuando se come el principio vital de la víctima, y otra regenerativa, asociada a la caza; este último punto destaca el poder creativo que tiene el canibalismo, como señala Overing (1986).

La caza y la guerra son los dos polos de un esquema general de predación ontológica que implica siempre comer y matar como un acto único. Los makuna aseguran que comer es una forma de dar vida, y que los predadores tienen el poder de regenerar a sus presas; de ahí el vínculo inseparable entre matar y comer como parte de un mismo acto. Como la regeneración de las formas de vida es la labor chamánica primordial dentro de esta sociedad (Cayón, 2002), se refuerza la idea del canibalismo chamánico. Ahora bien, sabemos que la caza y la guerra pueden transformarse la una en la otra dependiendo de si la orientación es regenerativa o destructiva, lo cual significa que la predación es en realidad una forma de reciprocidad. En consecuencia, el canibalismo funciona como un operador sociocosmológico, que funciona como un marcador que, de acuerdo con la negación o la afirmación de la reciprocidad, define las relaciones sociales posibles.

CONSIDERACIONES FINALES

En la discusión del canibalismo en el noroeste amazónico, el caso makuna obliga a considerar con mayor detenimiento a la caza. A pesar de que la cacería es un acto predatorio, esta práctica no puede ser entendida sin el papel fundamental que en ella tiene el chamanismo. La existencia de las bendiciones de comida (*bare keare*) y de los intercambios de vitalidad (*üsi wasoare*) entre los chamanes y las malocas de los animales para reproducir a los no-humanos ponen de presente el tema de la regeneración de la vida. Arhem (2001) ha sugerido que las prácticas chamánicas relacionadas con la caza pueden verse como un tipo de horticultura masculina, en la que los chamanes “plantan” y “cultivan” simbólicamente sus presas animales. De esta manera, no sería apropiado para el noroeste amazónico considerar a la caza y la predación como el idioma conceptual predominante ya que este podría ser englobado por un lenguaje asociado con la agricultura, en la que prima la sucesión, el cuidado, el crecimiento y la regeneración. Por eso, la caza

es una forma de relación entre humanos y no-humanos basada en la reciprocidad; por ello la guerra con los animales es una imposibilidad.

En realidad, el pensamiento makuna exalta la generación de vida y los procesos vitales. Los makuna conocen bastante bien el lado oscuro: la guerra y la aniquilación; por este motivo tratan de mantenerse alejados de allí. La simple posibilidad de incurrir en un estado extremo de guerra aniquiladora entre los humanos refuerza la imposibilidad de proyectarla a los no-humanos, pues si ellos fueran aniquilados cesaría la existencia humana. La predación y la guerra son una forma de autoafirmar los principios y valores anclados en la reciprocidad, que parece estar formulada en términos más cercanos a la agricultura. De hecho, la agricultura también proporciona los modelos de la reproducción humana, de la complementariedad de los sexos, de los intercambios matrimoniales y rituales entre diferentes grupos y de la forma de relación adecuada entre humanos y no-humanos (véase Cayón, 2001). Debemos identificar las maneras como se alternan y articulan los esquemas conceptuales fundamentados en la caza y la agricultura, la predación y la reciprocidad en el noroeste amazónico para contrastarlos con el resto de la Amazonía.

Al analizar el canibalismo entre los makuna, con sus múltiples conexiones, he mostrado que se encuentran muchas de las correspondencias temáticas presentes en otros grupos amazónicos. Sin embargo, al proponer que la predación es una forma de reciprocidad, idea que merece ser explorada y reflexionada con mayor detenimiento, y que la predación caníbal no necesariamente elimina la condición de sujeto de los implicados, es posible que algunas de las explicaciones actuales de la etnología amazónica sean enriquecidas y revisitadas. Aunque es posible reconocer una matriz amazónica sobre el canibalismo, para acceder a un panorama más completo del fenómeno es necesario revisar sus variaciones.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Albert, B. (1990). On Yanomami Warfare: Rejoinder. *Current Anthropology*, 31(5), 558-563.
- Albert, B. (1992). A Fumaça do metal: história e representações do contato entre os yanomami. *Anuário Antropológico*, 89, 151-189.

- Arhem, K. ([1990] 1993). Ecosofía makuna. En F. Correa (Ed.), *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano* (pp. 109-126). Bogotá: ICAN-CEREC.
- Arhem, K. (1996). The Cosmic Food-Web: Human-Nature Relatedness in the Northwest Amazon. En P. Descola y G. Pálsson (Eds.), *Nature and Society* (pp. 185-204). London: Routledge.
- Arhem, K. (2001). Ecocosmología y chamanismo en el Amazonas: variaciones sobre un tema. *Revista Colombiana de Antropología*, 37, 268-288.
- Arhem, K., Cayón, L., Angulo, G. y García, M. (Comps.) (2004). *Etnografía makuna: tradiciones, relatos y saberes de la gente de agua*. Bogotá: Universidad de Gotemburgo e Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).
- Carneiro da Cunha, M. (1978). *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios krahó*. São Paulo: Hucitec.
- Carneiro da Cunha, M. y Viveiros de Castro, E. (1990). Venganza y temporalidad: los tupinambá. En R. Pineda y B. Alzate (Eds.), *Los meandros de la historia en Amazonía* (pp. 179-206). Quito: Abya-Yala.
- Cayón, L. (2001). En la búsqueda del orden cósmico: sobre el modelo de manejo ecológico tukano oriental del Vaupés. *Revista Colombiana de Antropología*, 37, 234-267.
- Cayón, L. (2002). *En las aguas de Yuruparí: cosmología y chamanismo makuna*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Cayón, L. (2005). Reseña de “Cannibal Talk: The Man-Eating Myth and Human Sacrifice in the South Seas” de Gananath Obeyesekere. *Revista Colombiana de Antropología*, 41, 271-277.
- Cayón, L. (2006). Vivendo entre o ‘doce’ e o ‘forte’: natureza e sociedade entre os makuna. *Anuário Antropológico*, 2005, 51-90.
- Clastres, P. ([1972] 1995). *Crônica dos índios guayaki: o que sabem os aché, caçadores nômades do Paraguai*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- Clastres, P. ([1977] 2004). Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas. En P. Clastres, *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política* (pp. 229-270). São Paulo: Cosac y Naify.
- Descola, P. (1993). Les affinités sélectives: alliance, guerre et predation dans l'ensemble jivaro. *L'Homme*, 33(2-4), 171-190.
- Fausto, C. (2001). *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp.

- Fausto, C. (2002). Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. *Mana*, 8(2), 7-44.
- Fernandes, F. ([1952] 1970). *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. São Paulo: Pioneira da Universidade de São Paulo.
- Lévi-Strauss, C. (1984). Canibalismo e disfarce ritual. En C. Lévi-Strauss, *Minhas palavras* (pp. 140-148). São Paulo: Ed. Brasiliense.
- McCallum, C. (1996). Morte e pessoa entre os kaxinawá. *Mana*, 2(2), 49-84.
- Obeyesekere, G. (1994). *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific*. New Jersey: Princeton University Press.
- Obeyesekere, G. (2005). *Cannibal Talk: The Man-eating Myth and Human Sacrifice in the South Seas*. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press.
- Overing, J. (1986). Images of Cannibalism, Death and Domination in a 'non Violent' Society. En D. Riches (Ed.), *The Anthropology of Violence* (pp. 86-102). London: Basil Blackwell.
- Overing, J. (1993). Death and the Loss of Civilized Predation among the Piaroa of the Orinoco Basin. *L'Homme*, (126-128), 191-211.
- Sahlins, M. (1987). *Islands of History*. Chicago: Chicago University Press.
- Sahlins, M. (1996). *How "Natives" Think: About Captain Cook, For Example*. Chicago and London: Chicago University Press.
- Taylor, A. C. (1996). The Soul's Body and its States: An Amazonian Perspective on the Nature of Human Being. *Journal of Royal Anthropological Institute* (N. S.), 2(1), 201-215.
- Vilaça, A. (1992). *Comendo como gente: formas do canibalismo wari*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.
- Vilaça, A. (1998). Fazendo corpos: reflexões sobre morte e canibalismo entre os wari' à luz do perspectivismo. *Revista Antropologia*, 41(1), 9-67.
- Vilaça, A. (2000). Relations between Funerary Cannibalism and Warfare Cannibalism: The Question of Predation. *Ethnos*, 65(1), 83-106.
- Vilaça, A. (2002). Making Kin out of Others in Amazonia. *Journal of Royal Anthropological Institute* (N. S.), 8, 347-365.
- Viveiros de Castro, E. (1986). *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Viveiros de Castro, E. (1992). *From the Enemy's Point of View*. Chicago: The Chicago University Press.
- Viveiros de Castro, E. (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2(2), 115-144.

Viveiros de Castro, E. (2002). *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac y Naify.

Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales: líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz Editores.

**EROTISMO, SEXUALIDAD Y HUMOR EN LAS
DANZAS DEL ALTIPLANO BOLIVIANO**

*Eroticism, Sexuality, and Humor in the
Dances of the Bolivian Highlands*

EVELINE SIGL*

Universidad de Viena · Austria

*sigleveline@gmail.com

Artículo de investigación recibido: 23 de abril del 2012 · aprobado: 12 de junio del 2012

RESUMEN

El presente artículo analiza la importancia del erotismo, la sexualidad y el humor en las danzas del altiplano boliviano. Demuestra que estos elementos performativos no solo están fuertemente interconectados, sino también íntimamente ligados a la sacralidad andina. La primera parte del texto está dedicada a los componentes humorísticos y lúdicos del enamoramiento mediante la danza, postulando que humor y alegría forman parte del “erotismo andino”. Mientras tanto, la segunda parte estudia el “transformismo ritual andino”, que consiste en presentaciones dancísticas sumamente jocosas y fuertemente sexuadas a cargo de hombres hetero y homosexuales disfrazados de mujer.

Palabras clave: *altiplano, Bolivia, danzas, erotismo, humor, sexualidad, transformismo ritual.*

ABSTRACT

The article analyzes the importance of eroticism, sexuality, and humor in the dances of the Bolivian highlands, showing that these performative elements are not only strongly interrelated, but also intimately bound to the Andean conception of the sacred. The first part of the text deals with the humoristic and playful components of wooing thorough dance, suggesting that humor and happiness are part of “Andean eroticism”. The second part studies “Andean ritual transformism”, consisting in extremely funny and strongly sexual dance presentations by both heterosexual and homosexual men dressed as women.

Keywords: *highlands, Bolivia, dances, eroticism, humor, sexuality, ritual transformism.*

INTRODUCCIÓN

La fuerte conexión entre danza, sexualidad y reproducción en el altiplano boliviano podría conceptualizarse como “erotismo andino”. El erotismo andino estaría constituido por el humor y la alegría, el desafío de fuerzas entre los enamorados a través de la música, el canto, el baile, los juegos, las “molestias” e insinuaciones sexuales de los bailarines (que constituyen un elemento jocoso de las danzas), el “robo” de prendas y de mujeres durante el transcurso y al final de las fiestas, la costumbre de visualizar cualidades personales atractivas para una futura pareja en el baile, la escenificación de la hombría y la estética de la abundancia y la reproducción en los atuendos dancísticos. En este artículo voy a enfocar los elementos jocosos y el transformismo, que se conectan con el humor y la sacralidad en el mundo autóctono andino, en palabras de Martínez Soto-Aguilar (2009). Antes de proceder con mi análisis, hablaré de la metodología aplicada y haré una breve introducción de la función ritual de las danzas del altiplano, así como de su relación con las estaciones climáticas.

METODOLOGÍA

El presente artículo es uno de los productos de un extenso estudio de campo realizado entre el 2009 y el 2012. Se realizaron más de 1.500 entrevistas en fiestas y festivales indígenas realizados en el área rural, en La Paz y en Oruro; en “entradas” (procesiones) folclóricas en honor a un santo patrón o a una virgen; en presentaciones teatralizadas de ballets folclóricos y en diversos eventos de la comunidad GLBT¹ llevados a cabo en la urbe paceña. Los entrevistados eran bailarines, directores de ballets y fraternidades, y dirigentes de diversas asociaciones folclóricas.

Tras haber integrado varias agrupaciones folclóricas bolivianas y dirigido mi propio ballet folclórico de danzas bolivianas en Austria en años anteriores, esta vez decidí abstenerme de la participación como bailarina para enfocar el discurso en las danzas bolivianas y los puntos de vista *emic*. Dicho enfoque se realizó mediante diferentes técnicas cualitativas de investigación, desde entrevistas a profundidad hasta

1 GLBT es la sigla que denota a la comunidad gay-lesbiana-bisexual-trans. La T se refiere a transformistas, travestis y transexuales.

charlas informales solicitadas y no solicitadas por la investigadora (véase Silverman, 2006, pp. 201 y ss.). Aunque no bailé durante el tiempo mencionado, creo que las conversaciones informales son también observación participante y que resulta difícil establecer límites claros entre “observar”, “hablar” y “entrevistar” (véanse Lofland, 1971 y Hammersley y Atkinson, 2007). En cuanto al análisis de los datos obtenidos, me regí por los principios de la teoría fundamentada (Strauss y Corbin, 1996), pasando de una fase exploratoria a un procedimiento iterativo circular, desarrollando, evaluando y refinando constantemente las categorías obtenidas a través de la codificación abierta, enfocada y axial. Los hallazgos presentados en este texto surgieron de un intenso contacto (y, por ende, también de una influencia mutua) entre la investigadora y los investigados, constituyendo así un texto que resume las voces múltiples que lo coconstruyeron (Clifford, 1983).

FUNCIÓN Y ORGANIZACIÓN DE LAS DANZAS AUTÓCTONAS EN EL CICLO PRODUCTIVO

Hablando en términos generales, la música y la danza autóctonas del altiplano boliviano están inextricablemente ligadas a la agricultura y a los fenómenos naturales. No importa si se trata de sembrar, hacer crecer los primeros frutos, cosechar o producir *chuño* (papa liofilizada): cada una de estas actividades es acompañada por los rituales correspondientes, que a su vez son inseparables de la música, la danza, la canción y la poesía (véase también Gérard, 2010; Cavour, 2005, p. 64; Quispe, 1996, p. 144; Stobart, 1994, pp. 35 y ss.; Van den Berg, 1989, 1992).

Siguiendo el ciclo productivo agrícola, música y danza tienen que acomodarse a las condiciones climáticas y a las estaciones del año. El año está dividido en una estación de lluvia, *jallu pacha*, cuyo comienzo ritual coincide con la fiesta de *Todos los Santos*, que se prolonga hasta la celebración de Anata/Pujllay/Carnaval; una estación de helada, *juiphi pacha*, la época de la producción de chuño, y un tiempo caluroso, en el cual comienza la siembra, *lapak pacha*. *Juiphi pacha* y *lapak pacha* conforman el tiempo seco (*awti pacha*).

El *jallu pacha* es una época fuertemente asociada con la fertilidad y la femineidad (véanse, entre otros, CDIMA, 2003, pp. 12, 26 y 28; Stobart, 2010, p. 26; Baumann, 1994, p. 286); los rituales y las fiestas llevados a cabo durante esta época, que enfatizan el proceso de

crecimiento (Baumann, 1991, p. 5) y florecimiento de los sembradíos, terminan en los festejos de Anata/Pujllay/Carnaval, celebración de la precosecha. Anata/Pujllay/Carnaval se trata de un regocijo por la abundancia, un momento en el cual “hacen bailar a la papa” (Van den Berg, 1992, p. 229) cargándola en aguayos (paños para cargar) multicolores junto a otros frutos, tallos, flores y ramas florecientes.

La palabras *anata* (aymara) y *pujllay* (quechua) significan *juego*; durante el carnaval, al cabo del *jallu pacha*, hace referencia a numerosos juegos rituales (Gérard, 2010). Uno de esos juegos es el *q'urawt'asiña* (arrojar frutas utilizando hondas), que describo más adelante. “Juego” en una buena parte de estas actividades se refiere a “medir fuerzas” entre jóvenes solteros que “juegan”, coqueteando y provocándose, en procura de la risa, la fertilidad de las chacras y la fecundidad humana (Van den Berg, 1989, p. 63). Existe un fuerte sentido de competencia, no solo en los “juegos” sino también en las presentaciones musicales y dancísticas; esa actitud competitiva se traslada a las comunidades y a sus parcialidades. Durante la colonia, la Anata precolombina se superpuso con el carnaval cristiano, con el resultado de que ahora el fin de ambos marca el principio de la estación seca (*awti pacha*). *Atwi pacha* se relaciona con el género masculino, con la cosecha y con el procesamiento y almacenamiento de lo cosechado; durante dicha estación ocurren festividades de agradecimiento que facilitan el intercambio de los productos.

Hasta hace un par de décadas, la estación lluviosa era considerada como apropiada para el enamoramiento de los jóvenes. A continuación describiré dos danzas que reúnen de manera ejemplar el coqueteo y el humor.

HUMOR, SEXUALIDAD Y PERSONAJES EMBLEMÁTICOS

Enamorar, desafiar y jugar en tiempos de lluvia: *qhachwa* (*qhachwiri*) y *ch'utas*

Entre las muchas danzas aymaras que se practican desde el mes de diciembre hasta Anata/Carnavales, en febrero (aunque, en algunos casos hasta Tentación² o incluso hasta Semana Santa), cabe destacar la

2 En Bolivia, como en Argentina y Guatemala, es usual denominar *Domingo de Tentación*, *Domingo de Tentaciones* o simplemente *Tentación* al primer domingo

qhachwa, hoy más conocida como *qhachwiri*, ‘quien baila’ *qhachwa*. Estas denominaciones obedecen, según Buechler (1980, pp. 96 y 99), a un “rito de primavera” o de fertilidad, y, según Otero (1951, p. 241), a una danza “de la iniciación sexual”. *Qhachwa* o *qhachwiri* parecen referirse más a la práctica y función de la danza que a un determinado género musical: existen *qhachwiris* en diferentes regiones del departamento de La Paz, en las que se acompaña con ritmos e instrumentos diferentes. En todo caso, se trata de una danza de enamoramiento, razón por la cual, en la gran mayoría de los casos, es ejecutada por jóvenes solteros (Paredes, 1913, p. 3).

Pero no solo es de coqueteo (Surco Toledo, 2009, s.p.; Paredes Candia, 1991, p. 130), es también un baile de regocijo por el crecimiento y la buena (pre)cosecha, un baile que establece una fuerte conexión entre la sexualidad humana y la fertilidad de las tierras: se supone que la alegría, el canto y la danza de las parejas jóvenes “contagia” las chacras y aumenta su productividad (véase Van den Berg, 1989, p. 64). Además, el baile es considerado como un “juego”, es decir, *anata*. En ese “juego” no faltan elementos burlescos: “comedias” que hacen reír, como el “regateo” por mujeres en forma de subasta de mulas o matrimonios bufos, lo que demuestra que la alegría forma parte íntegra del erotismo andino (Carter y Mamani, 1989, pp. 197 y ss.; Buechler, 1980, p. 99). Díaz Gainza, por ejemplo, menciona canciones “de carácter ‘erótico’” cuyos textos “contienen un sentido siempre irónico, festivo y picaresco” y cuya coreografía “es más licenciosa” (1977, p. 150). Lo confirmó

de la Cuaresma. Esta denominación, en principio, recuerda que el Maligno tentó a Jesús en el desierto. Sin embargo, en el contexto de las fiestas del altiplano boliviano, esas tentaciones adquirieron un sentido de tentación carnal que se expresa en los raptos (consentidos y no consentidos) de mujeres y en la fuerte connotación sexual de los “diablos” durante la Anata/Carnaval que son expulsados de la comunidad en la fiesta de Tentación. Estos “diablos” pueden llamarse Supay, Paquma, Pujllay, Anata Wayna (el muchacho Anata, la personificación de la fiesta) o, en el contexto urbano, Pepino; son seres espirituales que “tientan” a los jóvenes y a los borrachos, conduciéndolos a barrancos y a encuentros sexuales cuyo producto suele llamarse *hijos de carnaval* o *hijos del Diablo* (p. e., Gérard, 2010; Zegarra, 2010; Rossells, 2009). El *Anata Wayna* o *Paquma* tiene el derecho a “llevarse” a las mujeres jóvenes; cuando un muchacho se “roba” a su enamorada en esas fechas, se dice que la pareja “se ha *paqumado*” (Alejandrina Mareño, trabajadora social quechua, comunicación personal, 8 de diciembre del 2011).

Felipe Quilla, joven *comunario*³ y gestor cultural de Amarete, provincia Bautista Saavedra, en una entrevista realizada por mí el 16 de noviembre del 2009:

A veces hacen también un poquito de chiste, ¿no?, las mujeres cantan una cosa que es real y los hombres responden con, más o menos una especie de burla, ¿no?, así nomás, chiste para que se diviertan, ¿no?, jóvenes así, ¿no?

Luis Zárate, un joven integrante de un centro cultural, con antepasados de Italaque, provincia Camacho, el 7 de julio del 2010, me contó que: “el cortejo en todo caso es molestar, al final de la danza supuestamente se juntan [...] es alegre, es contento, tienen que bailar, reír, alegrar, ese es el *qhachwiri*”.

Es un cortejo divertido en cuyo transcurso los jóvenes se provocan y se desafían mediante coplas o agarrándose y tratando de hacerse caer: midiendo fuerzas, “no en plan de guerra sino, en relación con el acercamiento de los sexos y en última instancia con la fecundidad humana” (Van den Berg, 1989, p. 63). Las danzas y las contiendas cantadas son un espectáculo para la comunidad presente: cuanto más violentas las caídas y cuanto más audaces los versos, tanto más jolgorio en el público, cuya risa alienta a los danzarinés a continuar el juego (véanse también Brachetti, 2005; Martínez, 2010).

Pero el *qhachwiri* no es la única danza en la que los límites entre humor y erotismo parecen borrarse: sucede algo muy parecido con la danza de los *ch'utas*, oriunda de la provincia Pacajes, pero hoy en día ya completamente urbanizada y difundida por todo el altiplano boliviano. El personaje que dio nombre al baile es notable: se trata de un hombre cuyo traje profusamente bordado representa los surcos de la papa con los brotes florecidos, la espiga de la cebada y la semilla del *qhanapak*, la margarita silvestre, el haba, la quinua, la cebada y todo lo que florece en tiempo de lluvias (Cusicanqui, 2009, pp. 49 y ss.). Es un atuendo que podría interpretarse en el sentido de la iconicidad propuesta por Allen (1997): no solo representa los campos floridos sino

3 En Bolivia se denomina *comunarios* a los indígenas de pueblos y estancias rurales (casas dispersas). *Comunario* es una categoría social opuesta a *vecino*, reservada para la población rural considerada mestiza.

también anticipa y construye el deseado estado de la naturaleza. Eso tendría sentido especialmente tomando en cuenta que antiguamente la danza de los *ch'utas* ya se bailaba en noviembre, cuando recién comienzan las lluvias fuertes y cuando toda la actividad ritual se concentra en la invocación de la fertilidad y del crecimiento (Van den Berg, 1987a, p. 36; 1987b, p. 71). Al igual que el *qhachwiri*, se trata de un baile que contiene elementos cómicos: el *ch'uta* hace sus chistes en aymara, hablando en falsete, escondiendo su rostro detrás de una careta de alambre y “molestando” a las chicas, que son “conquistadas” a manera de “juego”. La alegría derrochada en la danza no se opone a su sentido ritual, más bien forma parte de él. Como me explicara un bailarín de *ch'utas*, de Caquiaviri, en la fiesta del pueblo, el 17 de enero del 2010: “Se baila *ch'uta* en Caquiaviri porque tenemos que rendir culto a la fecundidad, queremos que todos los cultivos que han sido sembrados por acá puedan desarrollarse normalmente”.

Amalia Álvarez, organizadora de la fiesta en la misma localidad, me dijo ese mismo día que se bailaba “[...] para inicio de la cosecha. [...] Es un agradecimiento a la buena cosecha, por eso al tata [San Antonio Abad] se le ponen los primeros frutos de la papa”. La costumbre de colocar algunos de los frutos tiernos recién cosechados al santo tiene su paralelo en la fiesta en honor a la Virgen de la Candelaria (2 de febrero), que en algunos lugares del altiplano boliviano recibe el mismo tipo de ofrendas.

Otro elemento que conecta la diversión con lo sagrado en la danza de los *ch'utas* es el excesivo uso de “mixture”, confeti multicolor que reemplazó a los pétalos de flores que antiguamente se esparcían en el ritual de la *chayawa*. La *chayawa* es una manera de “alegrar” a la Pachamama, un concepto clave en los rituales que evocan la fertilidad: hay que dar alegría a las *ispallas* (espíritus de los productos) y a las plantas para que haya buen crecimiento. Alejandro Condori Quispe, comunario de Santiago de Huata, provincia Omasuyos, el 4 de diciembre del 2010, me explicó que “en carnavales hay que hacer *chayawa* con las flores. Ese *chayawa* con *panqara* [flores] como con mixture pues como echar la mixture así a la Pachamama [madre tierra]”. Un comunario de Jesús de Machaca, provincia Ingavi, Sebastián Fulvo Quispe, me dijo que con esta danza le dan “alegría a la *ispalla*” (4 de octubre del 2009). Hoy en día los pétalos de flores están cayendo

en desuso, pero tanto en el área rural como en las comparsas citadinas se mantiene la costumbre de echar “mixtura” a todo lo que debe crecer y reproducirse, incluso a productos como la mercancía comercial y los medios de transporte.

En el ámbito urbano de La Paz, el carácter lascivo y pícaro de los *ch'utas* se plasmó en la invención del *ch'uta* “cholero”, que baila con dos mujeres, creación sumamente exitosa de los bordadores Héctor Quispe y Cristina Yujra (Bordados Chasqui). Tuvo tanto éxito que hoy en día mucha gente identifica esa manera de bailar como una característica principal de esta danza. Es una sátira del hombre adúltero y de los “robos” de mujeres, comunes en la época de carnavales. Dicha sátira parece haber recreado las vivencias de manera tan acertada que empezó a formar parte del imaginario público. Los hombres se identifican con ese papel y lo refuerzan dando nombres alusivos a sus conjuntos de baile. Un bailarín de *ch'utas*, durante la fiesta de Caquiaviri de enero del 2010, me explicó que los *ch'utas* “*son choleros*, que alegran el carnaval, y obviamente el nombre tiene que guardar consonancia con eso”, es por ello que el nombre que les dan es *papis infieles*.

Pero, en esta danza, el *ch'uta* no es el único personaje asociado con la alegría y la lascivia. Está acompañado por el Pepino, figura emblemática del carnaval paceño y “picaflor” por antonomasia. El locutor del *Jisk' Anata*, la entrada carnavalera de La Paz, el 15 de febrero del 2010, contó que “el *ch'uta* nunca es cholero, es pícaro y todo eso, pero no cholero; quien era cholero era el Pepino”. El Pepino es una adaptación del arlequín/Pierrot europeo al carnaval paceño que empezó a tomar fuerza a partir de fines del siglo XIX⁴. Vestido con un traje y una máscara de tela bicolor, divierte a la gente con sus payasadas y persigue a los espectadores con un “chorizo”: un palo forrado hecho de arena, medias nylon y cartón llamado *matasuegra*, con el que que en décadas pasadas molestaba a las mujeres “levantándoles el vestido, como si fuera un falo” (Teresa Gisbert, entrevista, en Rossells, 2009, p. 107). La conducta del Pepino escenifica la promiscuidad socialmente permitida durante el carnaval.

4 “Cholero” significa “aficionado a las cholas” y “cholear”, según Hernando Sanabria Fernández (en Paredes Candia, 1992, pp. 50 y 52), es sinónimo de “poseer a una mujer, hacerla su amante”.

5 Para una descripción histórica detallada del Pepino, véase Rossells (2009, pp. 99 y ss.).

Según el testimonio de Julio Cordero (en Vargas, s.f., p. 17), “como no te pueden reconocer te acercas a las personas conocidas y a alguna chica bonita para halagarla, mojarla con agua de colonia, hacerle tragar un poco de mixtura y adornarla con serpentina”. Édgar Vidaurre, delegado de la Asociación de la Fiesta del Señor Jesús del Gran Poder, me explicó, en enero del 2010, que “el pepino ya desde el carnaval ya va estar viejito, tanta mujer que hay”. Es común oír hablar del Pepino “sin calzón” (Martínez, 2011, p. 243), apodo probablemente referido a la desbordante sexualidad y promiscuidad (carnavalesca) del personaje⁶. Estas características insinúan la fuerte regionalización de este descendiente de los payasos europeos, que, en el mismo proceso, se convirtió en un homólogo urbano de los diferentes “diablos” tentadores rurales. La “andinización” del Pepino ha sido tan fuerte que hoy en día incluso se lo culpa de ser “progenitor de niños del carnaval” (Rossells, 2009, p. 150), adscripción que evoca a los tentadores Saxra⁷, Supay⁸ y K’ita Carnaval⁹. Se lo suele relacionar también con el *k’usillo*, un representante del “humor andino” que participa en la mayoría de las danzas autóctonas rurales de la estación seca, ejecutadas en agradecimiento por la buena cosecha. Lo notable es que también en esa estación climática el “humor andino” suele tener un fuerte componente sexual que nuevamente alude a la fertilidad, tanto agrícola como humana. Son frecuentes las escenificaciones lascivas y burlescas cuyos principales protagonistas son el *k’usillo*, la *awicha/awila* (un hombre disfrazado de mujer) y el *achachi* (“viejo”/sabio/ancestro).

El *k’usillo*: “diablo” tentador y símbolo de fertilidad

La indumentaria del *k’usillo* tiene elementos constantes. El rostro de la máscara de tela que cubre toda la cabeza está dividido en dos partes de diferentes colores. Tiene una nariz grande y cuernos flexibles

6 Para otras hipótesis, véanse Sigl y Mendoza (2012).

7 Espíritu maligno vagante que actúa durante la noche y que puede causar enfermedades y la “pérdida de alma” (Sagárnaga, 2003, p. 344).

8 El Supay frecuentemente es equiparado con el Diablo o el Tío de la mina. Citando a Fray Domingo de Santo Tomás, Cuentas Ormachea explica que es un “espíritu bueno o malo que después quedó como malo” (1986, p. 33).

9 *K’itha* en aymara significa *fugitivo* (Layme Pairumani, 2004, p. 104). En este caso se trata de una personalización del carnaval comparable con el *Anata Wayna* (joven Anata), que llega a la fiesta y se queda hasta su despedida en Tentaciones.

que brotan de su cabeza. En muchos casos, viste un tapado gris cubierto de coloridos parches redondos. Se pone una tela blanca a modo de faja y porta animales disecados que cuelgan de su hombro. La cara bicolor, se ha dicho, podría ser un símbolo de la dualidad andina, la nariz larga frecuentemente es interpretada como un símbolo fálico de fertilidad, y los cuernos podrían interpretarse como brotes de tubérculos sembrados¹⁰. El *k'usillo* divierte al público: con su nariz larga levanta la pollera de las jóvenes espectadoras, hace chistes con voz en falsete, corre en medio de los bailarines y del público y frecuentemente finge actos sexuales bastante atrevidos con la *awicha/awila*. Es una especie de “payaso” o “hazmerreír” andino, pero estas acepciones ofrecen una mirada muy superficial de su función ritual; el *k'usillo* es también un “diablo”: Según Rigoberto Paredes, el *k'usillo* es un personaje precolombino transformado en una imagen del diablo europeo (1913, pp. 12 y ss.), y la *Revista Khana* lo llama “*simio-diablo burlesco*” (1955, p. 91).

Por supuesto, el diablo europeo no suele tener connotaciones cómicas, pero también queda claro que cuando se habla de un “diablo” andino no se trata de un diablo en el sentido católico, sino del producto de una compleja relación entre la cosmovisión andina y el catolicismo. El estudio de la bibliografía al respecto revela que el “diablo” colonial fue inventado por los religiosos europeos del siglo XVI. Ellos establecieron una analogía entre los seres del *manqha pacha* (mundo de “adentro”, el fértil reino subterráneo de los difuntos), los dioses precolombinos Supay y Huari, y el demonio cristiano (Gisbert, 1999, p. 69; Cuentas Ormachea, 1986, p. 33). Para los españoles, todos los seres del inframundo eran diablos; en consecuencia, obligaron a los indígenas a usar este término, hecho que influyó poco en el verdadero significado que estos personajes seguían teniendo en el Altiplano. Entonces, el “diablo”, según el lugar, representa a los muertos, al Saxra, al Supay, al Tío de la mina, al K'ita Carnaval o, simplemente, es sinónimo de “encanto” y “tentación”¹¹ (sexual). Mientras la religión católica equipara la tentación con el inicio del pecado, el “encanto” de la cosmovisión

10 Para una asociación general de cuernos o astas con esos brotes en el norte de Potosí, véase Stobart (1994, p. 39).

11 Según Taussig (1980, p. 43), los diablos “tentadores” existen también en las poblaciones afrodescendientes que habitan los aislados ríos de la costa pacífica colombiana.

andina aymara se refiere a la energía mágica que transfiere el Sirinu o sereno a las personas o a los objetos (sobre todo a los instrumentos musicales que son “serenados”) (véase Van den Berg 1985, p. 176).

Las almas de los muertos, el Saxra, el Supay y el K’ita Carnaval están intrínsecamente ligados a la fertilidad y al crecimiento de las plantas, por lo cual ya no parece tan ilógico que el “diablo” también tenga que ver con la sexualidad y la fecundidad humana. Tal vez incluso se lo podría considerar como (la encarnación de) una *illa*¹² de fertilidad. Francisco Wiri, autoridad indígena de Tuli, en la provincia de Pacajes, contó en octubre del 2009 lo siguiente:

Los diablos también existen, ¿no es cierto?, entonces ellos representan las astas [...] también como astas, representaría como al diablo, si esa vestimenta usan. Por eso el diablo siempre lleva a cualquier lado al humano, ¿no ve?, entonces yo supongo que representa eso, ¿no? Entonces el *k’usillo* es un bandido que ahí está, molestando a la *tayka* [madre], entonces también significa que se sería como un diablo, el diablo en este tiempo siempre lleva a un lado, eso es.

Francisco Wiri conecta el simbolismo católico con elementos del erotismo rural andino: el *k’usillo* es un “diablo”, pero uno que “molesta” a las mujeres, ¡incluso a la madre!, y se “lleva” a la gente. El hecho de molestar a la “madre” muy probablemente hace referencia a las jocosas escenificaciones de la siembra y cosecha en la danza *Waka Tinti* (que también se presentó el 19 de octubre del 2010, día de la entrevista), en la que aparece una “madre”, más frecuentemente denominada *Awicha* o *Awila*, un personaje ritual encarnado por un hombre que representa al elemento femenino ancestral, tal vez incluso a la Pachamama¹³. El *k’usillo*, “hijo” de la *awicha* y el *achachi* (la pareja ancestral con la cual forma una “familia”), no solo se ocupa de juntar la yunta de toros y arar

12 Las *illas* “son amuletos de formas humanas y de animales” cuya función es “favorecer la procreación” (tanto vegetal y animal como humana), “proteger y conservar los bienes materiales y conseguir abundancia de productos agrícolas” (Van den Berg, 1985, p. 62). También son consideradas como “espíritu multiplicador de los animales” o como “representación objetivada del espíritu que todos los seres poseen” (Sagárnaga, 2003, pp. 176 y ss.).

13 Véanse también Baumann (1994, p. 283); Gomez (2010, p. 117); Van Kessel (2002, pp. 58 y 226); Rösing (2003, pp. 250-257).

la tierra (teatralización sumamente jocosa en la que el *k'usillo* “lucha” con los “toros”¹⁴ y se cae al arar la tierra cuando los “toros” empiezan a correr), sino que también finge escenas explícitamente sexuales con la *awicha* (véanse también Buechler, 1980, p. 86; Mendoza, 2000, p. 188 y ss.), conectando de esta manera la fertilidad de las chacras con la fecundidad humana. Otra acción mencionada por don Francisco, la de “llevar a un lado”, podría ser una alusión al rapto de las mujeres (otro elemento del erotismo andino), y también podría referirse a la “tentación” de los hombres borrachos que empiezan a ver a una hermosa mujer y, al tratar de seguirla, se caen por un barranco o río y aparecen muertos en cualquier lado.

Está claro que el *k'usillo* lleva el “encanto”, la “tentación” y el peligro, tanto para hombres como para mujeres. César Callisaya, comunario de Tiwanaku, en la fiesta de San Pedro y San Pablo de 1994, me explicó que:

[...] el *k'usillo* es una parte de la tentación. Él viene encargado del diablo, del mono, del *tunki*, de otros, son contrarrestados. Entonces el *k'usillo*, siempre porque tiene doce cuernos, a veces a las mujeres a los hombres los entregan. Entonces el temor para no hacerse tocar por el *k'usillo*, claro con todo, por eso lo llaman *k'usillo*, porque es como el payaso que hace sus chistes, sus revoluciones, todo; de esta razón las mujeres no quieren hacerse tocar con el *k'usillo*, ni tampoco pueden bailar con el *k'usillo*, entonces una parte especial del *k'usillo* que hay que alejar. Pero con su música agarra el tamborcito, con su música tiene que encantar. [...] Ahora si se cambia ropa, entonces recién puede acercarse a la familia, tiene relación, puede ir a almorzar, a cenar, eso compartiendo con la gente; el celo es cuando está con vestimenta.

El “celo” en el relato de César Callisaya podría referirse al período en el cual los animales están propensos a la unión sexual. Las descripciones citadas encajan muy bien con las que hace el compendio *Diablos tentadores y pinkillos embriagadores*, de Gérard (2010), para el contexto de Potosí. Sin embargo, los “diablos” que describen Gérard y otros

14 Hombres que se disfrazan de toros portando aparatosas corazas de piel de vaca que simulan el cuerpo de este animal.

siempre aparecen en la época lluviosa, entre Todos Santos y Anata/Carnaval. Sin embargo, el *k'usillo* es un personaje exclusivo de la estación seca, y además no solo “tienta”, sino que también divierte. Otro elemento importante que conecta al *k'usillo* con la reproducción son los animales disecados que suele cargar en la espalda. Puede ser un zorro¹⁵, zorrino o un gato montés (*titi*).

Osvaldo Tito Yallo, comunario de Copacabana (provincia Manco Kapaq), el 31 de octubre del 2009, explicó el significado que se le atribuye a los dos diferentes tipos del gato montés en la danza *Waka Tinti*:

Yapu titiw ukax yapu titi, yapu sum achkis jall uka ukax qulqi titi utjaraki, diferente titinakaw utjaraki. [...] Añchhitax yapu tity akax yapach yapachaskiy no, como surcos ukaw yapu titix [...] Qulqi titix p'uyu p'uyiturakiy ukhamay. [...] Ukax yapu titiw ukx signifikikiw mā illaspa, má suma achuñapataki, ukax yapu titix yapu sumañapataki. [El gato montés está cuando florece e indica la buena producción. También hay otro diferente, el gato montés “de plata”... ahora, el gato de la chacra tiene surcos [en el pellejo] tal como es la chacra... el gato de plata tiene rombos... Ese gato montés de la chacra podría ser algo como un talismán para que florezca bien la chacra, para que mejore].

La alusión al pellejo con manchas romboides es obvia: los rombos simbolizan las monedas y la esperanza de que el gato traiga prosperidad y riqueza. El hecho de que el *k'usillo* lleve un zorro o zorrino disecado también podría interpretarse como una relación con el *manqha pacha*, el inframundo fértil, habitado por las almas, lo que nuevamente correspondería a la idea del “diablo” andino o Supay, dueño de las riquezas de la tierra (Romero, 2001b, pp. 12 y ss.), que en el sentido católico es equiparado con el diablo tentador que ofrece riquezas a cambio de un alma.

Buechler (1980, pp. 43-102) ha sido uno de los pocos autores que hablan del *k'usillo* como *trickster* (Mader, 2007). Pero si bien el *k'usillo* presenta cierta ambigüedad temporal, espacial y moral que parece justificar esa asociación, cabe recordar que no es un “héroe cultural”, no figura en la tradición oral de la zona, y, como pude comprobar en mi

15 La defecación del zorro es indicador de la futura cosecha.

estudio de campo, tampoco suele haber mucho discurso acerca de él y sus funciones¹⁶. Sin embargo, abundan las explicaciones que lo retratan como un elemento cómico cuya función es “divertir a la gente”. En sus papeles de “hijo” de Awicha y Achachi y de ayudante en la siembra simbólica, sería un agente transformador que reúne las fuerzas eternas de la reproducción y la procreación con el ciclo agrícola venidero, es decir, con el bienestar de la comunidad. De la misma manera, conectaría el tiempo árido con la próxima estación húmeda y fértil y, a través de su comportamiento, establecería una relación entre la fertilidad de las tierras y la procreación humana. El *k’usillo*, por tanto, pertenecería al panteón de los “diablos” andinos, espíritus potencialmente peligrosos cuyo carácter oscila entre maldad y benevolencia, que sí aparecen en diversos mitos y leyendas, por lo que podrían considerarse como *tricksters* divinos opuestos a las dicotomías forzosas entre el bien y el mal, tal como lo propone Herskovits para el contexto africano (véase Taussig, 1980, p. 43).

EL TRANSFORMISMO RITUAL Y FOLCLÓRICO Y EL “HUMOR ANDINO”

Disfrazarse de mujer para participar en una danza autóctona necesariamente significa jugar un papel bufonesco en el marco de la “comicidad andina”, un humor muy ligado a la sexualidad y la procreación. Lo gracioso ya empieza con el hecho de “disfrazarse”, que no es lo mismo que “transformarse”, en el sentido del transformismo artístico homosexual¹⁷. Mientras que los campesinos (tanto como los hombres heterosexuales ciudadanos) disfrazados de mujer no suelen perfeccionar su apariencia, y muchas veces ya causan risa por el simple hecho de estar mal vestidos, los transformistas gay sí son muy meticulosos. En la danza autóctona, el objetivo no es provocar la ilusión de que el bailarín sea una mujer; el personaje que baila con polleras chorreadas, a veces calzando zapatos de hombre, sin trenzas, con su rostro frecuentemente

16 Buechler (1980, p. 102) contrapone *k’usillo* y zorro como *tricksters* “buenos” y “malos”. Sin embargo, pese a que es protagonista de una buena parte de los mitos y leyendas andinos, el zorro no desempeña ningún papel explícito en la danza; se lo carga como animal disecado, pero no existen personajes que lo representen.

17 Para una discusión extensa del transformismo folclórico heterosexual y del transformismo GLBT en las danzas folclóricas bolivianas, véase Sigl y Mendoza (2012).

cubierto con una máscara de alambre, yeso o cualquier otro material y forma que llame la atención, tiene la función de divertir al público, correteando a los espectadores y a los bailarines, abrazando, besando y molestando a todos con los que se cruza, a veces, incluso, fingiendo actos de unión sexual con el Achachi y, sobre todo, con el *k'usillo*.

En lo que podría parecer una mera comedia, pueden distinguirse al menos tres elementos rituales que conectan el baile con la fertilidad y la reproducción: 1) el principio “hombre-mujer” (*chacha-warmi* o dualidad andina) y la sexualidad abiertamente aludida, 2) la “alegría” y 3) la presencia del *q'iwa* o *q'iwsa* (mediador entre los sexos biológicos, véase Stobart, 2010).

Abuelas con bebés y dualidad andina: sexualidad y reproducción en la danza

En danzas rurales como *Waka Waka*, *Quena Quena*, *Ch'isqi*, *Mimula* y *Qarwani*, el personaje femenino, interpretado por hombres, suele llamarse *Awicha*, *Awila* (“abuela” en pronunciación aymara) o *Tayka* (“madre” en aymara, nombre común en la danza de los *Auki Aukis*). La *awicha* representa el papel genérico que corresponde a la mujer según la dualidad andina complementaria (véanse Van den Berg, 1989, p. 63; 1992, p. 118; Albó, 2002), cumpliendo las tareas femeninas de la labranza y simbolizando la reproducción, tanto agrícola como humana. Cornelio Huanca, comunario de Santiago de Llallagua, en la fiesta del 15 de diciembre del 2009, explicó acerca de *Waka tinti* que:

[...] en septiembre, el hombre se viste de *awicha* y el otro también *jach'a tata* [abuelo]. Porque cuando una vez ya produce la producción, siempre de marido y mujer siempre también se saca, ¿no ve?, hay dos cosas, uno es cuando la producción ha dado, o sea en tiempo de cosecha, eso cuando los dos sacan, el hombre lo rutura y la mujer lo recoge, ahora el otro para empezar el hombre saca surco y la mujer pone semilla.

Es en ese mismo sentido que el espectáculo burlesco de los *Auki Aukis* reúne el humor con el culto a la fertilidad. Mario Blanco, comunario de Puerto Acosta y organizador de un grupo de danza autóctona que participó en una entrada folclórica en La Paz, el 24 de julio del 2010, dice:

El último día ya hacen siempre la kacharpaya [despedida]... como sembrando hacen. Eso también significado tiene: para al año, para que vaya bien. Es que siembran bien para que me vaya bien en el siguiente año, ese es el significado. [...] Puro *Aukis* bailan. Se disfrazan de mujer, los mismos *Auki Aukis* se disfrazan de mujer. [...] Son lisos [malcriados] y se visten de mujer.

Las siembras y cosechas escenificadas de manera jocosa no son simples comedias o retratos de los quehaceres agrícolas, son invocaciones rituales que anticipan y, de esta manera, construyen un próspero futuro, en el sentido de la iconicidad propuesta por Catherine Allen (1997). Esta autora, refiriéndose a los peregrinajes a *Qoyllur Riti*, en el Sur de Perú, establece una relación entre las representaciones a escala y los hechos de la vida cotidiana. Según ella, construir una casa en miniatura y desecharla pasa de ser una mera representación. El “ícono” del objeto deseado no es una copia de un animal o de una casa, sino la anticipación del futuro. Como dice Mario Blanco, la teatralización tiene una función muy concreta: sirve para que le vaya bien a la comunidad, para que haya buena producción. Eso significa que mediante este tipo de “íconos” las personas pueden influir directamente en el futuro, creencia presente en una gran parte de las danzas autóctonas del altiplano boliviano.

Pero ¿por qué no baila una mujer? Las *awichas/awilas*, *rabunas* (en la danza *Palla Palla*) y *taykas* frecuentemente hacen alusiones muy directas a la sexualidad; por ejemplo, fingiendo escenas amorosas bastante audaces (por no decir actos obscenos) con el *achachi* o el *k’usillo* (Buechler, 1980, p. 86; Mendoza, 2000, pp. 188 y ss.). Esto causa mucha risa entre los espectadores, pero de ninguna forma podría ser representado por mujeres biológicas ya que iría en contra de su integridad moral y su respetabilidad (véase también Mendoza, 2000, p. 129). Mario Quispe Chambilla recalca esa característica de las “damas” y alude al carácter violento de los jaloneos y acosos entre el hombre disfrazado y los demás bailarines:

A las damas no podemos hacer a sí mismos, entonces a los hombres hemos tenido que vestir, a los jóvenes, entonces ya nosotros también en caso invitábamos, le abrazamos, le jaloneamos, así, eso era. [...] Ahora mismo hay unos dos que se han disfrazado

para alegrar también. [...] No gay digamos, no existe eso. Nosotros sabemos y es danzable así como para comparar de fuerza, la *rabu-na uta*, te quiere hacer la vuelta, nosotros también, no nos dejamos, entonces jaloneamos.

Gregorio Quino, comunario de la provincia Ingavi, confirma y subraya el elemento cómico:

El Mokolulu tiene diferentes figuras también igual. Porque ya tiene *Achachi* como es el viejito, su pareja también se disfraza el varón, porque una mujer no puede casi no, por, por respeto, así. Porque este baile es tipo cómico. [...] Y los *k'usillos* ¿qué hacen? Por eso les dicen *k'usillos*, lisu ¿no? Y a la “viejita” se lo llevan, ese es más cómico. Entonces eso es disfrazado el varón porque la mujer no puede. Molestan. Lo abrazan los *k'usillos*, el “viejito” ¿no? agarran a la “viejita” también.

Muchos entrevistados se refieren a los jóvenes disfrazados de mujer como “lisos”; este término alude a la malcriadez o picardía de connotación erótica-sensual, que es reservada para los hombres. Una mujer biológica no podría tener el acceso lúdico-agresivo a la sexualidad demostrado por los hombres disfrazados de mujer. Entonces, lo cómico-transgresor también surge de la distorsión del papel de género establecido para la mujer (véase Butler, 1991, p. 204). La *tayka* (“madre”) y las *awichas* de los *Auki Aukis*, *Chunchus*, *Jach'a Sikus* y otras danzas más deleitan al público tironeando a su pareja masculina hasta que se caiga, pateándola y sentándose sobre ella, demostrando una actitud que no encaja con el comportamiento previsto para una mujer. Freddy Calla Montoya, músico oriundo de Yungas y director de un grupo de música y danza autóctona, proporciona un interesante ejemplo en el que el transformismo es un castigo para quienes cometieron alguna infracción hacia su comunidad y tienen que aguantarse “acosos sexuales” que los dejan en ridículo:

El *Loco Palla Palla* es un castigo. Por ejemplo, a los jóvenes de una comunidad que de borracho pegan a sus mujeres, faltan respeto a sus padres, han maltratado a sus hijas o a la autoridad de la comunidad o es un flojo que no trabaja o ha engañado o no ha cumplido sus deberes como autoridad, entonces a ellos, ya están

nominados, entonces ya esos, son unos diez. A uno de ellos lo vuelven mujer. A otros los vuelven en caballo. Dos en caballo. Y los demás son demonios. [...] Y la mujer trata de cuidarse de los diablillos. Los diablillos se hacen una ropa de color blanco, [...] y lo más gracioso es que tienen su órgano sexual de unos 40 centímetros de largo, lleno de espinos, alambres etc., y la danza va al ritmo y eso van persiguiendo a esa mujer.

En el Perú las representaciones dancísticas de hombres disfrazados de mujeres contienen elementos muy similares a las que pude observar en Bolivia. Penelope Harvey, refiriéndose al transformismo de los *Qollas*, muy acertadamente observa una combinación entre lo masculino y lo femenino que distingue esa práctica de una simple representación de “lo femenino” (1994, pp. 59-60). En el mismo sentido, en los Waka Wakas de Ayata, los “maricas”, niños y adolescentes vestidos de mujer, molestan al público. Como afirmara Aníbal Burgoa Barrientos, director del colegio de Ayata (provincia de Muñecas): “hacen sus payasadas pues, o sea, hacen las veces de una chica coqueta, digamos, le molestan; algunos se ponen, por ejemplo, un ovillo y muestran sus tetas, ¿no?, ay, eso, agarran un gancho y lo ponen al ovillo”.

En cambio, los *Wititis* más bien parecen representar los roles de género vigentes de dominación (sexual) masculina, otra vez incluyendo acciones abiertamente sexuales que no podrían ser escenificadas por las comunarias. Sería una ofensa grave si un hombre levantara la pollera de una mujer en público, pero cuando el *Wititi* le hace eso a su “señorita”, un hombre ataviado con entre 15 y 20 polleras, a quien también abraza, alza y acaricia con sus piernas, más bien es una escenificación jocosa que no solo afirma los papeles de género vigentes sino que también conecta la sexualidad humana con la fertilidad y el florecimiento de la naturaleza. El *Wititi* es quien pide la lluvia, imprescindible para el crecimiento de los sembradíos, y las múltiples polleras de su compañera de baile hacen referencia al florecimiento abundante.

Parece notable que el transformismo ritual andino se dé sobre todo en la estación seca, durante las jornadas preparativas e iniciales de la siembra o luego de cosechar, ya anticipando un nuevo ciclo agrícola. De esta manera, el transformismo rural andino reúne a la sexualidad (un elemento inherente a la danza) con el humor, y se expresa en una

ritualidad netamente dirigida a la fertilidad y al crecimiento. Como respondió un bailarín de *Auki Siku*, en un festival autóctono en Kimsa Chata/Tiwanaku (el 3 de octubre del 2009), a la pregunta de cuál era el sentido de bailar vestido de mujer: “eso es para que esté bien la chacra”.

La metáfora de la reproducción se refleja también en el hecho de que muchas *awichas* bailan cargando una muñeca como si fuera un bebé, lo que podría interpretarse como fruto de su unión con el *achachi*. Sin embargo, existe un simbolismo más profundo: el hecho de cargar una muñeca, antiguamente una “pasta” de yeso, barro o porcelana, surge de la tradición de cargar “pastas” y *t’ant’a wawas* (muñecas de pan que representan a los difuntos) en la fiesta de Todos Santos. En este evento se invita y se festeja a las almas de los muertos para que ayuden a que haya buena producción agrícola (i. e., Stobart, 1996, p. 475; Romero, 1997, 2001a, 2001b; Baumann, 1991, p. 4). Buechler menciona que en la región del lago Titikaka los adolescentes bailaban disfrazados de ancianos y ancianas, colocándose ropa de mujeres ya difuntas (1980, p. 86). Parece que esta jocosa representación de baile hace que el juego lúdico con la sexualidad y la invocación de la fertilidad se confundan con el culto a los muertos, a lo ancestral-sobrenatural, representados por *awicha/awila* y *achachi*. En Tupiza (Sud Chichas, Potosí) existe un ritual parecido que tiene la misma finalidad: en el “baile del *phujllay* [juego]” un hombre se disfraza de mujer para bailar con otro hombre ejecutando “coplas picarescas alrededor del mojón” (Martínez Fernández, 2010, p. 273). Por lo tanto, creo que cuando la *awicha* y el *achachi* participan en escenificaciones jocosas de la siembra y cuando realizan ofrendas para los seres del panteón espiritual andino, simplemente representan el ciclo reproductivo de la naturaleza: la Madre Tierra (Pachamama) y los cerros (Achachilas) influyen en las condiciones climáticas y, por ende, en el porvenir de los sembradíos.

Entonces, la *awicha* podría considerarse como una metáfora de la reproducción eterna, de la conexión entre los ancestros, la muerte y la nueva vida. Según Baumann (1994, p. 283), la *awicha* y el *achachi* serían las emanaciones ancestrales del dualismo simbólico omnipresente en todas las manifestaciones de la vida. En la disertación de Reny Gomes Maldonado, la *Awicha* figura como “espíritu ancestral femenino que se encarna en el fuego” (2010, p. 117). Jan van Kessel asevera que las *awichas* son “cerros hembras” (2002, p. 226) y equipara a la *Phajsi*

awicha con la luna (Ibíd., p. 58). Ina Rösing, refiriéndose a los ritos practicados para la chacra en Amarete, asocia a la *awicha/awila* con una ofrenda “para los seres del pasado antiguo y del Mundo Oscuro” (2003, pp. 250-257). Luego de presenciar un festival en Sampaya, el 15 de agosto de 1995, David Mendoza Salazar anotó en su diario de campo:

La *tayka*: este es un personaje que representa a la *awicha*. En este caso este personaje lleva una máscara festiva. La *tayka* es un hombre vestido de mujer. Esta *tayka* (mujer) tal vez representa a una deidad femenina que habita entre los aymarás.

A pesar de esa connotación espiritual, la *awicha/awila* no emana seriedad. Y sin embargo, parece que su comicidad reafirma su valor ritual-religioso (véase también Martínez Soto-Aguilar, 2009, p. 275). Es un personaje tosco, rudo y ágil que derrocha alegría. La alegría es otro elemento que lo conecta con la fertilidad y lo sagrado.

La alegría

La *awila* y los otros personajes femeninos representados por hombres tienen un carácter burlesco y hacen reír a la gente¹⁸. Rubén Mamani, comunario de Ayata, provincia de Muñecas, comentó en la fiesta del pueblo, en junio del 2010, lo siguiente: “[...] estamos bromeando, [...] es un juego, bromeamos a que la gente esté alegre, entonces las maricas nos cuidan a los viracochas, en vez de que participe ella, bailamos nosotros, nos vestimos de mujer”. Richard Pari, comunario de Santiago de Huata (provincia de Omasuyos), explicaba: “[...] más alegría, los jóvenes quieren vestirse de mujer, más alegría, con pollera se visten, a los jóvenes les molesta, así”.

En los bailes que se ejecutan en el contexto de la producción agrícola siempre se habla de tener que “alegrar” a la Pachamama, al Santo Patrón, a las *ispallas* (espíritus de las papas) y a las plantas para que haya buena producción. “Alegrar” es un concepto que se expresa en las fiestas de *anata* (“juego” en aymara) y *pujllay* (“juego” en quechua), en

18 La *awila* existe también en una danza folclórica urbana, la *Kullawada*, en la que antiguamente desempeñaba un papel cómico. Con el “ascenso social” y la transformación estilística de las danzas folclóricas bolivianas en los últimos 20 años, el personaje urbano perdió gran parte de su comicidad al adquirir un aire mucho más serio y elegante.

rituales como el *q'urawt'asiña* (honrear) y en el transformismo ritual pero jocoso practicado en las danzas andinas. Como describe Bastien en su análisis de la fiesta de Todos Santos en Kaata, en la cosmovisión andina humor y seriedad o, incluso, tristeza no se excluyen, sino que pueden formar parte de un mismo ritual (1985, pp. 183 y ss.). Incluso parece como si la alegría formara parte de la reciprocidad entre la gente que habita “este” mundo (*aka pacha*) y los seres supremos que viven en el “mundo de arriba” (*alax pacha*) y de “abajo” o “adentro” (*manqha pacha*). Hay que alegrar a las almas de los difuntos “para que se vayan contentos, bailando” y para que intercedan en favor de la comunidad. Además, en las fiestas hay que derrochar alegría para que los santos, las vírgenes y las deidades ancestrales estén satisfechos con “su” día. Entonces, la risa generada por los hombres que bailan vestidos de mujer tiene un componente definitivamente ritual e influye en el bienestar de la comunidad. Todo esto parece confirmar las observaciones de Gabriel Martínez Soto-Aguilar, quien, al hablar del contexto aymara de Isluga (Chile) y Charazani (Bolivia, provincia Bautista Saavedra), postula una “sacralidad que se vale del humor para realizarse, una sacralidad establecida también en lo gracioso con plena propiedad y libertad” (2009, pp. 275 y ss.). Al ejercer esa comicidad, los transformistas rurales son portadores de lo sagrado. Pero ¿quiénes son estos hombres? y ¿cómo se los ve su entorno social?

Hombres disfrazados y *q'iwas*

En el contexto rural los transformistas generalmente no son homosexuales, como afirman mis entrevistados GLBT y heterosexuales. Anita, una *awila* transformista, lo explicó así en una entrevista de julio del 2010:

[—¿Son gays?] —No, no. Hombres se visten. Para que haiga... ahí siembran papa ¿no ve? Siembran papa y con todo es así hechos, entonces con esos... siempre la mujer le pone la papa ¿no ve? o sea... así a hombres saben vestirla pues, de pollera le hacen poner. Por ejemplo bailando, así, sembrando papa, sé ver eso.

Jesús Cussi, comunario de la provincia Aroma y antiguo bailarín de Chaxis, contó, en septiembre del 2009, que en su juventud fue obligado a bailar de mujer: “[...] me obligaron. [...] Cuando yo era joven,

tendría pues unos 22 años, pero mi tía pasaron ese *p'iqi* [cabeza], le dicen entonces no sé cómo haya aceptado”. Esa obligación surge de la necesidad ritual. Lauro Rodríguez, director del Ballet Folclórico Chelita Urquidi, explicó que en Chuqila también ha visto hombres bailando de mujer: “[...] bailan, eso es un... para hacer ritual. Eso hacen dando a la Pachamama o a las, las montañas, dependiendo” (6 de julio del 2010).

El testimonio de Luis Zárate, joven integrante de un centro cultural, con antepasados de Italaque (provincia Camacho), conecta la alegría (ritual) con el tabú de la homosexualidad. Para Zárate está bien disfrazarse de mujer y “hacer reír a la gente” cuando uno es joven y cuando se puede esconder su identidad detrás de una máscara o se está cubierto por la oscuridad, pero definitivamente no está bien ser asociado con el ámbito GLBT (7 de julio del 2010):

En la mayoría de las danzas en las que vas a ver [...] varones vestidos de mujeres, vas a ver el rostro cubierto, o si no son danzas [...] que se expresan de noche donde no pueden ser reconocidos. Más que todo los que participan en esas danzas los jóvenes, en este caso vestidos de señoritas o de cholitas o de mujeres, son jóvenes, en la picardía, por hacer reír, porque dentro de un grupo [...] en el rato de quién lo va a hacer, a veces lo hacen al sorteo y dicen: “ya ni modo, voy a bailar igual”. Se ponen a bailar, ¿no? Generalmente lo hacen los jóvenes, jóvenes son los que se presentan así de esa manera. Los varones mayores en la cultura aymara, en la quechua, [...] no tratan de vestirse de mujeres. No lo hacen, no lo hacen y no lo van a hacer, es muy fuerte ese tabú. [...] Los jóvenes a partir de dieciocho años pa’ abajo, ellos sí lo van a hacer por fregar, por hacer reír, por divertirse. Es así, y te vas a fijar en la contextura física de esos, de esos señores sí, se parecen a mujer, pero cuando la danza [...] tiene que expresar algo en concreto, el ejemplo de esa rama del *Waka Waka*, todos somos danzarines vestidos de mujer, ¿no ve?, Pero con el rostro cubierto. [...] Cuando hay una generalidad en la danza, cuando hay una generalidad en la expresión, se visten todos, mayores o menores.

Aparte del tabú de la homosexualidad y del miedo de ser considerado gay, podría haber otro motivo por el cual los disfrazados suelen ser jóvenes: según la cosmovisión aymara, una persona recién se vuelve

“persona” al casarse. La palabra misma, *jaqichaña*¹⁹ ‘casarse’, significa eso: volverse persona. Los jóvenes que se transforman para bailar de *awicha/awila* aún no están casados, aún no han alcanzado el estado de “persona” en el *taki* (camino de la vida) y posiblemente eso les de una mayor ambigüedad genérica. Tal vez es por eso que en los *Waka Waka* de Ayata solo vi niños bailando de “maricas”.

Dada su aparente conexión con la fertilidad y procreación, el transformismo ritual-jocoso andino tal vez también podría asociarse con el *q'iwa*, un ser que reúne lo masculino y lo femenino en una sola persona. Como explica Ángel Lucana, comunario de Santiago de Huata, (provincia de Omasuyos): “el *q'iwa* es dos cosas, digamos dos cosas, tiene dos cosas —dos sexos— ese es el *q'iwa*” (4 de diciembre del 2010).

Cuando el término de *q'iwa* (o también *q'iswa*) es aplicado a las personas, parece ser muy difícil de traducir porque no cabe en la norma de la heterosexualidad obligatoria. Puede o no denominar a un gay. Siguiendo a Clemente Mamani Laruta (Ledezma, 2005, p. 301), el *q'iswa* sería un “varón que se siente mujer”, mientras que el *q'iwa* sería aquel “que no está conforme con nada”. También se escucha que el *q'iwa* es avaro, que no quiere gastar y que regatea, maneras de proceder culturalmente codificadas como femeninas. Según Edwin Cochi Ramos, transformista, “*Q'iswa* pueden también decir a una persona que no es, pero que es heterosexual, que es un poquito afeminada, que tiene mucha delicadeza” (26 de abril del 2010). El *q'iwa* es un ser transfronterizo que se mueve en el espacio liminal entre lo femenino y lo masculino. Las investigaciones de Henry Stobart (2010, pp. 34-35) confirman que no se trata de un concepto “opuesto” a la idea de lo “macho”, sino que:

[...] más bien connota el grado de género y de la sexualidad.

[...] se usa de una manera menos específica para referirse a una variedad de aspectos de mediación entre los géneros. Un hombre con una voz aguda es *q'iwa*, así como la mujer que habla en un timbre bajo o actúa como un hombre. Igualmente, el término se usa para referirse a hombres que visten prendas femeninas para ciertos rituales. Más específicamente, en varias ocasiones me contaron que

19 *Jaqi* (aymara) = persona, hombre. La terminación *-chaña* significa: hacer que pase algo (i. e., *junt'u* = caliente, *junt'uchaña* = calentar).

q'iwa es *khuskan qhari*, *khuskan warmi* o ‘medio hombre, medio mujer’. De esa manera, *q'iwa* representa la conjunción entre macho y hembra, donde los sexos opuestos se mezclan en partes iguales.

En ese sentido y poniéndolo de manera provocadora, el *q'iwa* hasta podría parecer una especie de transgénero²⁰ o *drag queen*²¹ andino que se niega a encajar con las categorías binarias. Hay estudios sobre el altiplano que distinguen hasta un total de diez géneros emergentes de la combinación entre la distinción biológica y los diferentes géneros simbólicos²². Sin embargo, en el ámbito urbano, la palabra *q'iwa* o *q'iwsa* suele entenderse como “maricón” (Stobart, 2010, p. 35; Ledezma, 2005, p. 300), traducción que carece de las complejas acepciones del término quechua y aymara. Esto tal vez explique por qué no pude recoger muchos testimonios con respecto al *q'iwa* realizando entrevistas en castellano; además, parece que mis entrevistados siempre pensaban que la pregunta por la representación del *q'iwa* se refería a la orientación sexual del bailarín y no al simbolismo del personaje. Solamente

20 Una persona transgénero puede ser un hombre o una mujer biológica que no recibe ningún tratamiento médico (hormonal y/o cirujano) para desarrollar características físicas del otro sexo (p. e., cambiar el tono de voz, crecer pechos, no tener barba), pero que siente que la identidad genérica asignada a su cuerpo no es la correcta (véase Cabral y Leimgruber, 2004, p. 72). Otra definición más general enfatiza el cuestionamiento y la transgresión del género asignado a causa de características anatómicas, por lo que el término *transgénero* englobaría también a los transformistas, travestis, *drag queens* y *drag kings* (véanse García, 2009, p. 122; Nixon, 2009, p. 6).

21 En cuanto a los *drag queens*, cabe distinguir entre las definiciones internacionales y el contexto estudiado. En el contexto académico euro-americano suele hablarse de las *drag queens* en tres sentidos: 1) como cualquier tipo de personificación glamurosa, exagerada, de una “diva” efectuada por gays (Berkowitz y Belgrave, 2010, p. 159); 2) de “individuos con un pene reconocido que no tienen ningún deseo de extirparlo y reemplazarlo con genitales femeninos (como los transexuales), que actúan como mujeres delante de un público que sabe que ellos se autoidentifican como hombres, sin importar cuán convincentemente femenino ‘real’ puedan parecer”, o, simplemente, 3) de un hombre vestido de mujer, sea de forma permanente o temporal (McNeal, 1999, p. 354). Tanto Rupp y Taylor (Taylor y Rupp, 2004, p. 121; Rupp et ál., 2010, p. 281) como Nixon (2009, pp. 4 y ss.) critican estas definiciones por su exclusión de otras identidades de género, advirtiendo que existen también *drag queens* transgénero, transexuales e incluso heterosexuales. Esta objeción viene al caso boliviano, en donde conocí a Paris Galán, una *drag queen* folclórica boliviana, muy famosa, que se define como transgénero: “ni hombre ni mujer” (5 de marzo del 2011).

22 Para una discusión extensa, véase Rösing (2008).

Gregorio Quino relacionó el personaje disfrazado con la homosexualidad, pero tampoco utilizó la palabra *q'iwa*, sino habló de gay, maricón y *qhinchha*. *Qhinchha* significa *adúltero, lascivo*, pero también *mal agüero* (Layme, 2004, p. 154), y más bien parece referirse al carácter obsceno-jocoso y a la mala suerte en el sentido de los adulterios cometidos, un significado ambiguo más asociado con las *awilas* folclóricas que describo más adelante.

Ahora, ¿por qué sería importante representar el principio *q'iwa* en la danza? Al analizar la música del norte de Potosí, Henry Stobart (2010, p. 30) aporta un interesante argumento que encaja muy bien con la función de las danzas autóctonas. El término *q'iwa* no solo puede aplicarse a personas, sino también puede denominar cosas asimétricas y sonidos de llanto y lloriqueo (Ibíd., pp. 29 y 35) que están “en el medio”, en una especie de zona “gris” no muy bien definida. Esa “*in-between-ness*” caracteriza a muchas personas transgénero (véase Ekins y King, 2005, p. 388), que se resisten a encajar con los estereotipos bipolares de la heterosexualidad dominante. Los entrevistados de Stobart relacionaron el *q'iwa* con el estar sin par o solitario, y establecieron una conexión con los difuntos (2010, p. 30):

A veces, al explicar este término, las personas lo relacionaban a la tristeza de la soledad o de la muerte. [...] El llanto, la tristeza y la soledad permean [compenetran] este aspecto *q'iwa*, reflejando el viaje solitario y turbulento entre los mundos de los vivos y de los ancestros.

Como mencioné antes, el mundo de los muertos desempeña un papel vital para la producción agrícola. Stobart (p. 36) resume:

Como el llanto, el sonido delgado y continuo del *q'iwa* se asocia con los márgenes de la vida y la muerte, como el llanto de los recién nacidos y el de las mujeres lamentando a los muertos. Ambos, los recién nacidos y los moribundos son, como *q'iwa*, débiles e improductivos a la sociedad pero se vinculan con la regeneración. [...] Parece que estos seres marginales y el sonido *q'iwa* representan la conjunción fértil o el engendramiento entre lo femenino y lo masculino, lo vivo y lo muerto, el viento seco y las aguas tranquilas, etc., trayendo lluvias y vida al mundo de los vivos.

El *q'iwa* mismo es un personaje que no tiene hijos, que “no da frutos”²³. Según Richard Pari, comunario de Santiago de Huata (provincia de Omasuyos), “no reproduce ni tampoco tiene hijos ese *q'iswa*” (4 de diciembre del 2010). Pero la *awicha* (y también la *awila* de la *Kullawada* folclórica urbana), al cargar una muñeca (supuestamente un bebé recién nacido), se conecta con esa transición entre vida y muerte, con la fertilidad y procreación simbolizada por el bebé.

En la mayoría de los casos, el término *q'iwa* no podría aplicarse a la orientación sexual del bailarín disfrazado de mujer. Sin embargo, el personaje que representa podría simbolizar ese elemento *q'iwa*, ese “mediador” entre conceptos como macho/hembra y vivos/difuntos, categorías íntimamente ligadas a la sexualidad y la fertilidad. Lo que parece sustentar esta hipótesis es el hecho de que la *awicha*, a pesar de su transformación en “mujer”, sigue siendo un personaje ambiguo cuya demostración de sexualidad agresiva y aspecto no encajan con los papeles de género prevalecientes en el entorno social de estas figuras dancísticas.

Resumiendo lo dicho, se podría postular que la *awicha* es una especie de *illa* de fertilidad, dando por sentado que el transformismo jocoso, tal como se lo practica en el altiplano boliviano, está íntimamente ligado con la sexualidad, la fertilidad y la procreación. Por otro lado, yendo a un contexto indoamericano geográficamente muy alejado, se encuentran paralelos interesantes: los *nadle* (travestis e intersexuales navajo) estaban relacionados con la creación de su pueblo y eran considerados como guardianes de las riquezas (naturales), o como personas que traían riqueza y suerte, por lo que recibían un trato preferencial en la sociedad (Hill, 1935, pp. 273 y ss.). Según los informantes de Hill, los *nadle* reunían lo femenino y lo masculino, característica en la que se parecían bastante a los *q'iwa* andinos. Según un navajo entrevistado por Hill, “[...] saben todo. Pueden hacer la labor tanto de un hombre que de una mujer” (1935, p. 274). Los *nadle* eran especialistas en rituales curativos y, a pesar de tener la posibilidad de alternar entre las identidades genéricas de hombre y mujer, en los eventos solían bailar vestidos de mujer. Otra fuente de inicios del siglo xx describe transformistas “burlescos” entre los zuni (indígenas pueblo), quienes aparentemente

23 Véase Ledezma (2005, p. 300).

bailaban al estilo de la *awicha/awila* andina (Parsons, 1939, pp. 338-340), práctica que parece confirmar la estrecha relación entre humor, sexualidad/fertilidad y ritual en los pueblos indígenas de América.

Pero existen también representaciones dancísticas humorísticas altamente sexuadas que no se basan en el enamoramiento de las parejas ni en el transformismo ritual: Ulfe (2001, pp. 405 y ss.) trae el ejemplo de un “obispo” que en la sierra peruana camina mostrando revistas pornográficas y haciendo preguntas de doble sentido a los que se quieren “confesar”; también están las teatralizaciones “meramente” burlescas en algunas de las danzas autóctonas bolivianas, como los *Auki Aukis* cuando bailan sin “mujeres”, que simplemente producen carcajadas en el público y que forman parte de la algarabía carnavalesca. La comicidad frecuentemente consiste en empujarse, hacerse caer por sí mismos, mover el trasero de un lado al otro de forma grotesca siguiendo el ritmo de la música e imitar el andar de un “viejo” jorobado. *Auki Auki* frecuentemente es traducido como *danza de los abuelos* o *danza de los viejos*, lo cual poco reconoce el sentido jocoso y espiritual que puede tener este baile; por ejemplo, en la región de Puerto Acosta, los danzarines en realidad personifican a los cerros y a los respectivos espíritus tutelares de los ancestros (Sigl et ál., 2009).

Antes de cerrar, voy a referirme a la forma en que el transformismo ritual rural se trasladó a las ciudades. Restringiré mis comentarios al personaje que mejor ilustra la transición entre el transformismo autóctono y folclórico: la *awila* de la *Kullawada*.

Un personaje jocoso e indecente: la *awila* folclórica

Hacia principios del siglo xx, la *awila* rural autóctona se urbanizó, transformándose en tres personajes “femeninos” encarnados por hombres: la *China Supay* de la *Diablada*, la *China morena* de la *Morenada* y la *awila* de la *Kullawada*. De ahí la *awila* folclórica se convirtió en un personaje central de la *Kullawada*, la “danza de los antiguos hilanderos”, hoy en día plenamente identificada con el ámbito “mestizo-urbano”²⁴. A pesar de que su atuendo es más lujoso y ostentoso, la *awila*

24 El término *mestizo* es muy complejo y no puede ser discutido de forma exhaustiva aquí. Originalmente, la palabra *mestiza/o* denominaba a los hijos que tenían los conquistadores españoles con las mujeres indígenas latinoamericanas. Actualmente es un concepto más general, intrínsecamente referido a la mezcla y a la interrelación

folclórica mantuvo mucho del comportamiento y de la función de su homólogo autóctono. Al igual que en el campo, el bailarín que personifica a la *awila* no necesariamente es un homosexual. En décadas pasadas, muchas veces era un hombre heterosexual que simplemente quería aprovechar la oportunidad de “molestar” a la gente y “hacer bromas” (Julio Mendoza Mollericona, comunicación personal, febrero del 2011). Cuando se baila *Kullawada* en las fiestas rurales, hay aún más énfasis en el carácter licencioso del personaje. La *awila* de la *Kullawada* urbana conserva la muñeca, tiene un estilo muy ágil, representa a la “gran madre”, “coquetea” con los hombres y hace reír a la gente.

El concepto ritual del *q'iwa*, del que “es ambas cosas”, parece haber facilitado la incursión de bailarines GLBT. La presencia de gays transformistas y travestis es más tolerada cuando bailan de *awila*. Esto abre un espacio que interpela al binarismo normativo. Hace posible “estar-en-el-medio”, “no ser ninguno de los dos”. Jovana, transformista paceño que hace las veces de *awila*, cuenta: “yo me he disfrazado de mujer, mirame mi cara, tengo cuerpo de mujer, pero no soy caderón, o sea no soy ni hombre, no soy, ni mujer” (11 de diciembre del 2010).

La *awila* folclórica, al igual que la *awila* autóctona vendría a ser un transgénero, un ser opuesto a las dicotomías socialmente impuestas. Sin embargo, no es un personaje considerado revolucionario ni transgresor, es más bien un mediador entre dos polos, hombre y mujer. Hombre y mujer no son entidades opuestas, sino partes de una díada funcional y espiritual que se desafía, pero que, a través de ese desafío, se une y se complementa (véanse Van den Berg, 1989, p. 63; Platt, 1996; Harris, 1994).

e influencia mutua entre personas étnicamente diferentes cuyo contacto produce manifestaciones culturales que amalgaman esas diferencias para crear algo nuevo, enteramente “mestizo”. *Mestizo* o *mestizaje* también aparece como concepto homogenizador en el contexto de la construcción del Estado-Nación y de la construcción de identidades nacionales (véanse Hale, 1996; Gould, 1996). En el altiplano boliviano, la palabra mestizo es de uso diario y sirve para demarcar las diferencias entre personas y costumbres asociadas con “la ciudad” (“lo civilizado”, “refinado”) y “el campo” (“lo indígena”, “salvaje” e “incivilizado”). En lo referente a las danzas, el adjetivo *criollo* es utilizado como sinónimo de “mestizo-urbano”. De todos modos, hay que tomar en cuenta que no se trata de ámbitos separados: las danzas hoy consideradas “citadinas” tienen orígenes rurales y, debido a la migración laboral y al constante intercambio cultural entre “ciudad” y “campo”, estas mismas danzas “mestizo-urbanas” en la actualidad son ampliamente difundidas en el área rural. Por lo tanto, cuando me refiero a estas danzas me refiero a la estética, indumentaria y carga ideológica de estas danzas, y no a su actual difusión regional.

La *awila* está asociada con la “picardía”, la sexualidad y, por lo tanto, con la fertilidad, el elemento clave en las danzas rurales. Algunos entrevistados relacionaron la *awila* con la suerte (un término más abstracto para referirse a la “buena producción”), el progreso y la procreación. Por lo tanto, no sorprende que el personaje sea considerado importante. La *awila* es tratada con mucho respeto por los organizadores del conjunto de baile. En algunos casos incluso contratan a las *awilas*, les compran ropa y les invitan abundante cerveza y otras bebidas alcohólicas. No es de sorprender que aparezca justamente en la *Kullawada*, una danza de enamoramiento juvenil urbana, apropiada por el “cholaraje”²⁵ y fuertemente anclada en la cosmovisión aymara.

CONCLUSIONES

Hablando de las danzas autóctonas y folclóricas del altiplano boliviano, queda claro que el humor y las alusiones a la sexualidad, fertilidad y procreación (tanto en el ciclo agrícola como en el ser humano) no solo son elementos centrales de estas representaciones, sino que también están inextricablemente ligados a la espiritualidad y la cosmovisión andina. Tanto el humor como la sexualidad forman parte de lo sagrado y se incluyen mutuamente: el erotismo andino incluye componentes lúdico-jocosos, y las bufonescas teatralizaciones que evocan un buen año agrícola aluden abiertamente a la sexualidad y a la reproducción. Especialmente en el marco de las jocosas escenificaciones de la siembra y del transformismo ritual andino, pero también en el divertido coqueteo de los jóvenes, el humor resulta ser un agente transformador: la alegría causada a través de esas *performances*²⁶ se trasplanta a la tierra, alegra a la Pachamama y a los espíritus de los

25 El “cholaraje” (“cholos” y “cholas”) es un estrato social urbanizado que no niega su ascendencia rural, que sigue manteniendo lazos familiares y comerciales con las zonas rurales, sigue practicando algunas costumbres rurales y se rige por una compleja mezcla entre catolicismo andino y cosmovisión aymara. Sobre todo en las mujeres llama la atención el uso de polleras (faldas muy voluminosas con muchos volados y entre cuatro y seis enaguas), mantas con flecadura larga, dos trenzas y pequeños sombreros al estilo del bombín.

26 En general, *performance* se refiere a una amplia gama de actividades que se caracterizan por la interacción entre los actores y el público, por la relación que se establece entre ambos, por tener una finalidad y por tener un efecto transformativo sobre su entorno (véanse Goffman, 2004, p. 61; Carlson, 2004, p. 71; Schechner, 2002, p. 24; Schieffelin, 1985, p. 710).

productos, con el resultado de que la próxima cosecha y el año agrícola venidero serán buenos. Como consecuencia, al menos en el contexto de las danzas autóctonas y folclóricas del altiplano boliviano, el “humor andino” estaría caracterizado por un fuerte elemento sensual/sexual y espiritual que se plasma tanto en “desafíos” y “molestias” verbales y corporales lascivas, como en el hecho de disfrazar a un hombre de mujer para que finja actos obscenos que causan mucha risa entre protagonistas y espectadores.

No quiero caer en el romanticismo que atribuye “resistencia” y “subversión encubierta” contra el poder colonizador a todas las manifestaciones culturales autóctonas (para una visión crítica, véase también Meier, 2008), pero sí me parece notable que esas danzas, aún tras siglos de catequización forzosa, no hayan adoptado la seriedad y castidad que la Iglesia católica intenta vincular con lo sagrado. El humor resulta ser un elemento de suma importancia en la cosmovisión andina, un tema frecuentemente obviado, pero que merece ser estudiado.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Albó, X. (2002). *Pueblos indios en la política*. La Paz: Plural/CIPCA.
- Allen, C. J. (1997). When Pebbles Move Mountains: Iconicity and Symbolism in Quechua Ritual. En R. Howard-Malverde (Ed.), *Creating Context in Andean Cultures* (pp. 73-84). Oxford: Oxford University Press.
- Bastien, J. W. ([1978] 1985). *Mountain of the Condor: Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*. Illinois: Waveland Press.
- Baumann, M. (1991). *Música autóctona del norte de Potosí: Schallplattenbeihft; Centro Pedagógico y Cultural de Portales*. Cochabamba: Fundación Simón I. Patiño y Pro Bolivia.
- Baumann, M. (1994). Das ira-arka-Prinzip im symbolischen Dualismus andinen Denkens. En M. Baumann (Ed.), *Kosmos der Anden. Weltbild und Symbolik indianischer Tradition in Südamerika. Internationales Institut für Traditionelle Musik* (pp. 274-316). München: Diederichs.
- Berkowitz, D. y Belgrave, L. (2010). “She Works Hard for the Money”: Drag Queens and the Management of Their Contradictory Status of Celebrity and Marginality. *Journal of Contemporary Ethnography*, 39(2), 159-186.
- Brachetti, Á. (2005). *El año en fiestas: la convivencia con los dioses en los Andes del Perú*. Madrid: Ministerio de Cultura/Museo de América.

- Buechler, H. C. (1980). *The Masked Media: Aymara Fiestas and Social Interaction in the Bolivian Highlands*. The Hague: Mouton Publishers.
- Butler, J. (1991). *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Cabral, M. y Leimgruber, J. (2004). Un glosario en construcción. *SeriAs para el Debate*, 3, 69-73.
- Carlson, M. (1996). *Performance: A Critical Introduction*. London: Routledge.
- Carlson, M. (2004). What is performance? En H. Bial (Ed.), *The Performance Studies Reader* (pp. 68-76). New York: Routledge.
- Carter, W. y Mamani, M. (1989). *Irpa Chico: individuo y comunidad en la cultura aymara*. La Paz: Editorial Juventud.
- Cavour, E. (2005). *Diccionario enciclopédico de los instrumentos musicales de Bolivia*. La Paz: Producciones CIMA.
- Centro de Desarrollo de la Mujer Aymara Amuyta (CDIMA) (2003). *9 años recuperando y fortaleciendo la música y danza de nuestro pueblo*. La Paz: CDIMA.
- Clifford, J. (1983). On Ethnographic Authority. *Representations*, 2, 118-146.
- Cuentas, E. (1986). La Diablada: una expresión de coreografía mestiza del altiplano del Collao. *Boletín de Lima*, 8(44), 31-49.
- Cusicanqui, R. (2009). *Corocoro. Cuna del Chuta*. La Paz: s. ed.
- Degele, N. (2008). *Gender/Queer Studies: Eine Einführung*. Paderborn: Wilhelm Fink.
- Díaz Gainza, J. (1977). *Historia musical de Bolivia*. La Paz: Puerta del Sol.
- Ekins, R. y King, D. (2005). Transgendering, Men, and Masculinities. En M. Kimmel, J. Hearn y R. Connel (Eds.), *Handbook of Studies on Men and Masculinities* (pp. 379-394). London: Sage.
- García Becerra, A. (2009). Tacones, siliconas, hormonas y otras críticas al sistema sexo-género: feminismos y experiencias de transexuales y travestis. *Revista Colombiana de Antropología*, 45(1), 119-146.
- Gérard, A. (2010). *Diablos tentadores y pinkillos embriagadores*. La Paz: Plural.
- Gisbert, T. (1999). *El paraíso de los pájaros parlantes: la imagen del otro en la cultura andina*. La Paz: Plural; Universidad Nuestra Señora de La Paz.
- Goffman, E. (2004). Performances: Belief in the Part One is Playing. En H. Bial (Ed.), *The Performance Studies Reader* (pp. 59-63). New York: Routledge.
- Gomez, R. (2010). El mito, el paisaje y el hombre en la literatura ando-boliviana. (Disertación de Maestría en Literatura Comparativa), Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), Natal, Brasil.

- Gould, J. (1996). Gender, Politics, and the Triumph of Mestizaje in Early 20th Century Nicaragua. *Journal of Latin American Anthropology*, 2(1), 4-33.
- Hale, C. R. (1996). Mestizaje, Hybridity, and the Cultural Politics of Difference in Postrevolutionary Central America. *Journal of Latin American Anthropology*, 2(1), 34-61.
- Hammersley, M. y Atkinson, P. ([1983] 2007). *Ethnography: Principles in practice*. New York: Routledge.
- Harris, O. (1994). Condor and Bull: The Ambiguities of Masculinity in Northern Potosí. En P. Harvey y P. Gow (Eds.), *Sex and Violence: Issues in Representation and Experience* (pp. 40-65). London: Routledge.
- Harvey, P. (1994). The Presence and Absence of Speech in the Communication of Gender. En P. Burton, K. Kushari y S. Ardener (Eds.), *Bilingual Women, Anthropological Approaches to Second Language Use* (pp. 44-64). Oxford: Berg Publishers.
- Herskovits, M. (1958). *The Myth of the Negro Past*. Boston: Beacon Press.
- Hill, W. W. (1935). The Status of the Hermaphrodite and Transvestite in Navaho Culture. *American Anthropologist, New Series*, 37(2), 273-279.
- Khana. (1955). Glosario de música y danza indígenas. *Khana III*(III), 91-93.
- Layme, F. (2004). *Diccionario bilingüe aymara castellano*. El Alto: Consejo Educativo Aymara.
- Ledezma, J. K. (2005). *Percepción del aymara sobre la homosexualidad*. Recuperado de www.ifeanet.org/temvar/SIVCULT10.pdf
- Lofland, J. (1971). *Analysing Social Settings*. Belmont: Wadsworth.
- Mader, E. (2007). *Ethnologische Mythenforschung: Theoretische Perspektiven und Beispiele aus Lateinamerika*. Recuperado de <http://www.lateinamerika-studien.at/content/kultur/mythen/mythen-1431.html>
- Martínez, J. (2011). El carnaval paceño, otrora sin parangón. *Khana*, 52, 220-245.
- Martínez, R. (2010). La música y el Tata Pujllay. En A. Gérard (Ed.), *Diablos tentadores y pinkillos embriagadores* (Tomo I, pp.144-177). La Paz: Plural.
- Martínez Fernández, M. (2010). Anatas, erkes y cajas en los Chichas: comparsas de carnaval en Tupiza, Remedios, Palala Baja, Quebrada Seca y Arata (Sud Chichas, Potosí). En A. Gérard (Ed.), *Diablos tentadores y pinkillos embriagadores* (Tomo II, pp. 253-31). La Paz: Plural.
- Martínez Soto-Aguilar, G. ([1974] 2009). Humor y sacralidad en el mundo autóctono andino. *Chungara*, 41(2), 275-286.
- McNeal, K. E. (1999). Behind the Make-Up: Gender Ambivalence and the Double-Bind of Gay Selfhood in Drag Performance. *Ethos*, 27(3), 344-378.

- Meier, M. (2008). *Engel, Teufel, Tanz und Theater: Die Macht der Feste in den peruanischen Anden*. Berlin: Reimer.
- Mendoza, Z. S. (2000). *Shaping Society through Dance: Mestizo Ritual Performance in the Peruvian Andes*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Nixon, K. D. (2009). *Are Drag Queens Sexist? Female Impersonation and the Sociocultural Construction of Normative Femininity (Tesis de Maestría en Artes)*. University of Waterloo, Canada.
- Otero, G. (1951). *Piedra mágica: vida y costumbres de los indios callahuayas de Bolivia*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Paredes Candia, A. (1991). *La danza folklórica en Bolivia*. La Paz: ISLA.
- Paredes Candia, A. (1992). *La chola boliviana*. La Paz: ISLA.
- Paredes, M. R. (1913). *El arte en la altiplanicie*. La Paz: Talleres Tipograficos de J. Mgl. Gamarra.
- Parsons, E. C. (1939). The Last Zuni Transvestite. *American Anthropologist, New Series*, 41(2), 338-340.
- Platt, T. (1996). *Los guerreros de Cristo: cofradías, misa solar y guerra regenerativa en una doctrina macha (siglos XVIII-XX)*. La Paz: Plural.
- Quispe, F. (1996). Calendario anual de fiestas. En *Anales de la Reunión Anual de Etnología* (pp. 143-174). La Paz: Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF).
- Romero, J. (1997). La julajula en la Fiesta de la Cruz: una aproximación etnográfica. En *Anales de la Reunión Anual de Etnología* (pp. 217-222). La Paz: MUSEF.
- Romero, J. (2001a). El Carnaval de Oruro. *Revista Cultural. Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia*, v(14), 1-14.
- Romero, J. (2001b). La diablada en el Carnaval de Oruro: significaciones y resignificaciones. En *Anales de la Reunión Anual de Etnología*. La Paz: Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF).
- Rösing, I. (2003). Extractos de religión, ritual y vida cotidiana en Los Andes: los diez géneros de amarete. *Mundo ANKARI* (Vol. 6, c. 3, § 4.2: Abonar, sacrificar, rezar, pp. 250-257). Recuperado de http://www.unap.cl/iecta/revistas/volvere_11/linguistica.htm
- Rösing, I. (2008). *Religion, Ritual und Alltag in den Anden: Die zehn Geschlechter von Amarete*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- Rossells, B. (2009). *Carnaval paceño y Jisk' Anata: fiesta popular paceña I*. La Paz: Asdi/SAREC.

- Rupp, L., Taylor, V. y Shapiro, E. (2010). Drag Queens and Drag Kings: The Difference Gender Makes. *Sexualities*, 13(3), 275-294.
- Sagárnaga, J. A. (2003). *Diccionario de la cultura nativa en Bolivia*. La Paz: Producciones CIMA.
- Sanabria, H. (1982). *Historia elemental de Bolivia*. La Paz: Editorial Juventud.
- Schechner, R. (2002). *Performance Studies: An Introduction*. London: Routledge.
- Schieffelin, E. (1985). Performance and the Cultural Construction of Reality. *American Ethnologist*, 12(4), 707-724.
- Sigl, E., López, E. y **Ordoñez**, D. (2009). *Cada año bailamos: Sapa maraw thuqt'apxirita; danzas autóctonas del departamento de La Paz*. La Paz: Gobierno Municipal.
- Sigl, E. y Mendoza, D. (2012). *No se baila así no más...* (Tomo 1). La Paz: s. ed.
- Silverman, D. (2006). *Interpreting Qualitative Data: Methods for Analysing Talk, Text and Interaction*. London: SAGE.
- Stobart, H. (1994). Flourishing Horns and Enchanted Tubers: Music and Potatoes in Highland Bolivia. *British Journal of Ethnomusicology*, 3, 35-48.
- Stobart, H. (1996). The Llama's Flute: Musical Misunderstandings in the Andes. *Early Music*, 24(3), 470-482.
- Stobart, H. (2010). Tara y q'iwa: mundos de sonidos y significados. En A. Gérard (Ed.), *Diablos tentadores y pinkillos embriagadores* (Tomo 1, pp. 24-40). La Paz: Plural.
- Strauss, A. y Corbin, J. ([1990] 1996). *Grounded Theory: Grundlagen qualitativer Sozialforschung*. Weinheim, Beltz: Psychologie Verlags Union.
- Surco Toledo, E. (2009). *Huaychu-Santiago de Huaycho-Pto. Acosta: Centenario de la provincia Camacho, tierra de los colorados de Bolivia*. La Paz: Producciones CIMA.
- Taussig, M. T. (1980). *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. North Carolina: University of North Carolina Press.
- Taylor, V. y Rupp, L. J. (2004). Chicks with Dicks, Men in Dresses: What it Means to Be a Drag Queen. En S. Schacht, (Ed.), *The Drag Queen Anthology: The Absolutely Fabulous but Flawlessly Costumary World of Female Impersonators* (pp. 113-134). New York: Haworth Press.
- Ulfe, M. E. (2001). Variedades del carnaval en Los Andes: Ayacucho, Apurímac y Huancavelica. En G. Cánepa (Ed.), *Identidades representadas: performance, experiencia y memoria en Los Andes*. Lima: Pontífica Universidad Católica del Perú.
- Van den Berg, H. (1985). *Diccionario religioso aymara*. Iquitos: CETA-IDEA.

- Van den Berg, H. (1987a). Calendario ritual/litúrgico aymara: muestra de una identidad conservada. En *Anales de la Reunión Anual de Etnología* (pp. 33-44). La Paz: Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF).
- Van den Berg, H. (1987b). Los ritos agrícolas de los aymaras: cuestiones de fondo y constantes. En *Anales de la Reunión Anual de Etnología* (pp. 71-79). La Paz: Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF).
- Van den Berg, H. (1989). *La tierra no da así no más: los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos*. Amsterdam: CEDLA.
- Van den Berg, H. (1992). Ritos antes y después de la cosecha entre los aymaras. En *500 años: S. lugar* (pp. 221-259). Quito: Abya-Yala; Movimiento Laycos para América Latina.
- Van Kessel, J. y Enríquez, P. (2002). *Señas y señaleros de la santa tierra: agronomía andina*. Quito: Abya-Yala.
- Vargas, M. (s.f.). Entre máscaras, chorizos y chauchitas. En *La Razón, Diario Boliviano*, Suplemento Escape, 14-17.
- Zegarra, E. F. (2010). Tinkipaya Phujllay. Provincia Tomás Frías-Municipio de Tinkipaya. Aillus: Sullk'a Inari: Qaymuma-Qullana Inari: Jiruntari. En A. Gérard (Ed.), *Diablos tentadores y pinkillos embriagadores* (Tomo II, 99-178). La Paz: Plural.

CEREMONIAS LÚDICAS MBYÁ GUARANÍ

Mbyá Guaraní Playful Ceremonies

NOELIA ENRIZ *

Universidad de Buenos Aires · Argentina

*nenriz@yahoo.com.ar

Artículo de investigación recibido: 24 de febrero del 2012 · aprobado: 12 de junio del 2012

RESUMEN

La relación entre juego y antropología es, además de longeva, profunda. En este texto nos proponemos recorrer la historia de ese vínculo y revisar la bibliografía relevante. Especialmente abordaremos sus particularidades en el caso de las producciones antropológicas de Argentina. Una vez saldado ese punto, nos concentraremos en el análisis de registros de campo, para dar cuenta de las características que el juego adquiere en el marco religioso mbyá guaraní. Veremos las diferencias que se presentan entre lo cotidiano y las ceremonias excepcionales, y, considerando las danzas y las líricas de las canciones, el papel de las prácticas lúdicas infantiles en ambos casos.

Palabras clave: *ceremonia, danzas, juego, mbyá guaraní, música, religión.*

ABSTRACT

The relationship between play and anthropology is long-lived and profound. The aim of this paper is to explore the history of that relationship and review relevant literature on the subject, specifically addressing its particularities in the case of Argentinean anthropological productions. The article then focuses on the analysis of field records in order to account for the particularities acquired by play within the Mbyá Guaraní religious framework, examining the differences between everyday life and exceptional ceremonies, and the role of children's games, taking into account the dances and song lyrics in both cases.

Keywords: *ceremony, dance, Mbyá Guaraní, music, play, religion.*

INTRODUCCIÓN

En el presente texto abordaremos algunos aspectos de la niñez mbyá a través del registro de experiencias cotidianas en ciertos núcleos de la provincia de Misiones¹. Tomaremos como eje las experiencias lúdicas, especialmente aquellas asociadas con las ceremonias religiosas. Describiremos la centralidad del juego, intentando dar cuenta de la forma en que ciertos aspectos vinculados con la construcción de la identidad de este pueblo se manifiestan en las prácticas infantiles, tanto como las atraviesan.

Las experiencias lúdicas han formado parte de los intereses de la antropología desde sus comienzos. En este trabajo consideramos al juego como un modo de introducirnos en las experiencias formativas de los niños y niñas mbyá y como una vía a través de la cual es posible pensar aspectos y relaciones que atraviesan toda la sociedad.

El juego presenta una gran polisemia y, por tanto, podríamos abordarlo desde muy diversas perspectivas, tanto desde aquellas ligadas al biologicismo, el instinto o lo innato (Bally, 1973), como también desde perspectivas evolutivas difusionistas (Tylor, 1879, 1880, 1882, 1884), o desde aquellas asociadas a la libertad individual (Caillouis, 2000). No obstante, en esta indagación lo consideramos como una experiencia formativa en varios sentidos, ya que aporta en la constitución de grupos, en la circulación de saberes y conocimientos y en la comprensión del contexto (Rockwell, 1996). Al hablar de juego estamos considerando un concepto flexible, próximo al de práctica lúdica, que da cuenta no solo de las reglas que lo constituyen, sino de las transformaciones que posibilita.

En el seguimiento de las prácticas de juego de los niños mbyá hemos registrado la tensión entre tradición y cambio en estas poblaciones. En el marco de este trabajo entendemos por ‘tradicional’ todo aquello que los interlocutores indígenas consideraran como propio del ser mbyá, así como los aspectos registrados de este modo por los autores clásicos de la región: Cadogan (1997), Hanke (1995), Métraux (1948), Müller (1989), Nimuendaju (1954), Schaden (1998) y Susnik (1983). Esta conceptualización presenta gran cantidad de matices y tensiones a la hora de abordar experiencias, pero ha sido un aporte analítico, al

1 En esta investigación denominamos *núcleos* a los grupos de familias de la comunidad mbyá.

permitirnos comprender las conceptualizaciones indígenas relativas a ciertas experiencias (Thompson, 1979).

ETNOGRAFÍA MULTISITUADA

La población guaraní ocupa un vasto territorio, atravesado por las fronteras nacionales de Argentina, Brasil, Bolivia y Paraguay. En la actualidad se evidencian cuatro parcialidades dentro del tronco guaraní: 1) los mbyá, que habitan el sur de Brasil, Paraguay y el noreste de Argentina —Misiones—; 2) los avá chiripa o avá katú eté o ñandeva, en el sur de Brasil, Paraguay, Bolivia, el noroeste y noreste argentino —Salta y Misiones—, en ocasiones mixturados dentro de los núcleos mbyá; 3) los paĩ-taviterá, también denominados *kaiova* o *kaiowa*, que habitan en Brasil y Paraguay y 4) los aché, ubicados solo en Paraguay (Bartolomé, 2006; Mura, 2006; Wilde, 2007).

Según destaca el mapa denominado *Guaraní reta* (Grumberg et ál., 2008), resultado de una investigación impulsada por organizaciones de Argentina, Brasil y Paraguay, los guaraníes sumaban, en el año 2007, más de cien mil (aproximadamente 51,000 en Brasil, 42,000 en Paraguay y 6,500 en Argentina), con altas y sostenidas tasas de crecimiento. Los paĩ son la parcialidad más numerosa, ya que suman más de 43,000 personas. Los mbyá y los avá suman, respectivamente, 27,000 y 26,000 personas. Los aché son, aproximadamente, 1,200.

Las experiencias cotidianas de los niños y niñas mbyá guaraní de la provincia de Misiones, Argentina, fueron registradas durante varios periodos de trabajo de campo, entre los años 2003 y 2009, en tres zonas diferentes. Trabajamos en estas tres regiones, con características disímiles, a las que llamaremos *Yabotí*, *Kuña Piru* y *Centro Oeste* (figura 1), con el objeto de dar cuenta de los diversos elementos que influyen en la organización social y de las formas en que en cada caso se experimentan elementos identitarios². Cada uno de los lugares de trabajo de campo ha aportado elementos que iluminaron la comprensión de los otros. Intentamos abordar la diversidad de situaciones que enfrenta la población mbyá con respecto a la escuela visitando un núcleo sin acceso al sistema escolar, otro con escuela pública de simple turno y otro

2 Si bien las referencias se centran en estas tres localidades, a lo largo del trabajo de campo se visitaron muchas más.

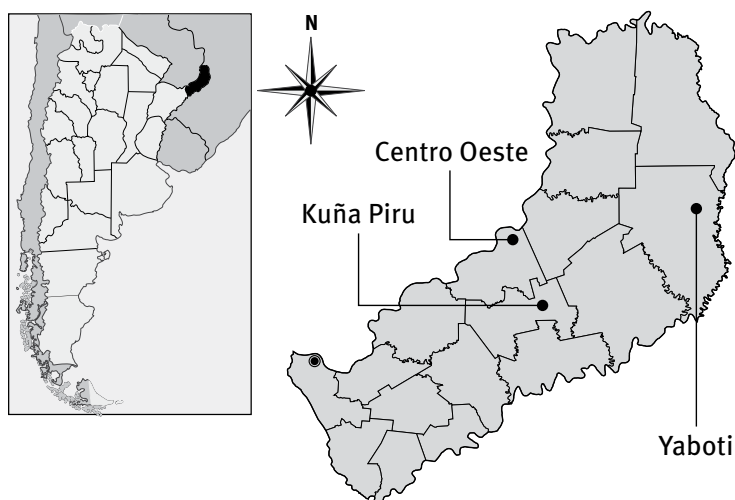


Figura 1

Mapa de la provincia de Misiones. Aparecen destacados los lugares donde se ha realizado trabajo de campo, 2010 (tratamiento digital: Endir Roa).

con escuela privada de doble turno. También nos enfrentamos a tres situaciones distintas de relación con el dominio del idioma español: uno con escasísimas competencias, otro con ciertas herramientas intermedias y otro con gran desarrollo del bilingüismo.

Con respecto a la producción, uno de los grupos se sustenta principalmente a partir de la caza, la recolección y la producción doméstica. Los otros dos realizan transacciones comerciales: en uno se dedican a la comercialización de artesanías y en el otro venden su fuerza de trabajo en el mercado. Estas tres estrategias de subsistencia, ensambladas de distinto modo, representan las estrategias generales de la comunidad mbyá en la provincia de Misiones. En cuanto a la cantidad de población, visitamos núcleos con alrededor de 40, 100 y hasta 300 personas (situación muy variable no solo entre núcleos, sino también en los distintos momentos en que se realizó el trabajo). Esto da una idea general de cómo se desarrolla el poblamiento en la región. Vimos, también, núcleos con parcelas de territorio muy amplias (cientos de hectáreas) —como es el caso de Yaboti y Kuña Piru— y otros con parcelas pequeñas y altas densidades de población —Centro Oeste—. Es importante considerar que las instituciones de la sociedad

provincial comenzaron a reconocer la existencia de la población indígena hace aproximadamente cincuenta años. Sin embargo, a partir de cierto avance sobre las tierras indígenas debido al aumento de la presión productiva sobre el territorio, comenzó a hacerse tangible un conflicto hasta entonces enmascarado, lo que sin duda tuvo incidencia en la forma y dimensión de los núcleos.

La observación participante ha sido un elemento valioso para investigar experiencias, permitiendo tanto mi integración en ciertas prácticas, como la interacción con los niños. Teniendo en cuenta la importancia que para esta población tienen el diálogo y los consejos, hemos realizado prologadas conversaciones informales que permitieron establecer diálogos sobre temas específicos. Consideramos de gran potencialidad la posibilidad de proponer ciertos temas y de esperar las reflexiones del grupo, lo cual permitió la asociación con otros temas, tanto como los aportes individuales y grupales de diversos actores en diferentes contextos.

Hemos valorado especialmente las categorías lingüísticas con que los mbyá definen el modo de ser de los niños, sus experiencias y sus ámbitos cotidianos de experimentación (Enriz, 2011a). Quizá el acercamiento a una lengua nueva (el *mbyá* guaraní) y a su gramática haya sido un estímulo para pensar las palabras indígenas como categorías en sí mismas. Las prácticas diferentes de niños y adultos, y las categorías de cada uno, retroalimentaron la investigación de campo. El registro de las prácticas y el conocimiento de sus categorías se fueron ensamblando en un diálogo que permitió establecer diferencias entre las categorías relacionadas con diferentes etapas de la vida y las prácticas que idealmente se asociaban con ellas; también permitió considerar las prácticas que se salían de lo esperado y las relaciones del grupo con ellas.

Durante el desarrollo del trabajo de campo el juego fue manifestándose como un elemento organizador de actividades. La categoría nativa para juego agrupaba una serie de experiencias de los niños y niñas, asociadas luego a diversos saberes y conocimientos. A su vez, el juego permitía abordar diferentes perspectivas referidas a la infancia, ya que delimitaba acciones y establecía tareas permitidas y prohibidas. Por otro lado, las categorías nativas relacionadas con las etapas de la vida expresaban relaciones particulares con el juego como práctica.

En tal sentido, este texto está muy ceñido a las experiencias de campo asociadas con el tiempo religioso de los niños; el seguimiento del relato será un ejercicio de reflexión desde diversos autores, más que el análisis de un problema teórico concreto. No obstante, es importante aclarar que, a partir del diálogo entre experiencias, registros y teorías, se extraen conclusiones particulares.

ANTROPOLOGÍA Y JUEGO, APUNTES PARA UNA REVISIÓN HISTÓRICA

El interés de la antropología por el juego se remonta a los comienzos de la disciplina. Lo que a primera vista parecía un vínculo poco explorado, o casi errático, se develó como un espacio de producción teórica muy relevante. Coincidimos con De Sanctis Ricciardone (1994) cuando sostiene que, si bien el foco de la antropología en el juego se ha manifestado desde los comienzos de la disciplina, se produce un quiebre a partir de la obra de Huizinga (1972). Es evidente una tensión entre las investigaciones que se dedican en particular al juego y aquellas en las que el juego está completamente ausente³.

Entre quienes piensan este fenómeno se destacan los aportes de Lévi-Strauss (1964), quien, interesado por los sistemas clasificatorios, considera que los juegos cumplen una función similar a los rituales: sirven para integrar sucesos en estructuras. Dado que el mundo mítico se encuadra en el bricolaje —es decir, en la forma en que opera la lógica de lo concreto—, los rituales aparecen como opuestos a los juegos. En efecto, los primeros tienen como fin recuperar la afinidad entre dos grupos, mientras que los otros son disyuntivos, ya que diferencian ganadores y perdedores. Unos aparecen asociados a la magia y otros a la ciencia. En estas reflexiones, la referencia clara es al juego agonístico, en el que hay vencedores y perdedores. Como el propio Lévi-Strauss expresa, esta relación entre juego y rito presenta grandes diferenciaciones (p. 56):

Todo juego se define por el conjunto de sus reglas, que hacen posible un número prácticamente ilimitado de partidas; pero el rito, que también se “juega”, se asemeja más a una partida privilegiada, escogida y conservada de entre todas las posibles, porque solo ella se obtiene en un determinado tipo de equilibrio entre los dos campos.

3 Véase Enriz (2011b).

Es decir, uno y otro aparecen como fenómenos análogos, producidos en contextos diferentes. Hemos visto cómo, a partir del juego, pueden relevarse algunos aspectos de ordenamiento social, como los etarios (Enriz, 2011b).

Bateson (1991) se ha interesado con gran detalle en el juego como fenómeno de la comunicación entre sujetos. Nos interesa recuperar de su teoría justamente el lugar que le otorga a los sujetos como definidores de cierta práctica como juego, ya que en esa definición el autor da por tierra con dos aspectos centrales del juego: por un lado, que sus mensajes no suelen ser tomados en serio (ya que forman parte de un universo particular) y, por otro lado, que lo que las señales del juego denotan es inexistente. En tal caso, denominar cierto fenómeno como lúdico, y hacerlo verbalmente en cierto contexto, a pesar de las paradojas que presenta, será para nosotros un elemento indicador. Será Geertz (2001) quien realice los aportes más significativos en este sentido: en su estudio sobre la riña de gallos en Bali, define una conceptualización de juego y da lugar a pensar el contexto en donde este se desarrolla y los actores que lo constituyen.

A través de su cronología, De Sanctis Ricciardone (1994) sostiene que el juego ha seguido un curso desde los comienzos de la disciplina hasta la actualidad, de modo permanente pero con ciertos focos de desarrollo más intenso. Para recuperar los primeros abordajes antropológicos deberíamos dar sucinta cuenta de la obra de Tylor, Culin y Gomme. Las propuestas de la primera antropología estuvieron vinculadas con la tensión entre evolución y difusión. Tylor (1879, 1880, 1882, 1884) utilizó registros y relatos sobre juego en diversas regiones para sostener sus explicaciones generales. En ese marco, la población de América pareció despertar mayor interés y fue inspiradora de diversas obras. Investigaciones contemporáneas a las de Tylor fueron las de Alice Berta Gomme (citada por De Sanctis Ricciardone, 1994), que inauguran la indagación folclórica en relación con los juegos. Ambos abordajes daban cuenta de intereses muy disímiles y no establecieron diálogo.

Antes de 1920 se habían publicado más de veinte artículos dedicados a los juegos en revistas especializadas de antropología (Babcock, 1888; Coxe Stevenson, 1903; Culin, 1899, 1900, 1902; Dorsey, 1901; Harrington, 1912; Hoffman, 1890; Hough, 1888; Kroeber, 1916; Laufer, 1919; Mason, 1896; Mc Gee, 1899; Mooney, 1890; Reagan y Waugh, 1919;

Simms, 1908; Speck, 1917; Stearns, 1890; Wilkinson, 1895). Algunos incluso suscitaron polémicas y generaron comentarios y revisiones (Culin, 1899, 1902). De Sanctis Ricciardone (1994) distingue tres tipos de estudios sobre el juego. Por un lado, aportes que no son estrictamente antropológicos pero que abonan a la problematización de las escenas de juego que hemos observado en campo: estos abordajes permiten objetivar las relaciones que los sujetos establecen con el juego como elemento en el desarrollo y la formación. En segundo término, una serie de propuestas que recuperan el simbolismo presente en el juego a partir de diferentes recorridos teóricos. Por último, los abordajes cuyo objetivo está más ligado a las taxonomías del juego como práctica. En el otro extremo de la cronología, el más actual, se ubican los aportes de la Anthropological Association for the Study of Play (que luego devino en la Association for the Study of Play). En medio, el aporte de la escuela de cultura y personalidad fue el más importante para la problematización del juego como práctica.

Nuestro interés por el juego está centrado en las prácticas de los sujetos, en cuanto dimensión central de producción de saber, de organización social y de construcción de experiencias, que, por lo repetidas, superan lo cotidiano. Nos inclinamos por considerar la categoría de *práctica lúdica* (Mantilla, 1991), ya que vemos en ella un mayor énfasis en el valor de la experiencia de los sujetos. Hablamos de práctica porque el juego produce transformaciones en los otros a la vez que se transforma en sí mismo. Es decir, es una experiencia transformadora, tanto de los sujetos como del grupo. De modo que la categoría *prácticas lúdicas* permite desdibujar un poco los límites de lo que es y lo que no es juego, considerando, en cambio, la forma de aproximarse a diferentes situaciones y las definiciones de los sujetos sobre la práctica.

JUEGO Y NIÑEZ INDÍGENA EN ARGENTINA

Los aportes teóricos han sido el marco con el cual poner en tensión las nociones en uso de la población mbyá. Va de suyo que no hemos llegado a la categoría nativa sin concepciones previas. Consideramos, con Geertz (2001), que el juego aporta a la comprensión de una sociedad determinada, pero también que la categoría nativa relativa al juego es un interesante timón de abordaje, es el elemento que indica que lo

que se desarrolla es juego, más allá de las percepciones del investigador. Por tanto, avanzaremos con estos puntos hasta allí donde *ñeovanga* —la categoría mbyá que define juego— sea indicado por niños o adultos. Como plantea Nunes (2003), entendemos que las prácticas lúdicas infantiles son ámbitos cuya principal función es la vinculación con reglas y valores socialmente válidos.

En los últimos tiempos, el juego ha sido utilizado como parte de las estrategias metodológicas de ciertos investigadores interesados en indagar temáticas diversas (Donoso, 2005; Leal Ferreira, 2002), pero esa no es la perspectiva de este trabajo; por el contrario, nos interesa indagar el juego en sí mismo, como fenómeno, y reflexionar sobre los sentidos que cobra la dimensión lúdica para la población mbyá. Desde la perspectiva de los adultos mbyá de las comunidades visitadas, el mundo infantil no supera el juego, sino que se restringe a él. Esto puede sostenerse tanto en las preguntas específicas sobre las actividades infantiles, como en las reflexiones sobre las cosas que los niños hacen. Las tareas relacionadas con la vida adulta que los niños realizan en el período liminal entre niñez y adultez son consideradas como actividades lúdicas. Podríamos pensar que esta consideración se refiere a la noción de juego como a una experiencia no-seria por carecer de la responsabilidad de lo adulto. Esta perspectiva sobre el juego ha sido abordada por diversos autores, especialmente por aquellos que puntualizan la especificidad tempo-espacial del juego (Huizinga, 1972; Scheines, 1981).

No obstante, algunas de las actividades que desde la perspectiva adulta son juegos, desde el punto de vista de los niños no lo son. Estas diferencias parecen asemejarse a las que Nunes (2003) establece entre juego y juego responsable; este último se realiza en medio de tareas domésticas y actividades productivas que los niños realizan “de verdad” (p. 163).

En Argentina, los juegos indígenas han sido abordados, principalmente, desde la perspectiva simbólica. Es importante destacar las sistematizaciones del grupo de investigadores de la Universidad Nacional del Nordeste, que entre los años 1930 y 1950 realizó diversas indagaciones en campo con población guaraní, vilela, toba, pilagá, chaqueña y de la Patagonia. Estas indagaciones, realizadas por Millán de Palavecino (1968) y Martínez Crovetto (1968), querían recuperar aspectos de la

cultura de estas poblaciones mediante la construcción de un repertorio de prácticas; los resultados fueron taxonómicos o descriptivos. Uno de los temas que abordaron es el de los juegos de hilos, que fue luego profundizado por las investigaciones de Braunstein (1984, 1992, 1993, 1994a, 1994b), quien da cuenta de un enorme corpus documental de figuras. Su interés no han sido solo las imágenes, sino también las técnicas físicas para la construcción de estas imágenes y los símbolos de la naturaleza a que estas refieren. En sus indagaciones sobre la población del Gran Chaco, Cordeu (1978, 1999, 2003) ha recuperado las relaciones entre festividades rituales y aspectos etarios de la organización social. No solo a través de las prácticas, sino también de la ornamentación, dio cuenta de los valores simbólicos de prácticas rituales y lúdicas de las poblaciones en cuestión.

Cordeu y Braunstein han centrado su interés en poblaciones específicas. Un ejercicio análogo realizaron Henry y Henry (1974), quienes estudiaron el juego de muñecas en la población pilagá. Pero, en este caso, el interés no estuvo centrado en la cosmovisión, sino en las prácticas de crianza. Por otro lado, se desarrollaron trabajos que buscaron comprender prácticas concretas en diferentes regiones; tal es el caso del estudio referido a la rayuela en Argentina (Menéndez, 1968), que la caracteriza para luego recuperar diversos modos de implementación, diferentes formas de dibujo y modalidades de jugarla, interesándose por su difusión.

Fink (1969) sugiere que la persistencia de juegos y juguetes nos mantiene conectados a través del tiempo, conservando parámetros comunes a pesar de los cambios contextuales, casi como un hilo conductor del juego humano a través del tiempo. Quizá este supuesto esté subyacente en las investigaciones citadas. Otros trabajos sobre el juego indígena en Argentina han sido de corte compilatorio (Magrassi et ál., 1984; Dupey, 1998). Recientemente, Castro y Uribe (2004), en un estudio sobre el juego incaico de la pichica, destacan que habría servido al inka para ganar tierras y, al mismo tiempo, para donarlas y entregarlas. El trabajo sostiene la posibilidad de entender este juego como una relación entre conquistador y conquistado, de incorporación y reproducción del imperio.

Como vimos, es a partir de los impulsos dados por antropólogos norteamericanos a mediados de los años cuarenta que estos temas toman vigor en el campo disciplinar. En este marco, se destacan los

trabajos de Jules y Zunia Henry (1974), acompañados por otros de la misma época y corriente, pero cuyo eje no ha sido el juego (p. e., Mead, 1975; Whiting y Whiting, 1979). El trabajo del matrimonio Henry expresa el antecedente más importante. Por un lado, trabaja con niñez indígena en Argentina; por otro, pretende avanzar con respecto al lugar social que al juego le es atribuido por un grupo particular en cierto contexto, lo cual representa un punto en común con nuestros objetivos. Esta orientación de trabajo se mantiene hasta entrados los años setenta.

EL JUEGO COMO CEREMONIA COTIDIANA

Entre las reflexiones con énfasis etnográfico sobre el simbolismo social del juego, nos interesa recuperar la mención que aparece en el *Manual de etnografía* de Marcel Mauss (2006), allí, el juego es considerado entre los aspectos estéticos: “Los juegos suelen ser el origen de [...] muchas actividades elevadas, rituales o naturales, ensayadas en principio en la actividad de excedente que es el juego” (p. 122).

Un momento particular de las prácticas infantiles mbyá es el período de tiempo previo a las ceremonias religiosas nocturnas. Los niños y niñas tienen un momento asignado, al que denominan *juego* (*ñeovanga*), en el que cantan y bailan. Ruiz (1998) sostiene que “estos rituales constituyen una sucesión continua de expresiones musicales: cantos, y/o danzas, con participación de dos o tres instrumentos musicales” (p. 187). El autor alude a los cantos acompañados de guitarras, violines, *takuapu* y, en ocasiones, maracas.

A continuación presento una somera descripción de los bailes con entradas del diario de campo (Yabotí, mayo 13 y 17, 2003):

Baile

Arman un círculo y siguen el ritmo, pero no es una ronda. Hay chicos por todo el lugar, moviéndose y formando un círculo. Mientras se mueven, se ríen y, a veces, se chocan o se agarran de las manos. Pasan bailando sin seguir ningún patrón durante unos 30 minutos. Este baile se repite siempre; los demás pueden suceder o no, aleatoriamente.

Baile Tangara jovai (baile del Tangara)

Dan inicio al baile y hacen el mismo movimiento con los pies que en el baile anterior, pero un poco más lento. Se ponen en cuatro

grupos y, cuando dicen *âchema* (ya salgo), se cruzan de posiciones. Uno va de espaldas con los brazos abiertos y el otro, que está de frente, debe agacharse, siempre siguiendo el ritmo. Parece que la idea fuera cruzarse de lugar y listo, pero los chicos se chocan. Se chocan porque dan la largada en distintos momentos, porque no se agachan bien, etc. Los adultos se ríen y el juego sigue. Cuando se detiene la guitarra se detiene todo. Los chicos se sientan y casi se preparan para dormir.

Baile Chodaro jeroky

Van bailando y girando nenas y nenes. Dan vueltas, pero sin deformar el círculo. Los pasos son más largos; no arrastran los pies y se mueven más rápido. Giran siguiendo el círculo y sobre sí mismos.

Las diversas prácticas presentan particularidades de movimiento que las diferencian. En muchas ocasiones están asociadas a la observación del movimiento de pájaros, pero, en términos generales, todas presentan algunas características comunes. Por un lado, en todos los casos se desarrollan pasos cortos y fuertes, que producen un ritmo a través de la percusión y vibración en el terreno; recordemos que la comunicación con los dioses está asociada con la tierra. La música se canta en tonos muy agudos, que estimularían la escucha de los dioses para las posteriores plegarias; de hecho, durante las plegarias masculinas, las mujeres percuten sobre la tierra con instrumentos musicales (*tacuapy*) y entonan un coro (*ey*), lo cual, eventualmente, sustituye las actividades infantiles previas a los eventos religiosos cotidianos.

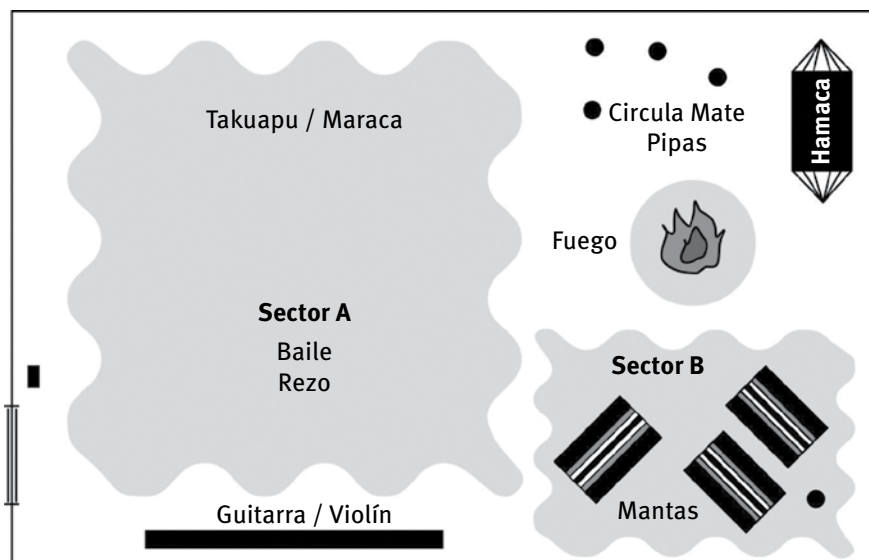
Las prácticas lúdicas infantiles están asociadas con actividades necesarias para todo el grupo, pero que no presentan el nivel de responsabilidad de las plegarias. Ruiz (1984) destaca que las danzas son comunes a todos los actos de culto: “Apenas baja el sol, y como acción preparatoria del ingreso al opy⁴, se reúnen hombres, mujeres y niños para danzar en el oka (nombre que recibe el espacio siempre cuidado que está frente al opy)” (p. 79). Se trata, entonces, de prácticas cotidianas

4 Opy es la choza ritual.

que también se incorporan en ceremonias de mayor relevancia⁵. Según el registro de campo en Yabotí, de noviembre 13 del 2006:

A la noche nos vamos al opy. Están todos presentes en la comunidad. Somos más de treinta personas, de las cuales solo unos diez son adultos; todos los demás son niños de distintas edades. Al finalizar la ceremonia, en la que todos fumaron, el anciano agradeció a los niños por haber logrado lindo humo (*tatachĩ ponã*).

Además de la percusión y de los sonidos de sus voces, los niños agregan humo, que es muy valioso para la ceremonia. En ocasiones, los niños y niñas más grandes también acompañan la ceremonia y hasta las curaciones. En la figura 2 puede apreciarse la distribución espacial de la casa del anciano durante la ceremonia religiosa: en el sector A se realizan las actividades lúdicas de los niños, y luego las plegarias; en el sector B se realizan tareas más pasivas, como el descanso y el consumo de alimentos o mate.



5 Para información sobre ceremonias como la *ñemongarai*, véase Irma Ruiz (1984).

Figura 2

Sectores de la casa de los ancianos durante la ceremonia, 2010 (archivo de la autora)

MANGÁ: JUEGO, IDENTIDAD Y RELIGIOSIDAD

Según los ancianos, el *mangá* “es un juego que todos conocen”. Es un juego sobre el que todos hablan si se les pregunta. Además, aparece en todos los registros sobre juegos mbyá guaraní de la etnografía tradicional de la zona.

En los registros de Métraux encontramos: “un juego con una mazorca de maíz seca que se arrojan unos a otros, tratando de mantenerla en el aire el mayor tiempo posible” (traducción propia) (1948, p. 89). Esta es la descripción que dan los propios paisanos sobre la práctica. Martínez Crovetto (1968) explica que la pelota de mazorca a veces está provista de plumas o de numerosas tiritas de la misma mazorca (figuras 3 y 4); dice que lo practican hombres, mujeres y niños, y que “se lleva a cabo como simple entretenimiento, o sea sin apuestas, y [que] carece de todo sentido mágico o religioso” (p. 9). En los relatos de Franz Müller (1989), la mazorca aparece con la denominación *mbopé*. Müller sugiere que la denominación *mangá* puede provenir de la raíz lingüística de *mangavsy*,



Figuras 3 y 4

A la izquierda, fragmentos de chala de choclo preparados para construir un *mangá*. A la derecha, un *mangá* armado (Misiones), 2010 (archivo de la autora, 2010; tratamiento digital: Endir Roa)

una especie de goma que se extrae del árbol llamado *mangay*. Según su descripción, el juego se desarrolla entre dos personas, hasta que una yerra el pase y se considera que perdió. Es la única referencia en la que aparece como una práctica realizada solamente entre dos personas.

Otros autores, más dedicados a la cosmovisión mbyá, describen el juego como relacionado con concepciones religiosas (Ramos et ál, 1991, pp. 66-67):

Nos iremos a la tierra sin males,
después de haber cruzado el Mar Grande.
La tierra de condición enferma quedará por estos lados,
se separará del paraíso.
[...]
Así diciendo caminó Chikú.
Se fue hacia la morada de los dioses (hacia el Este).
Chikú ya no caminaba más por los caminos
de las imperfecciones terrenales.
Transitaba hacia la inmortalidad sin sufrir la pena de la muerte.
Se iba Chikú en medio de los resplandores de su Mangá.

Lorenzo y Benito Ramos y Antonio Martínez (1991) describen la transformación del héroe mítico y de su objeto lúdico: cuando Chikú está listo para llegar al cielo sin morir, de su *mangá* se desprenden destellos de luz. El *mangá* puede jugarse en esta tierra o en las superiores. Aparece entonces una forma de comunicación entre los hombres y los dioses a través del *mangá*.

Según Cadogan (1997) el *mangá* emula un juego de los dioses en el que ellos se arrojan astros unos a otros. Por tanto, los flecos sustituirían a los rayos de luz. En la mayoría de los relatos (una excepción es el *Ayvu rendy vera*), no aparece una fuerza antagónica sino el interés de mantener la pelota en el aire, pasando por las manos de los jugadores el mayor tiempo posible. Cadogan lo describe como un juego de pelota de chala del que participan los jóvenes, quienes imitan la costumbre de los dioses.

El juego supone un deseo de trascendencia a través de la práctica concreta y de los valores y las creencias. Al mismo tiempo, surge la posibilidad de realizar una retrospección positiva sobre el pasado: para algunos ancianos, el contacto con las prácticas de los niños quizá sea

el modo de trascender, fundamentalmente porque la intervención está mediada por la transmisión de saberes. Como otras prácticas sociales, el juego tiene reglas que lo definen al tiempo que adecuan las relaciones sociales.

Desde el comienzo del trabajo de campo, tan pronto expresaba mi deseo de indagar sobre los juegos, aparecían las referencias al *mangá* (Diario de campo, Yabotí, mayo 20, 2003):

Por la mañana fuimos al opy. El anciano dice que nos va a explicar y mostrar después sobre el *mangá*. A media mañana traje una pelota de *mangá*, de las que usan los chicos, según explica. Para los grandes debería ser más grande. Dice que vamos a jugar después, que los adultos juegan cuando no salen por unos días, para entretenerse o hallarse mientras se quedan en la aldea, por ejemplo, cuando por un sueño no pueden salir a cazar o cosa por el estilo.

El *mangá* es una estrategia para acercarse al conocimiento. Uno de nuestros registros de campo en Yabotí, de mayo 13 del 2005, explica:

La lluvia es muy densa y los chicos se quedan bastante [tiempo] dentro de la casa. Cuando pueden salir, juegan con el barro y el agua. Camilo —hijo menor del anciano— cuenta que quiere realizar el *mangá* armando un área para jugar; dice que así los chicos vuelven a jugar y dejan un poco el fútbol y la bolita.

Aquí se presentan varios aspectos relevantes. Por un lado, el deseo de los jóvenes (Camilo es un adulto joven) de traer nuevamente la práctica a lo cotidiano. Por otro, como en este caso, el querer desarrollarlo de un modo más deportivo. Camilo conoce algunos núcleos en Brasil en donde existe una práctica llamada “*peteca*”, que mezcla aspectos del *mangá* y del bádminton. Se trata de un deporte, con reglas establecidas y que requiere cierto terreno para poder realizarse. Estas referencias se manifiestan en el deseo de Camilo de “reinstalarlo”, con ciertas transformaciones. Por último, resulta significativo el hecho de plantearlo en oposición a prácticas como el fútbol o la bolita.

En un contexto religioso, junto a una gran cantidad de objetos, el juego produce varios elementos, como pudimos constatar en campo (Diario de campo, Yabotí, agosto 6, 2007):

Vamos al opy al despertarnos. Lucrecia nos pregunta los sueños; yo no me acuerdo. Mientras charlamos se escuchan risas afuera; me asomo y son dos niños jugando con el *mangá*. Un adulto y un joven comienzan el juego: Carlos (de unos 30 años) y Jonás (de unos 15 años). El juego es golpear la pelota con una mano y hacer que salga alto hacia arriba. Cuando comienzan, pueden darle un golpecito y luego otro. Juegan con fuerza. Al rato, Jonás y Carlos dejan de jugar y comienzan a practicar los más chiquitos: Fabio, Jana, Neri, Coco y otros. Coco tiene su propia pelotita, hecha bien pequeña. Pruebo jugar con ellos.

Esta escena se desarrolló en un momento en que todo el grupo se encontraba interesado por sanar a tres personas. Se daban ceremonias nocturnas de sanación muy largas, y toda la vida transcurría enfocada en estas ceremonias. Las prácticas eran diferentes a las de otros días. Las ceremonias religiosas duraban mucho más de lo habitual: comenzaban alrededor de las seis de la tarde y podían terminar después de las doce de la noche. Había visitas de otros núcleos, que llegaron al lugar solo por esta razón. En este contexto, el *mangá* se desarrollaba de forma espontánea.

RELIGIOSIDAD Y CEREMONIAS

El lugar de la religiosidad infantil ha sido recientemente destacado por diversas investigaciones antropológicas (Pires, 2010; García, 2012). No obstante, historiadores como Alma Gottlieb (1998) sostienen que las exploraciones de la antropología de la religión han tendido a centrarse en la vida, experiencias y puntos de vista de los adultos. Según ella, las obras canónicas tienen apenas algunas palabras que decir acerca de cómo la religión podría afectar la vida de los niños: Frazer, Dukheim, Weber, y hasta Geertz, han dejado a un lado la religiosidad infantil. Del mismo modo, los autores clásicos en la indagación de la religiosidad mbyá han puesto el acento en la población a partir de los ritos de paso juveniles (Cadogan, 1997; Meliá, 1968). Sin embargo, en este artículo hemos destacado el espacio social cotidiano que tienen los niños en la religiosidad mbyá. Las danzas que se desarrollan antes de las plegarias religiosas tienen por objeto comenzar el llamado a los dioses, para que luego escuchen las palabras de los adultos.

En la siguiente secuencia de fotografías (figuras 5, 6, 7 y 8) tomadas por los niños vemos cómo el auxiliar bilingüe (del núcleo Centro



Figura 5

Fila de niños danzando tras un adulto que toca la guitarra. Niños de Centro Oeste (Misiones), 2008 (archivo de la autora; tratamiento digital: Endir Roa)



Figura 6

Niñas, a un costado, tocan el *takuapu*. Niños de Centro Oeste (Misiones), 2008 (archivo de la autora; tratamiento digital: Endir Roa)



Figura 7

Pie de foto pendiente. Niños de Centro Oeste (Misiones), 2008

(archivo de la autora; tratamiento digital: Endir Roa)



Figura 8

Preparados para finalizar las danzas y saludar al anciano (fuera de foco).

Niños de Centro Oeste (Misiones), 2008 (archivo de la autora;

tratamiento digital: Endir Roa)

Oeste) produce una escena de danzas frente al anciano. Esta escena recupera gran cantidad de elementos de las danzas anteriores a la ceremonia religiosa: la música, las secuencias de niños, la mirada del anciano y el diálogo con este, los papeles de cada género y las formas de la finalización.

En la secuencia se ve a un adulto —auxiliar bilingüe de la escuela— con un grupo de niños. Realizan una danza frente al anciano. Pueden percibirse los lugares y papeles diferenciados de género y edad, las formas establecidas de las danzas y el uso de instrumentos musicales.

Los niños apropián en estas experiencias ceremoniales una serie de conocimientos que se trasladan a lo largo del tiempo. Cuando al comienzo de este texto reflexionábamos sobre la situación territorial de la población mbyá, lo hacíamos teniendo en cuenta, entre otras cosas, que el valor del territorio se manifiesta en esas experiencias. A continuación transcribimos una de las canciones que los niños interpretan en el marco de estas ceremonias (Diario de campo, Yabotí, agosto, 2007):

Mamo teta guireju (De qué lugar sagrado vienes)
 Mamo teta guireju (De qué lugar sagrado vienes)
 têtã ovy raji'i (hijo del paraíso)
 têtã ovy raji'i (hijo del paraíso)
 eike rechevy, eike rechevy (ven hacia mí, ven hacia mí)
 eike rechevy, eike rechevy (ven hacia mí, ven hacia mí).

Estas estrofas se desarrollan acompañadas de música de violín (que, en los tres casos estudiados durante el trabajo de campo, fue construido en el lugar), instrumentos de caña, guitarra (utilizada con una cuerda menos) y maracas (Ruiz, 1998, 2004). Los instrumentos son utilizados por los adultos que acompañan a los niños. Las canciones son recordadas por algunos de los niños o por las niñas más grandes, y, al cantar en conjunto, circulan por el grupo completo.

En el juego también encuentra un lugar preponderante la observación, que, a veces, como en el caso de la payana, permite el entrenamiento personal para posteriormente intentar prácticas grupales. En el caso de los bailes previos a la ceremonia religiosa, los niños hacen los intentos desde pequeños sin pasar por una instancia de pasividad previa a la incorporación grupal. Las danzas y los cantos

también forman parte de cierta preparación para la ceremonia religiosa; el registro de campo de mayo del 2008 lo aclara:

ka'aguy ore mba'e (El monte es nuestro)
 yvy ore mba'e (la tierra es nuestra)
 yy ore mba'e (el agua es nuestra)
 Ñanderu oejá'mavy (nuestro señor nos lo dio)
 pavẽ'i roiko'i aguã (para que la cuidemos).

En este fragmento de canción encontramos algunos aspectos que, además de incorporar lo religioso, expresan algunos otros saberes mbyá, referidos al entorno natural y al modo en que este se produce y debe ser cuidado. Aquí aparecen el monte, la tierra y el agua como un legado de los dioses, algo que también se expresa en el *Ayvu rapyta*. Esta versión de los saberes sagrados permite una rápida apropiación por parte de los niños. Del mismo modo, establece compromisos entre los mbyá y los dioses, que han legado estos recursos para que los mbyá los cuiden. Recuperamos lo que Csordas (2004) llama *saber en la práctica*: a partir de ciertas acciones consideramos los contenidos religiosos. En tal sentido, estamos pensando en la creencia como el modo más estable y consolidado, expresado a través del cuerpo y de las danzas, para inculcar las disposiciones de la devoción, la fe y la lealtad. Las danzas y canciones tienen una melodía, pero son sobre todo ejercicios del cuerpo en los que se establece una grupalidad en términos corporales, una grupalidad que conlleva un sentido estético (Mauss, 2006).

Cuando el sentido estético del baile es alterado, los adultos intervinen. Este registro es un buen ejemplo (Diario de campo, Yabotí, mayo 16, 2003):

Bailan en círculo durante un rato; dan vueltas. Los que bailan no son siempre los mismos. Cuando interrumpen la música, se detienen todos; cuando empieza de nuevo, retoman. Luego vuelve a cambiar el ritmo, pero solo bailan dos chicas. Parece que no lo hacen bien; Armando se acerca para explicarles. Coloca a una de espaldas a la otra, como si estuvieran siguiéndose, pero a una distancia de un metro. Ambas tienen los brazos extendidos (“como alas de pájaro”, aclara el anciano). Una camina hacia adelante mientras se agacha; la otra camina hacia atrás mientras se mantiene erguida. Hacen esto con pasos cortitos, cambiando de lugar

entre sí y al ritmo de la música. Queda un baile vistoso y entretenido, para quienes lo ven y para quienes lo bailan.

El adulto indica el modo del baile estableciendo relaciones entre las prácticas de los niños y las formas del baile de un ave (*tangará*). Las danzas no son nuevas cada vez, sino que forman parte de un corpus que se transmite generacionalmente. Lo mismo sucede con las canciones, como la que registramos a continuación (Diario de campo, Centro Oeste, junio 10, 2008):

Estaban en la escuela, un grupo de 6º grado, en un tiempo en que se encontraban sin maestros, contaban con una guitarra, y estaban conversando. Ni tocaron la canción entera ni cantaron completo, pero sí la escribieron completa en el pizarrón:

Chekivy'i (Mi hermanito)
Chekivy'i, (Mi hermanito)
Reorire (se fue)
Ejekyvoi jaagua (volvé después, para irnos)
Ejekyvoi jaagua (volvé después, para irnos)
Jajeroky (bailaremos juntos)
Jaa mavy, jaa mavy
Joupirei (para irnos juntos)
Paranarovai jajeroky (del otro lado del agua, bailaremos)
Paranarovai jajeroky (del otro lado del agua, bailaremos)
La que escribía en el pizarrón era Alina.

Hemos escuchado esta canción en los distintos lugares del trabajo de campo, pero, en este caso, ocurrió en uno de los núcleos donde no hay templo mbyá; donde, por tanto, no se desarrollan ceremonias religiosas y donde muchos chicos no conocen su nombre indígena. Pero esta canción se conoce y se canta en situaciones muy diversas.

Las diferencias etarias y de género se expresan en muy diversos ámbitos, uno de los cuales es el religioso. Aquí, ser niño o adulto supone participar con distinto nivel de protagonismo en los bailes o en las plegarias. Como vimos, mientras los niños cantan y bailan, los adultos tocan instrumentos; mientras los adultos rezan, los niños escuchan con atención. En las ceremonias en que además hay curaciones, los niños también pueden tener protagonismo. En los

bailes, el protagonismo es claramente de los niños; en los rezos, de los adultos, como registramos en campo (Diario de campo, Yabotí, noviembre 11, 2006):

Es muy llamativo el deseo de fumar. A la noche casi todos los nenes tienen su pipa de cerámica con pico de tacuara (Cami, por ejemplo, que tiene 2 años). En lugar de tabaco, los niños fuman yerba mate. Al finalizar la ceremonia, donde todos fuman, Armando agradece a los niños por haber logrado lindo humo (*tatachĩ ponã*). El humo es usado para curar. Armando curó a su hija y su nieta soplando y aspirando cerca de ellas humo de su pipa. Pedro curó de igual modo a Teo, que no logra sentarse ni caminar. Le sopló con mucha fuerza todo el cuerpo y pidió por él a los dioses.

Fumar y producir humo beneficia a la ceremonia. Todos fuman durante este tiempo. Los niños no solo fuman sino que se ocupan de mantener encendidas las pipas de los adultos. Mientras niñas y niños comparten plenamente los bailes, al llegar a la adultez las tareas religiosas quedan claramente definidas: los hombres se encargan de los rezos y las mujeres de los coros que acompañan esos rezos. Respecto a los instrumentos, cada sexo se encarga de algunos: las mujeres de las cañas (*takuapu*) y los hombres de la guitarra, el violín, las maracas y los *popygua*.

En las plegarias de las canciones infantiles adultas, el territorio, los recursos del monte y las relaciones de los mbyá con esos recursos se manifiestan de forma recurrente. En muchos sueños, los dioses intervienen la movilidad de los mbyá, recomendando no salir o bien visitar a alguien. Una entrada de nuestro diario lo explica bien (Diario de campo, Yabotí, junio 11, 2005):

En estos días en que Armando no está, nos encontramos a la mañana con la conversación de Camilo (hijo menor de Armando, en ausencia de los otros varones de la familia). Hoy nos preguntó los sueños, y a mí me sugirió —por lo que soñé— que alguno de mis hermanos puede estar con un resfrío o algún problemita leve. Él ha decidido no ir al núcleo vecino, justamente porque soñó que no tenía que ir. Dice que de noche todas las almas salen del cuerpo mientras este descansa, por eso se encuentran y se cuentan cosas. Pero hay almas engañosas, que hacen bromas o asustan,

a veces. Por eso la interpretación de los sueños es importante, para no creerse todo.

Los dioses pueden aconsejar sobre temas muy diversos. Ellos dan su conocimiento sobre estos temas y ello permite escuchar, interpretar y comprender la posibilidad de seguir el camino indicado. Este joven, interesado en aprender a interpretar estos mensajes, está atento a las interpretaciones de su padre y, a partir de escuchar sus consejos, aprende.

El esquema de movilidad ancestral no está asociado con cuestiones de aprovechamiento económico del territorio, como sucede con otros grupos que subsisten de la caza y la recolección, sino con “la búsqueda de la *tierra sin mal*”. Tal como sostiene Miguel Bartolomé (2004), la característica mesiánica de la religiosidad mbyá ha marcado profundamente su organización social, aunque en la actualidad una serie de variables generaron transformaciones: por ejemplo, el creciente cercamiento de territorios, la imposibilidad de mantener las formas tradicionales de subsistencia asociadas al monte y, en este mismo sentido, la paulatina incorporación al mercado de trabajo y la participación en planes de asistencia social gubernamental.

Pero la posibilidad de acceder a la tierra de los dioses, el vínculo con ellos, las dimensiones de la tierra y sus límites son elementos que los mbyá conocen a partir de lo religioso. Este registro ilustra dicha situación (Diario de campo, Yabotí, agosto, 2007):

Ore ru ore irembo'e atu (Nuestro padre sagrado)
 Ore ru orembo'e katu ne amba roupity agua
 (nuestro padre sagrado, enséñanos cómo llegar a tu morada)
 Ore ru orembo'e katu ne amba roupity agua
 (nuestro padre sagrado, enséñanos cómo llegar a tu morada)
 Ña'embo'e, ña'embo'e e'i
 (déjanos rezar, déjanos dar unos pequeños rezos)
 Para rova'i jajapyra aguã (para cruzar del otro lado)
 Para rova'i jajapyra aguã (para cruzar del otro lado)
 Jajerojy, jajerojy (haciendo reverencia)
 jajapyra aguã (para cruzar).

Este es el corpus de conocimiento que los niños mbyá hacen circular en sus cantos y danzas.

A MODO DE CIERRE

La reflexión sobre el juego a partir de la categoría nativa hace caso omiso de las perspectivas basadas en el instinto o lo innato (Bally, 1973) y de las concepciones asociadas a la libertad individual (Caillois, 2000). Las categorías nativas pueden ser fácilmente articuladas con experiencias formativas (Rockwell, 1996), en las que las reglas (Lévi-Strauss, 1964) y las prácticas (Mantilla, 1991) aparecen conjugadas de modo estable. Nuestro aporte a la antropología del juego no solo tiene en cuenta la articulación de las propuestas teóricas, sino también la tradición de sus investigaciones para avanzar sobre experiencias concretas contemporáneas. A partir de ello es posible discutir, tensionar y proponer transformaciones a las nociones vigentes.

Este artículo recupera algunas líneas relevantes del trabajo dedicado al juego de los niños y niñas mbyá guaraní en Misiones, Argentina. Mostramos la relevante presencia de los niños en el ámbito religioso. Damos cuenta del lugar que ocupan las prácticas lúdicas infantiles en dicho contexto, tanto en las experiencias cotidianas como en las ceremonias extraordinarias. Las particularidades de las ceremonias determinan el tipo de juegos y los tiempos asignados a los mismos. El *mangá* es una práctica que se habilita y dispone en ciertos tiempos, mas allá de las posibilidades que algunos consideran de modernizar su acceso y considerar otros modos de práctica. El *mangá* no puede inscribirse en ninguna de las taxonomías vigentes —por ejemplo, en la de Caillois (2000)—, no hay un eje en el que pueda inscribirse un juego en el que no se gana ni se pierde, no hay azar, ni imitación, ni vértigo.

El juego ha permitido el ingreso a varios aspectos de la realidad social mbyá (véase Geertz, 2001), por ejemplo, a los conocimientos y a los papeles que los niños son estimulados a desarrollar en cada ámbito social determinado. Apuntar como lúdica la actividad en la ceremonia religiosa, o bien la asociada a la subsistencia en la pubertad, da lugar a considerar matices diferentes de lo lúdico en este grupo. Podríamos pensar en términos de juegos y de juegos serios (Nunes, 2003).

Las prácticas lúdicas infantiles que se desarrollan en el límite de la ceremonia religiosa permiten considerar el valor de estas para la ceremonia religiosa como tal. La entonación de las canciones, la producción de vibración con la danza y, especialmente, la producción de humo son elementos que forman parte de la práctica lúdica infantil, a

la vez que establecen el inicio de la religiosidad adulta. Sostenemos que estos elementos no pueden escindirse: son los términos utilizados los que diferencian lo lúdico en una etapa de la vida y lo religioso en la otra.

Es importante destacar que, en las traducciones de los niños, *ja-jeroky* fue definido como “nosotros bailamos” y como “saludaremos a Dios”. Bailar, producir la ceremonia cotidiana de las danzas religiosas, *jeroky porã* (bailar lindo) es tan claramente un elemento de vinculación grupal con lo religioso, que puede ser interpretado con estos dos sentidos a la vez. Las experiencias infantiles que permiten trascender están signadas por elementos lúdicos, pero son códigos de vinculación de los miembros del grupo entre sí y con los dioses.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Babcock, W. H. (1888). Games of Washington Children. *American Anthropologist*, 1(3), 243-284.
- Bally, G. ([1958]1973). *El juego como expresión de libertad* (J. Reuter, trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Bartolomé, M. A. (2004). *Los pobladores del “desierto”: genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina*. Recuperado de <http://alhim.revues.org/index103.html>
- Bartolomé, M. A. (2006). Los laberintos de la identidad: procesos identitarios en las poblaciones indígenas. *Avá Posadas*, 9, 28-48.
- Bateson, G. ([1972] 1991). *Pasos hacia una ecología de la mente* (C. Lohle, trad.). Buenos Aires: Planeta.
- Bergamaschi, M. A. (2007). Educação escolar indígena: um modo próprio de recriar a escola nas aldeias guarani. *CEDES*, 27(72), 197-213.
- Braunstein, J. (1984). Figuras y juegos de hilo de los maká. *Hacia una Nueva Carta Étnica del Gran Chaco*, 3, 24-81.
- Braunstein, J. (1992). Las figuras de hilo del Gran Chaco. Vol. I: Figuras de los matak orientales. *Hacia una Nueva Carta Étnica del Gran Chaco*, 4, 36-66.
- Braunstein, J. (1993). Las figuras de hilo del Gran Chaco. Vol. II: Figuras de los matak orientales. *Hacia una Nueva Carta Étnica del Gran Chaco*, 4, 131-138.
- Braunstein, J. (1994a). Las figuras de hilo del Gran Chaco. Vol. III: Figuras de hilo de los pilagá y toba-pilagá (1.ª parte). *Hacia una Nueva Carta Étnica del Gran Chaco*, 4, 139-150.
- Braunstein, J. (1994b). Las figuras de hilo del Gran Chaco. Vol. IV: Hilando historias. *Hacia una Nueva Carta Étnica del Gran Chaco*, 4, 151-159.

- Cadogan, L. ([1959] 1997). *Ayvu-rapyta: textos míticos de los mbya-guaraní del Guairá*. Paraguay: Fundación León Cadogan, CEADUC-CEPAG.
- Caillois, R. (2000). *I giochi e gli uomini: la maschera e la vertigine*. Milano: Bompiani.
- Castro, V. y Uribe, M. (2004). Dos pirámides de caspana, el juego de la pichica y el dominio inka en el Loa Superior. *Chungara Revista de Antropología Chilena*, 36, 897-891.
- Cordeu, E. J. (1978). Los 'monexné os lote' de los indios chamacoco o ishir: la narrativa festiva y la visión etnosociológica de un grupo etnográfico. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, 12, 19-34.
- Cordeu, E. J. (1999). *Los relatos de Wólko*. Buenos Aires: Ciudad Argentina.
- Cordeu, E. J. (2003). *Transfiguraciones simbólicas*. Asunción: Departamento de Documentaciones e Investigaciones del Centro de Artes Audiovisuales, Museo Del Barro.
- Coxe Stevenson, M. (1903). Zuñi Games. *American Anthropologist, New Series*, 5(3), 468-497.
- Csordas, G. (2004). Asymptote of the Ineffable: Embodiment, Alterity, Religion. *Current Anthropology*, 45(2), 163-185.
- Culin, S. (1899). Hawaiian Games. *American Anthropologist, New Series*, 1(2), 201-247.
- Culin, S. (1900). Philippine Games. *American Anthropologist, New Series*, 2(4), 643-656.
- Culin, S. (1902). American Indian Games. *American Anthropologist, New Series*, 1(5), 58-64.
- De Sanctis Ricciardone, P. (1994). *Antropologia e gioco*. Napoli: Liguori Ed.
- Donoso, C. (2005, julio). Buscando las voces de los niños/as viviendo con VIH: aportes para una antropología de la infancia. Ponencia presentada en I Congreso Latinoamericano de Antropología, Asociación Latinoamericana de Antropología, Rosario, Argentina.
- Dorsey, G. A. (1901). Certain Gambling Games Of The Klamath Indians. *American Anthropologist, New Series*, 3(1), 14-27.
- Dupey, A. M. (1998). *Los secretos del juguete*. Buenos Aires: Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano.
- Enriz, N. (2006). Etnografía del juego infantil en la comunidad mbya-guaraní de la provincia de Misiones (Tesis de Licenciatura). Universidad de Buenos Aires (UBA), Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, Argentina.

- Enriz, N. (2011a). *Jeroky porã, juegos saberes y experiencias infantiles mbyá guaraní en Misiones*. Alemania: LINCOM Studies in Anthropology 14.
- Enriz, N. (2011b). Antropología y juego: apuntes para una reflexión. *Cuadernos de Antropología Social*, 34, 93-114.
- Fink, E. (1969). *Il gioco come simbolo del mondo*. Roma: Ed. Lerici.
- García, M. (2012). Religión y etnicidad en las experiencias formativas de los niños y niñas de un barrio toba de Buenos Aires (Tesis de doctorado sin publicar). Universidad de Buenos Aires, Posgrado en Antropología Social, Buenos Aires, Argentina.
- Geertz, C. ([1973] 2001). *La interpretación de las culturas* (A. L. Bixio, trad.). Barcelona: Gedisa.
- Gottlieb, A. (1998). Do Infants Have Religion? The Spiritual Lives of Beng Babies (Côte d'Ivoire). *American Anthropologist*, 100(1), 122-135.
- Grumberg, G. y Meliá, B. (2008). *Guarani retã 2008: povos guarani na fronteira Argentina, Brasil e Paraguai*. Brasil: Centro de Trabalho Indigenista.
- Hanke, W. (1995). *Dos años entre los caingua*. Rosario: Centro Argentino De Etnografía y Antropología.
- Harrington, J. P. (1912). The Tewa Indian Game Of Cañute. *American Anthropologist, New Series*, 14(2), 243-286.
- Henry, J. y Henry, Z. ([1944] 1974). *Doll Play of Pilagá Indian Children*. New York: Vintage Books.
- Hoffman, W. J. (1890). Remarks On Ojibwa Ball Play. *American Anthropologist*, 3(2), 133-136.
- Hough, W. (1888). Games of Seneca Indians. *American Anthropologist*, 1(2), 134.
- Huizinga, J. ([1958] 1972). *Homoludens* (E. Imaz, trad.). Madrid: Alianza Editorial; Emecé Editores.
- Kroeber, A. L. (1916). The Speech of a Zuñi Child. *American Anthropologist, New Series*, 18(4), 529-534.
- Laufer, B. (1919). Quelques considérations sur les jeux en Chine et leur développement synchronique avec celui de l'empire chinois. *American Anthropologist, New Series*, 7(1), 86-89.
- Leal Ferreira, M. (2002). Tupi-Guarani Apocalyptic Visions of Time and Body. *The Journal of Latin American Anthropology*, 7(1), 128-169.
- Lévi-Strauss, C. ([1962] 1964). *El pensamiento salvaje*. (F. González Arámburo, trad.). México. Fondo de Cultura Económica.

- Magrassi, G., Berón, M. y Radovich, J. C. (1984). Los juegos indígenas. *Colección La Vida de Nuestro Pueblo*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Mantilla, L. (1991). El juego y el jugar ¿un camino unilineal y sin retorno? *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, 4(12), 101-123.
- Martínez Crovetto, R. (1968). Juegos y deportes de los indios guaraníes de Misiones. *Revista Etnobiológica*, 6, 1-30.
- Mason, O. T. (1896). Korean Games, with Notes on the Corresponding Games of China and Japan. *American Anthropologist*, 9(1), 22-23.
- Mauss, M. ([1947] 2006). *Manual de etnografía* (M. Mayer, trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Mc Gee, W. J. (1899). Chess and Playing-Cards. *American Anthropologist, New Series*, 1(3), 565-568.
- Mead, M. (1975). Children's Play Style: Potentialities and Limitations of its Use as a Cultural Indicator. *Anthropological Quarterly*, 48(3), 157-181.
- Meliá, B. (1968). *El guaraní conquistado y reducido*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica de Paraguay.
- Menéndez, E. (1968). Aproximaciones al estudio de un juego: la rayuela. *Cuadernos Del Instituto Nacional De Antropología*, 4, 131-160.
- Métraux, A. (1948). The Guaraní. En S. Julian (Ed.). *Handbook of Southamerican Indians* (pp. 68-94). Washington: Smithsonian Institution.
- Millán de Palavecino, M. D. (1968). Algunos juegos criollos e indígenas del norte argentino. *Revista Etnobiológica*, 9, 3-27.
- Mooney, J. (1890). The Cherokee Ball Play. *American Anthropologist*, 3(2), 105-132.
- Müller, F. ([1889] 1989). *Etnografía de los guaraní del alto Paraná*. Rosario: Centro Argentino de Etnografía y Antropología.
- Mura, F. (2006). À procura do bom viver território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os kaiowa (Tesis de doctorado sin publicar). Universidade Federal de Rio de Janeiro, Programa de Posgrado en Antropología Social, Rio de Janeiro, Brasil.
- Nimuendaju, C. (1954). Apontamentos sobre os guarani. *Revista do Museu Paulista*, VIII, 9-57.
- Nunes, A. (2003). Brincando de ser criança, contribuições da etnología brasileira à antropología da infancia (Tesis de doctorado sin publicar). Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.

- Pires, F. (2010). O que a criança pode fazer pela antropologia? *Horizontes Antropológicos*, 34, 137-157.
- Ramos, L., Ramos, B. y Martínez, A. (1991). *El canto resplandecedor — Ayvu rendy vera—*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Reagan, A. y Waugh, F. W. (1919). Some Games of the Bois Fort Ojibwa. *American Anthropologist, New Series*, 21(3), 264-278.
- Rockwell, E. (1996). De huellas, bardas y veredas: una historia cotidiana en la escuela. En E. Rockwell (Comp.), *La escuela cotidiana* (pp. 13-54). México: Fondo de Cultura Económica.
- Ruiz, I. (2004). La caída de los dioses y la dulcificación del mar: secuelas de otra mirada sobre la arquitectura del cosmos (mbya) guarani. *Revista de Indias*, LXIV(230), 97-116.
- Ruiz, I. (1984). La ceremonia Ñemongarai de los mbyá de la provincia de Misiones. *Temas de etnomusicología*, 1, 45-102.
- Ruiz, I. (1998). Apropiaciones y estrategias políticas: una interpretación sobre la dinámica de cambio musical en contexto ritual. *Latin American Music Review*, 19(2), 186-202.
- Schaden, E. (1998). *Aspectos fundamentales de la cultura guaraní*. Asunción: Universidad Católica.
- Scheines, G. (1981). *Juguetes y jugadores*. Buenos Aires: Editorial de Belgrano.
- Simms, S. C. (1908). Bontoc Igorot Games. *American Anthropologist, New Series*, 10(4), 563-567.
- Speck, F. G. (1917). Game Totems among the Northeastern Algonkians. *American Anthropologist, New Series*, 19(1), 9-18.
- Stearns, R. E. C. (1890). On the Nishinam Game of Ha and the Boston Game of Props. *American Anthropologist*, 3(4), 353-358.
- Susnik, B. (1983). *Los aborígenes del Paraguay*. Vol. v: Ciclo vital y estructura social. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero.
- Thompson, E. (1979). *Tradición, revuelta y conciencia de clase: estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial* (E. Rodríguez, trad.). Barcelona: Crítica.
- Tylor, E. B. (1879). On the Game of Patolli in Ancient Mexico, and its Probably Asiatic Origin. *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 8, 116-131.
- Tylor, E. B. (1880). Remarks on the Geographical Distribution of Games. *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 9, 23-30.

- Tylor, E. B. (1882). Notes on the Asiatic Relations of Polynesian Culture. *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 11, 401-405.
- Tylor, E. B. (1884). Old Scandinavian Civilization among the Modern Esquimaux. *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 13, 348-357.
- Whiting, B. y Whiting, J. ([1975] 1979). *Children of Six Cultures: A psycho-Cultural Analysis*. Estados Unidos: Harvard University Press.
- Wilde, G. (2007). De la depredación a la conservación: génesis y evolución del discurso hegemónico sobre la selva misionera y sus habitantes. *Revista Ambiente y sociedad*, 10, 87-106.
- Wilkinson, W. H. (1895). Chinese Origin of Playing Cards. *American Anthropologist*, 8(1), 61-78.

**COSMOLOGÍA, SIMBOLISMO Y PRÁCTICA:
EL CONCEPTO DE “CUERPO CERRADO”
EN EL RITUAL DE LA CAPOEIRA ANGOLA**

*Cosmology, Symbolism, and Practice: The Concept of
“Closed Body” in the Capoeira Angola Ritual*

SERGIO GONZÁLEZ VARELA *

Universidad Autónoma de San Luis Potosí · México

*sergio.gonzalez@uaslp.mx

Artículo de investigación recibido: 21 de julio del 2011 · aprobado: 22 de enero del 2012

RESUMEN

Este artículo hace un análisis del concepto de “cuerpo cerrado” en el ritual de la capoeira angola en Brasil. La capoeira es una práctica de origen afrobrasileño que combina aspectos de juego, lucha, ritual y arte marcial. El objetivo del texto es mostrar la vinculación entre práctica, simbolismo y cosmología como partes integrales de las concepciones nativas del “cuerpo cerrado”. Por medio de una descripción que incluye tanto aspectos relacionados con la experiencia de los participantes, como el trasfondo religioso y espiritual de la capoeira y su pertenencia a una cosmología de carácter plural, se argumenta en favor de una visión holística de este ritual afrobrasileño; dicha visión puede ayudar a comprender diferentes niveles relacionales de la cultura.

Palabras clave: *capoeira angola, cosmología, juego, práctica, ritual, simbolismo.*

ABSTRACT

The article carries out an analysis of the concept of the “closed body” in the ritual of Capoeira Angola in Brazil. Capoeira is an Afro-Brazilian practice that combines aspects of play, combat, ritual, and martial arts. The main objective of this text is to show the links between practice, symbolism, and cosmology as integral parts of the native conceptions of the “closed body”. Through a description of the experience of the participants, as well as of the religious and spiritual background of capoeira and its belonging to a pluralist cosmology, the paper argues for a holistic view of this Afro-Brazilian ritual that can help understand different relational levels of culture.

Keywords: *Capoeira Angola, cosmology, play, practice, ritual, symbolism.*

INTRODUCCIÓN

Este artículo propone un análisis del concepto de “cuerpo cerrado” en el ritual¹ de la capoeira angola en Brasil. El argumento es que existe una relación entre práctica física, simbolismo y cosmología dentro de este arte ritual afrobrasileño; por otra parte, es una alternativa a las posiciones teóricas de carácter fenomenológico y semiótico (Downey, 2005; Lewis, 1992; Merrel, 2005) que se han venido usando en el ámbito anglosajón durante los últimos veinte años en los estudios sobre la capoeira.

No es fácil criticar ambas posiciones teóricas debido a las complejas relaciones que en Brasil la capoeira tiene con el tema de la corporalidad y con aspectos como la eficacia técnica, el desarrollo de habilidades y la destreza. La capoeira refiere necesariamente tanto al cuerpo y sus movimientos, como a un trabajo de interpretación simbólica de este. Sin embargo, los diferentes niveles que conectan lo corporal y lo social se ven escindidos o quebrantados, tanto en los trabajos fenomenológicos como en los de carácter semiótico. Por un lado, el énfasis en lo experiencial de la llamada antropología fenomenológica, centrada exclusivamente en el cuerpo y en sus procesos de vivencia y aprendizaje (Csordas, 1990; Jackson, 1983), no llega a realizar una conexión clara entre dicho proceso experiencial y el ámbito simbólico y de organización de la cultura. Por el otro lado, en el caso del análisis semiótico, la metáfora de lo social visto como un “texto” —la cual debe su inspiración a la antropología interpretativa de Clifford Geertz— despoja al actor de su papel activo de transformación en la estructura de sentido y lo posiciona en un nivel demasiado marginal como para ser realmente tomado en cuenta. En este sentido, ambas corrientes teóricas en la antropología contemporánea prescinden de un vínculo que reivindique su papel relacional. Esto no quiere decir que los dos posicionamientos teóricos estén equivocados, ni mucho menos que sean incompatibles.

1 El concepto de ‘ritual’ que uso a lo largo del texto para caracterizar a la capoeira, se basa en el que ofrece Bruce Kapferer. Este autor define al ritual como una forma simbólica multimodal, que distingue un tiempo y un espacio distinto al de la vida cotidiana y que consta de secuencias de acción ordenadas y bien establecidas, las cuales son reconocidas por los participantes (Kapferer, 1983, p. 2). Esta definición, aunque bastante amplia, es adecuada para entender a la capoeira y su práctica performativa.

Desde mi punto de vista, la semiótica y la fenomenología se complementan, ya que forman parte de un contexto relacional de mutua implicación; lo que Roy Wagner ha llamado un *efecto de recursividad* (Wagner, 1986, 2001), y lo que otros autores han definido como la implicación entre parte y todo dentro de una aproximación holística de la cultura (Ingold, 2005, pp. 45-80; Mosko, 2010; Strathern, 1995). De esta manera, los aspectos interpretativos, de acción y de experiencia corporal que existen en el juego ritual de la capoeira angola ocurren en un proceso indivisible, en el que tanto simbolismo como acción se ven implicados desde el punto de vista de los participantes y se evocan mutuamente como elementos de un todo. En este sentido, el punto de unión entre estos niveles de percepción de la capoeira se da por medio del concepto de *corpo fechado* o “cuerpo cerrado”, un término que implica tanto lo experiencial como lo simbólico. Las referencias a este término aparecen recurrentemente, no solo en un contexto etnográfico de arte marcial sino también en un aspecto espiritual y religioso que es parte de la práctica misma. Podría decirse, por lo tanto, que el concepto de “cuerpo cerrado” cataliza diferentes niveles de acción, que evocan, en última instancia, lo que Philippe Descola (1988, 2005) ha llamado *una relación de cosmología y práctica*: aspectos cosmológicos que se ven dilucidados, o se hacen visibles, por medio de su puesta en escena en un contexto cultural. El análisis de esta relación se desarrollará con detenimiento más adelante.

El artículo se divide en tres partes: la primera se enfoca en los aspectos etnográficos relacionados con la lógica del concepto de “cuerpo cerrado” desde un punto de vista corporal y experiencial de juego; allí se retoma el proceso de conocimiento y asimilación realizado por los practicantes, a partir del trabajo de campo hecho en tres academias de capoeira angola en Salvador, durante un periodo de trece meses entre el 2005 y el 2006. La segunda sección analiza las connotaciones simbólicas del “cuerpo cerrado” y su relación con la religión afrobrasileña del candomblé. Aquí se hace referencia a las similitudes y diferencias entre ambas prácticas. La tercera, y última sección, aborda el “cuerpo cerrado” como una forma de cosmo-praxis²: sus aspectos simbólicos

2 El término *cosmo-praxis* que se usará en este artículo está inspirado tanto en la obra de Descola (1988, 2005) como en el análisis de las danzas rarámuri que hace

y corporales se subsumen en una cosmología intrínseca al ritual de la capoeira; dicha cosmología es esencial para entender la creación de jerarquías al interior de la comunidad de practicantes, las alianzas y los antagonismos entre los líderes.

LA LÓGICA DEL “CUERPO CERRADO” EN LA CAPOEIRA ANGOLA: UNA EXPERIENCIA DE CONOCIMIENTO

La capoeira angola y su contexto histórico

La capoeira se define simultáneamente como un arte marcial, un juego, un combate, una danza y un ritual de origen afrobrasileño, que se desarrolló durante el periodo colonial en el noroeste de Brasil, como resultado del sistema esclavista aplicado sobre la población africana (Assunção, 2005; Soares, 2001). Sus orígenes son objeto de incesantes indagaciones históricas y de creaciones mitológicas que, por falta de espacio, no es posible describir en su totalidad. Algunos líderes de los actuales grupos de capoeira la ligan directamente con África: particularmente con Angola, Benin y el Congo. Investigaciones académicas, por otro lado, afirman su origen exclusivamente en el Brasil colonial (Abreu, 1999a; Assunção, 2005; Pires, 2001; Soares, 2001).

Los cambios más significativos en la capoeira ocurrieron en la primera mitad del siglo xx en la ciudad de Salvador, Bahía, cuando, de ser considerada ilegal y practicada informalmente durante festivales, carnavales y en las calles (Dias, 2006; Oliveira, 2006), en la década de 1930, la capoeira pasó a convertirse en una actividad institucionalizada en academias. Esto ocurrió gracias al esfuerzo de uno de sus principales innovadores: Manoel Dos Reis Machado, conocido como *Mestre Bimba*. Bimba desarrolló un estilo único, con reglas específicas basadas en el aspecto combativo y marcial de la capoeira. Su método fue llamado *regional*, y se caracterizó por competir abiertamente con otras artes marciales, como el jiu-jitsu, el karate y el judo³. Uno de los objetivos principales de Mestre Bimba fue transformar la capoeira en

Bonfiglioli (2010), quien enfatiza la relación entre cosmología y danza. Agradezco a Carlo el haberme señalado este concepto, vital para entender muchas de las expresiones corporales del mundo contemporáneo.

3 Para una discusión más a fondo sobre el desarrollo histórico de la capoeira regional véanse Abreu (1999b); Pires (2002); Vieira (1995).

un verdadero arte marcial exclusivamente brasileña. El estilo de Bimba ganó popularidad desde su inicio y atrajo a personas de estratos sociales que hasta ese momento eran ajenos a la práctica de la capoeira⁴, como estudiantes universitarios y profesionales de clase media (Vieira, 1995). Consolidada como auténtico arte marcial, la capoeira regional trasladó a sus practicantes de las calles a espacios cerrados llamados *academias*.

No obstante la creciente popularidad de la capoeira regional, las reacciones contra ella no se hicieron esperar: el intelectual y escritor Edison Carneiro menciona que practicantes de capoeira en las calles y en festivales vieron la transformación propuesta por Bimba como un “blanqueamiento” de la capoeira que conllevaba una pérdida de sus elementos más reconocidos y tradicionales (Carneiro, 1977). De esta manera, a principios de la década de 1940, un grupo de practicantes liderados por Vicente Ferreira Pastinha, Valdemar da Paixão, Amorzinho y Noronha, entre otros (Assunção, 2005, pp. 150-69), decidieron oponerse a las innovaciones de la capoeira regional y, ayudados por un sector de la intelectualidad bahiana, crearon su propio estilo, denominado *angola*. El angola estaba basado en la preservación de las tradiciones afrobrasileñas y en los elementos musicales y rituales que Bimba habría desdeñado⁵.

Durante la segunda mitad del siglo xx, en Salvador, las pugnas entre los dos estilos antagónicos se incrementaron y las rivalidades no se hicieron esperar (Capoeira, 2002; Rego, 1968, pp. 30-42; Vieira, 1995). A partir de la década de 1980, con la expansión de la capoeira por todas las ciudades de Brasil, los dos estilos se encuentran bien

4 Según Adriana Albert Dias, los practicantes de capoeira durante las dos primeras décadas del siglo xx provenían de estratos humildes, marginales y con poca educación, que podían dedicarse a oficios como *pedreiros* (albañiles), marineros, cargadores en los puertos, estibadores, carpinteros y protectores de mandos policiales; o, en otros casos, a actividades delictivas: proxenetas, asaltantes, guardaespaldas de líderes de grupos criminales o contrabandistas; en muchas ocasiones las personas que hacían capoeira no tenían trabajo fijo y estable (Dias, 2006, pp. 23-84). Dentro de la gran gama de practicantes también se incluían soldados y guardias de la policía, como Amorzinho, quien fue un excelso capoeirista y a la vez un guardia nocturno (Ibíd, p. 109).

5 Aunque no está del todo claro si la capoeira angola que se codificó en este tiempo tiene una continuidad histórica con la capoeira practicada durante el periodo colonial en Bahia y Río de Janeiro durante fines del siglo xix y principios del xx.

definidos, delimitados y organizados en academias. La capoeira angola durante los últimos veinte años ha experimentado un crecimiento importante, no solo en Brasil sino en otras partes del mundo, aunque nunca ha logrado el nivel de éxito y popularidad de la capoeira regional o de otros estilos que han ido emergiendo a lo largo del tiempo. Durante mi trabajo de campo, el total de academias de capoeira angola que logré censar fue de veinticinco, lo que contrasta con los grupos de capoeira regional, que, según algunos de los practicantes que entrevisté, son más de cien. Independientemente de que esta discrepancia sea determinante cualitativamente, muestra que, en términos numéricos, la capoeira angola tiene menos adeptos. Sin embargo, su influencia y compromiso a nivel social son quizá igual de preponderantes que los de la capoeira regional o contemporánea. Existen academias que trabajan de forma conjunta con organizaciones no gubernamentales en proyectos sociales y pedagógicos⁶.

Aprendizaje y reconocimiento del “cuerpo cerrado” en la práctica del juego

La lógica del juego ritual de la capoeira angola se basa en una interacción cara a cara entre dos jugadores (también llamados actores o participantes) que los involucra en un contacto cercano, casi íntimo, dentro de un espacio circular que, en algunos casos, es bastante restrictivo. Este espacio es denominado *roda* y tiene entre 4,88 y 7,32 metros de diámetro. El objetivo de la capoeira angola no consiste en atacar abiertamente al adversario con actos bruscos de violencia; por el contrario, su forma más efectiva y privilegiada es la astucia, lo que en portugués se llama *malícia*. La astucia es, desde el punto de vista de los practicantes, la mejor forma de engañar al otro jugador y mostrar sus puntos vulnerables. La lógica de esta práctica subsume a los dos actores en un diálogo corporal constante, lo que ellos llaman un *jogo de perguntas y respostas*. A cada ataque disfrazado corresponde una salida o defensa, que después se transforma, sucesivamente, en un contraataque. Los ataques son producidos por medio del uso de patadas,

6 Se encuentran, por ejemplo, los proyectos del Grupo Capoeira Angola Pelourinho (GCAP), los establecidos por la Fundação Internacional de Capoeira Angola (FICA) y los de la Associação de Capoeira Angola Navio Negroiro (ACANNE).

arrastrés de piernas (*rasteiras*) y cabezadas (*cabeçadas*); las defensas están basadas en movimientos de evasión y no de bloqueo, es decir, un practicante debe encontrar la manera de salir o escapar a cierto ataque y fluir con la dinámica de interacción.

El proceso de aprendizaje de la capoeira, como señala Downey (2005, pp. 160-167), significa una percepción de muchas cosas a la vez. Lo que él llama un *ajuste perceptual de mirada sesgada* (*sideway glance*). Esto quiere decir que un estudiante avanzado, con varios años de experiencia, o un maestro (*mestre*) de capoeira es capaz de crear una visión periférica sin un enfoque particular, lo cual significa que puede prestar atención al total de acontecimientos que están ocurriendo alrededor suyo y actuar al respecto de manera efectiva si es requerido. Downey considera este aprendizaje, desde un punto de vista fenomenológico, como un esquema perceptual propio del aprendizaje de la capoeira angola y como una evidencia de la transformación experiencial de los practicantes; en suma, como un ajuste del ser en el mundo.

El concepto de “cuerpo cerrado” es una categoría que se refiere a algunas partes específicas del cuerpo. De acuerdo con la información recabada durante mi trabajo de campo, detecté que las partes corporales que se consideraban expuestas o abiertas se relacionaban en su mayoría con la parte frontal del cuerpo: la cara, el tórax y las piernas. La cara es la parte más vulnerable debido al riesgo constante que representa el recibir una patada o una *cabeçada* en la nariz o en la boca. El tórax se veía como el objeto de mayor escrutinio por parte de los practicantes para mantenerlo cerrado, sobre todo durante la ejecución de movimientos acrobáticos. Las piernas se percibían como expuestas toda vez que podían ser susceptibles de una *rasteira*. La parte posterior del cuerpo se consideraba abierta cuando el practicante perdía la visión del oponente aunque, en algunos casos, dar la espalda era visto como una forma de protección contra una patada o una *cabeçada*.

No hay límites bien definidos entre las partes que pueden considerarse vulnerables; sin embargo, patadas dirigidas intencionalmente a las rodillas o a los genitales, palmadas en los glúteos, agarres o *rasteiras* a los brazos de un adversario haciendo una *bananeira* (parado de manos), golpes con los puños, cachetadas y pisotones son considerados una falta de educación y actos de extrema descortesía; son hechos deplorables que un practicante de capoeira debe evitar a toda costa.

Lograr un “cuerpo cerrado” es algo bastante difícil ya que implica para el aprendiz un arduo y exhaustivo entrenamiento. En el caso de los principiantes, el primer nivel de experiencia se da por medio de la observación y el reconocimiento de las partes vulnerables de un oponente. Así, los líderes de los grupos de capoeira angola con los que trabajé (FICA [Fundação Internacional de Capoeira Angola], Grupo Zimba y ACANNE [Associação de Capoeira Angola Navio Negreiro]) enfatizaban la importancia de ver siempre al otro y nunca perderlo de vista. Todos los movimientos, ya fueran de ataque, defensa, contraataque o acrobáticos, debían ser ejecutados siempre mirando el cuerpo del adversario.

El repertorio de patadas en la capoeira angola es bastante limitado si uno lo compara con otras artes marciales: consiste principalmente en seis patadas básicas: *meia lua de frente* (media luna de frente), *rabo de arraia* (cola de manta raya), *martelo* (martillo), *armada* (armada), *meia lua de costas* (media luna de espaldas), *chapa* (plancha) y *benção* (bendición). Los movimientos de defensa, como se ha mencionado más arriba, se basan en ejecuciones fluidas que no intentan bloquear o parar las patadas; al contrario, son desplazamientos corporales evasivos que intentan rehuir todo contacto, como pasar por debajo de las patadas o escapar con movimientos acrobáticos. De esta manera, algunos de los nombres con los que se denominan estas defensas implícitamente refieren al carácter evasivo de la capoeira: *negativa*, *esquiva*, *role* (dar vuelta). Aparte de las patadas y sus respectivas defensas, existen cuatro tipos de movimientos que son, a la vez, defensas y contraataques, ellos son: *cabeçada* (cabezada), *tesoura* (tijera) y *rasteira* (arrastre de pierna). En el caso de los movimientos acrobáticos o *floreios*, estos siempre se realizan con alguna parte del cuerpo tocando el suelo; por lo tanto, saltos mortales o acrobacias en el aire sin tocar el piso no son bien vistos dentro de la capoeira angola. Los movimientos acrobáticos más recurrentes son *aú* (una “vuelta de carro” como se le conoce en México), *aú de costas* (arco de espalda), *macaco* (mono, una variante acrobática del *aú*) y *aú de cabeça* (*aú* con la cabeza en el suelo).

Todos los movimientos en la capoeira angola se tienen que aprender teniendo en cuenta el rango de apertura corporal que generan. Por lo tanto, los practicantes deben intentar mantener sus cuerpos cerrados a la hora de ejecutar movimientos de ataque y defensa, y al realizar

acrobacias. Un *aú* que deja desprotegido el tórax es siempre susceptible de ser atacado por una *cabeçada*. Una patada que es respondida con una *rasteira* a la pierna de apoyo es considerada un movimiento excesivamente riesgoso. De la misma manera, una *cabeçada* sin proteger el rostro puede conllevar un rodillazo en la nariz.

La lógica de la capoeira angola por ende, consiste en un esfuerzo constante de simulación, para poder engañar y abrir al adversario, usando elementos de astucia y picardía; lo que Roberto DaMatta ha denominado, en un contexto más general de la cultura brasileña, *malandragem* (DaMatta, 1991). Por ejemplo, un jugador experimentado puede fácilmente engañar a un principiante al dirigirle la atención hacia el lugar equivocado, ya sea simulando una patada, o con algún gesto corporal, para, a continuación, darle de verdad una patada o una *cabeçada* cuando el jugador baja la guardia. Cada vez que hay un contacto se debe esconder la intención inicial y responder al ataque sutilmente de la misma manera, o reaccionar como si nada hubiera pasado. El jugador que cae al suelo por medio de una *rasteira* tiene que levantarse y tratar de sonreír sin mostrar sentimientos de enojo y frustración.

Aquellos que son los expertos de la astucia y el engaño son los *mestres*, los líderes que comandan las academias de capoeira y los encargados de preservar la tradición. Los *mestres* son capaces de engañar y predecir los movimientos de cualquier practicante, a la vez que pueden observar los puntos vulnerables de un sujeto en cada secuencia. Al mismo tiempo, ellos son los individuos que saben mantenerse en control y en posiciones protegidas durante una *roda*.

Dentro de la dinámica de interacción en la capoeira angola, existe un momento crucial que se denomina *chamadas* (llamadas), las cuales consisten en movimientos que frenan o interrumpen la continuidad del juego. De acuerdo con la información proveída por *mestre* Boca do Río, uno de los practicantes con los que trabajé más cercanamente, una *chamada* es un movimiento que brinda inicialmente una pausa entre los practicantes; consiste en un movimiento en el que un jugador para el juego y extiende sus brazos para llamar al otro con el que está jugando, en una muestra de apertura corporal. Dentro de la variada gama de *chamadas* existentes, se pueden nombrar cuatro formas estandarizadas: *chamada de frente* (llamada de frente), *chamada do Cristo de frente* (la llamada de Cristo frontal), *chamada do Cristo de*

costas (llamada de Cristo de espaldas) y *Sapinho* (sapito). Todas estas *chamadas* describen posiciones de apertura y vulnerabilidad. Lowell Lewis (1992) ha denominado a las *chamadas* un *juego dentro del juego*, donde un proceso de doble significación lúdica se lleva a cabo y se efectúa siguiendo una estructura más o menos definida de la siguiente manera (Ibíd, p. 121):

1. Llamada
2. Respuesta
3. Acercamiento
4. Vals
5. Separación
6. Regreso al juego

Las razones para hacer una *chamada* dentro de la práctica de la capoeira angola varían. Sin embargo, habría que mencionar que ellas tienen que ver con cuatro situaciones específicas: 1) el reconocimiento de un jugador de que algo está mal dentro de la *roda*, 2) la exposición del propio cuerpo en situaciones de vulnerabilidad, 3) exhibir al otro en una posición de riesgo y peligro y 4) un desafío.

En el primero de los casos, un practicante puede hacer una *chamada* debido a que la música estaba fuera de tono, o porque su oponente traía desatadas las agujetas. En el segundo y tercer caso se recurre a una *chamada* cuando un jugador es expuesto a un ataque o a una posición de apertura, o cuando alguno de los practicantes es derribado y cae al suelo por medio de una *rasteira* o *cabeçada*. En el cuarto caso, una *chamada* puede significar un desafío de un jugador hacia otro. En este último caso, la lógica de interacción se modifica, y es en estas ocasiones cuando varias de las connotaciones simbólicas y de poder se hacen presentes. Regresaré a este aspecto de desafío de las *chamadas* con más detenimiento en la última parte del artículo.

Lo que las personas comentan sobre el “cuerpo cerrado”

Fuera de la *roda*, las referencias al “cuerpo cerrado” evocan narrativas que se relacionan con *mestres* antiguos y con ciertos hechos del pasado (Dias, 2006). En muchas ocasiones, durante mi trabajo de campo, tuve conversaciones con los *mestres* en las que hablaban constantemente de sus hazañas de cuando eran jóvenes o de las proezas de

sus respectivos *mestres*: de cómo, en cierta *roda*, uno tuvo dificultades con otro *mestre*; de un día cuando *mestre x* derribó a un adversario violento en uno de sus viajes al extranjero; de cuando alguien fue derrotado y humillado por un *mestre* superior; de cómo los maestros antiguos tenían que lidiar con un contexto más violento que el actual. En este sentido, concuerdo con Kenneth Dossar (1992, p. 8), quien menciona que mucho de lo que se habla dentro de la capoeira tiene que ver con la continuidad de una mitología épica, en la que los jugadores de capoeira realizan una conexión con el pasado y con los *mestres* ya fallecidos.

Al comentar lo que acontece en la *roda*, los practicantes usan diferentes expresiones para referirse al “cuerpo cerrado”. Por ejemplo, *cair para dentro do jogador* (caer para adentro del jugador), que significa atacar más directamente el cuerpo del oponente; *apertar o jogo* (apretar el juego), que quiere decir presionar el juego para abrir al adversario; *costrar do adversário* (presionar y, en cierta medida, atacar al adversario), que en muchas ocasiones se interpreta como probar las habilidades del jugador.

Estas expresiones tienen como objetivo hacer evidente una de las razones del juego: protegerse y mantenerse con un cuerpo flexible, fluido, pero a la vez impenetrable. El reconocimiento de partes vulnerables del cuerpo siempre tiene una concomitancia musical, que es, en cierta medida, una reacción que intensifica los sentimientos de los jugadores y que añade una cierta dosis de riesgo y tensión a la interacción (González Varela, 2010).

Hasta el momento se han discutido los elementos prácticos de la capoeira angola y sus aspectos relacionados con la protección del cuerpo en un nivel experiencial dentro de la dinámica de interacción. Sin embargo, el concepto de “cuerpo cerrado” no se agota con su descripción física dentro del juego de la capoeira. En este sentido, existe otro nivel de acción de este concepto que involucra elementos más allá de su ámbito de experiencia corporal, y que se define por un ámbito de orden simbólico propio de la capoeira angola. Es aquí donde el enfoque fenomenológico se ve limitado al no poder vincular la experiencia del cuerpo de los practicantes con el nivel de estructuración de las relaciones sociales y espirituales de estos. Esta ha sido una de las críticas que se ha hecho frecuentemente a este tipo de enfoque en el que el análisis muchas veces comienza y termina con la propia experiencia del autor

o de un participante, y el nivel contextual de la cultura local queda sin dilucidar (Olivier de Sardan, 1992). En la siguiente sección se hará un intento por franquear esa barrera mediante el análisis del concepto de “cuerpo cerrado” visto desde una perspectiva holística para, en un último momento, incluir aspectos de la cosmología a la cual pertenece la capoeira angola.

CONNOTACIONES SIMBÓLICAS DEL “CUERPO CERRADO”

La relación entre capoeira y candomblé

El aprendizaje técnico y el reconocimiento físico del “cuerpo cerrado”, descritos en la sección anterior, son el soporte en el cual las interpretaciones de carácter simbólico sobre este concepto se anclan para, al mismo tiempo, trascender su propia materialidad. Es decir, el aspecto técnico de conocimiento es solo un primer momento analítico de la lógica práctica de la capoeira angola que se ve incrementado por las connotaciones espirituales, simbólicas y religiosas del “cuerpo cerrado”. En este sentido, parafraseando a Merleau-Ponty, los individuos están “condenados al sentido”, a dar significado a sus experiencias corporales y perceptivas. Según Merleau-Ponty (1945, p. 490): “el análisis del cuerpo propio y de la percepción [...] ha revelado una conexión con el objeto, una significación más profunda que ella misma. La *cosa* no es una significación, ella es la significación ‘cosa’”. De esta manera, el acto de percepción del “cuerpo cerrado” ya es parte de un nivel perceptivo de sentido que no remite a un trasfondo preobjetivo del ser, sino al nivel de la cultura local en donde dicho sentido es generado.

Este nivel de sentido es al que denomino *simbólico*. Lo simbólico remite a aspectos de la cultura que no se refieren a la materialidad del mundo físico. Esto no quiere decir dar por sentado la dualidad material/inmaterial de las sustancias como si fuera algo universal y aplicable a todas las culturas. La distinción entre materialidad y sustancia simbólica es, sobre todo, una distinción analítica, y su eficacia radica en facilitar la descripción argumentativa de algo que, a nivel etnográfico, implica una serie de categorías inseparables, que son indistinguibles en su práctica. A este respecto, la existencia de lo “material” en la capoeira angola está siempre envuelta en un aura simbólica de la cual toma su fuerza y su potencialidad.

La capoeira angola, desde el punto de vista de los *mestres*, no puede disociarse de su contexto religioso e ideológico africano⁷. Salvo contadas excepciones, casi todos los *mestres* de capoeira angola están vinculados, de una forma u otra, con la religión del candomblé. Esta religión afrobrasileña provee un sustrato filosófico y espiritual a la capoeira. Como menciona Simone Ponde Vassallo, muchos de los practicantes del estilo angola escogen al candomblé como práctica espiritual porque es la más cercana a la matriz africana en Brasil, la más auténtica y, por ende, la más ancestral para ellos (Vassallo, 2005, p. 179).

Aunque no cuento con espacio suficiente para hacer una descripción minuciosa sobre la religión del candomblé, me referiré a sus características más importantes. En general, existen tres tipos de candomblé, a los cuales se les denomina como “naciones”: jeje, angola y ketu. Las diferencias entre las “naciones” se deben a aspectos relacionados con indumentaria, ritual, danza, música, matrices lingüísticas, historia y liturgia (Bastide, 1978, p. 194). Por ejemplo, la “nación” jeje está asociada con la lengua y tradición fon de Benín, la “nación” ketu con la tradición yoruba de Nigeria, y la “nación” angola con la tradición bantú de Congo y de Angola.

A pesar de sus diferencias, los tres tipos de candomblé comparten una serie de divinidades denominadas *orixás*, las cuales se manifiestan durante ceremonias especiales en recintos de culto llamados *terreiros* o *Ile Ayé*. Aunque el número de deidades puede variar, según Bastide (1978, p. 195) existen entre trece y dieciséis *orixás* que forman parte del panteón cosmológico de todos los estilos de candomblé. Marcio Goldman (2005, p. 103) menciona que la religión del candomblé en todas sus variantes se basa en la ejecución de ceremonias en las que los devotos pasan por una serie de rituales de iniciación y sacrificio, experimentando un conjunto de procedimientos corporales para facilitar su interacción con los *orixás*, los cuales pueden o no incluir sacrificios de animales.

Los practicantes que cuentan con cierta trayectoria en la capoeira angola y que están comprometidos más formalmente con la

7 Para una descripción detallada sobre los discursos africanistas en la capoeira véase Assunção (2005, pp. 21-28). En relación con el análisis de la capoeira desde un punto de vista africanista, véanse Desch-Obi (2000); Dossar (1992); Thompson (1991).

organización de las academias, junto con la mayoría de los *mestres*, son miembros activos de diferentes *terreiros* de candomblé. Algunos de ellos, sobre todo los *mestres* de edad avanzada, tienen puestos de honor en los recintos de culto debido a su reconocimiento como promotores de la cultura afrobrasileña. Otros, los más jóvenes, tienen cargos como *filhos de santo* (hijos de santo), uno de los estadios iniciales en la jerarquía religiosa; como *ogans*, los encargados de la música ritual del candomblé, en especial de los *atabaques* (tambores rituales similares a una conga); o como simples devotos. En el caso de los *mestres*, su involucramiento religioso en el candomblé depende del tiempo que le puedan dedicar, ya que muchos de ellos viajan constantemente dentro y fuera de Brasil por causa de la capoeira.

No obstante las agendas apretadas de los *mestres*, ellos tratan de estar ligados a su religión en la medida en que les sea posible. Dentro de las propias jerarquías del candomblé, los *pais de santo* (padres de santo) y las *mães de santo* (madres de santo) son considerados los líderes espirituales de los *terreiros* y las personas más cercanas a las divinidades (Wafer, 1991). Por lo tanto, también son considerados los guías espirituales de los *mestres* de capoeira. Muchos *mestres* mantienen sus relaciones con los padres y madres de santo en un nivel estrictamente personal y pocos de ellos comentan con sus alumnos, sobre todo principiantes, el aspecto religioso de la capoeira. Ellos hacen hincapié durante sus clases en que la capoeira como práctica no necesita estar vinculada a una religión en particular, y que tiene que estar abierta a la pluralidad de creencias de los practicantes. Sin embargo, en un nivel más personal, algunos me confiaron que para ser un verdadero jugador de capoeira, para poder ascender en las estructuras de poder, es indispensable, si no ser un devoto del candomblé, por lo menos entender sus principios fundamentales y su cosmología afrobrasileña. De hecho, algunos de los *mestres* con los que trabajé, como Boca do Rio y Valmir, fueron introducidos al candomblé a través de la capoeira, y no en el sentido inverso.

Protección, alejamiento y rituales concernientes al “cuerpo cerrado”

La capoeira angola está hoy en día fuertemente influenciada por el candomblé, y esto repercute directamente en la forma como se interpreta el concepto del “cuerpo cerrado” en un nivel simbólico y en

las actitudes que suscita. Según *mestre* Cobra Mansa, uno de los practicantes más reconocidos del estilo angola, lograr un “cuerpo cerrado” es un esfuerzo que toma toda una vida y que no se puede restringir exclusivamente al aspecto técnico-físico de la capoeira. Para llegar a ser un verdadero *capoeirista* es necesario conocer otros aspectos de conocimiento sobre este arte marcial afrobrasileño. En este sentido, “cerrar el cuerpo” es ante todo un acto energético que se convierte prácticamente en una forma de vida, y que implica para los *mestres* lidiar con la dicotomía abierto/cerrado en casi cualquier situación social. Este hecho repercute directamente en las actitudes que tienen los líderes de las academias con respecto a sus actos, y nos obliga, por lo tanto, a prestar atención a los pequeños rituales y secretos que envuelven al concepto de “cuerpo cerrado” con un aura mágica.

Cerrar el cuerpo es ante todo permanecer distanciado y alejado de situaciones riesgosas y de peligro que puedan afectar la energía interna de una persona. Esto significa que para lograr un buen “cuerpo cerrado”, algunos *mestres* incurren en una perenne desconfianza frente a los otros, particularmente frente a otros practicantes de capoeira. Esta desconfianza implica tomar distancia y actuar cautelosamente en sus relaciones sociales. De este hecho se desprende el malestar de algunos estudiantes con respecto a sus líderes al no poder lograr familiarizarse con ellos y establecer una relación de confianza. La propia forma de ser de los *mestres* y los dictados del “cuerpo cerrado” lo prohíben y lo imposibilitan. De hecho, en muchos casos se espera que un alumno en algún momento “traicione” a su *mestre* o sea “traicionado” por él como parte de su proceso de enseñanza; hay muchas canciones que toman este tema como central.

Existen varias formas de “cerrar el cuerpo” en un nivel simbólico. Uno de los casos más comunes es pedir protección a las autoridades religiosas de los *terreiros* antes de una *roda* o durante eventos importantes. Otra forma es concebir a las academias de capoeira angola como extensiones corporales de los líderes, las cuales deben ser protegidas por los *orixás*. En este sentido, algunos *mestres* me comentaban que era muy importante mantener altares relacionados con el candomblé dentro de sus academias, ya que así preservaban una buena energía en las clases, traían buena suerte a los practicantes y los mantenían concentrados para no abrir sus cuerpos.

Una segunda forma de protección del “cuerpo cerrado” tiene que ver con rituales personales. Aunque estos procedimientos rituales no son usados por todos los *mestres* de capoeira angola, es posible describir de manera general algunos de ellos como parte de un sistema de prácticas donde el cuerpo necesita ser tratado con sumo cuidado para mantener su invulnerabilidad. En primera instancia, un cuerpo necesita estar limpio antes de una *roda*; es decir, debe de estar libre de contaminación y de impurezas. Estos aspectos de suciedad se refieren principalmente a actividades sexuales. Como en muchas otras disciplinas físicas y marciales, los *mestres* consideran que los actos sexuales debilitan al cuerpo y lo dejan vulnerable. Por lo tanto, es imprescindible abstenerse de todo contacto sexual por lo menos tres días antes de una *roda*. Dicha abstención corre paralela a algunas de las interdicciones propias de los ritos de iniciación en el candomblé.

Se cree que la abstinencia sexual estimula la acumulación de fuerza vital, lo que ayuda a “cerrar el cuerpo”. Aunque generalizada, esta práctica es a veces evadida por algunos *mestres*: en cierta ocasión me tocó ver a uno de ellos negociando esta restricción por medio de su permutación por otra, la cual en este caso fue una abstinencia alimentaria por tres días.

Quizá el procedimiento ritual más importante que cierra el cuerpo simbólicamente es el uso de amuletos como anillos, collares, pulseras, monedas y piedras⁸. De estos amuletos, los más significativos son unos collares de perlas pequeñas de cristal o de plástico llamados *patuás*. Los *patuás* son de extrema importancia, no solo en la capoeira sino también en el candomblé, ya que simbolizan la conexión entre un *mestre* y su *terreiro*. Un *patuá* es un elemento visible de pertenencia, reconocimiento y asociación con determinados *orixás*. De hecho, se cree que los *orixás* están incorporados, o más bien, contenidos dentro de los *patuás*. De esta manera, estos collares equivalen a un poder energético especial que ayuda a los *mestres* a cerrar sus cuerpos.

8 Algo similar a lo que Marcel Mauss y Henri Hubert (2005, p. 127) mencionan con respecto a las propiedades especiales de los objetos: “[...] encontramos claramente en la magia la idea de que los objetos poseen poderes infinitos: sal, sangre, saliva, coral, acero, cristales, metales preciosos, la montaña de ceniza, el abedul, la higuera sagrada, el alcanfor, incienso, tabaco, etc., todos incorporan fuerzas mágicas generales susceptibles de aplicación o uso específico”.

Pese a la protección ofrecida por los *patuás*, existe siempre la posibilidad de quedar expuesto frente al poder de un adversario superior. Es más, se cree que la energía que se acumula al cerrar el cuerpo se puede perder o robar si uno no es cuidadoso. Esta afirmación, que proviene de *mestre* Boca do Rio, puede servir para entender el porqué de las actitudes evasivas y de desconfianza de los *mestres*: el peligro de perder la fuerza vital está siempre latente. De hecho, durante las *rodas*, una *chamada* muchas veces se realiza como un acto de poder que se despliega para desequilibrar energéticamente a un adversario por medio de un desafío directo a su “cuerpo cerrado”; en estos casos, aceptar o rechazar una *chamada* se convierte en un asunto de extrema importancia, ya que implica una afrenta al propio estatus y al prestigio de un jugador.

La percepción del “cuerpo cerrado”, como se ha visto, implica aspectos tanto de conocimiento de técnica corporal como de procedimientos rituales relacionados o emparentados de cierta manera con la religiosidad de los *mestres* de capoeira. Ambos aspectos, que se han diferenciado analíticamente como corporales y simbólicos, forman parte de un solo momento que implica la recursividad de ambos niveles; es decir, el aprendizaje del “cuerpo cerrado” denota un tipo de conocimiento que tiene características holísticas: forma un todo. Al ser un proceso total, el concepto de “cuerpo cerrado” implica también un aprendizaje que dura prácticamente toda una vida. De aquí se deduce el largo transcurrir en la trayectoria personal de un practicante desde su etapa de principiante hasta la de *mestre*. Son contados los casos de estudiantes que llegan a este grado último de realización; y aun allí, el proceso de aprendizaje para un individuo continúa hasta el momento de su muerte, e inclusive más allá. Esto explica por qué muchos *mestres* en edad avanzada siguen pregonando que son meros estudiantes, principiantes en este arte brasileño, y que nunca van a poder llegar a un conocimiento total de lo que es verdaderamente la capoeira.

EL “CUERPO CERRADO” COMO COSMO-PRAXIS

Capoeira y candomblé como pertenecientes a una cosmología pluralista

El concepto de “cuerpo cerrado”, como se ha mostrado, implica aspectos tanto prácticos como simbólicos. Estos dos aspectos están

ligados a otro concepto, recurrente entre practicantes de capoeira, llamado *mandinga* (González Varela, 2010). *Mandinga* es considerado como el secreto de la capoeira y la expresión última de poder de un *mestre*. Dicho poder se expresa en algunas ocasiones con hazañas corporales que parecerían fantásticas, como la transformación animal, la longevidad, la invulnerabilidad dentro de una *roda*, la parálisis de un adversario y el robo del poder personal. Dentro de esta concepción nativa de poder, el “cuerpo cerrado” es central, ya que es el depositario de la fuerza o *mandinga* de un practicante. De esta forma, el “cuerpo cerrado” es el filtro que hace inteligible dicha noción de poder; es, al mismo tiempo, su forma de expresión y de visibilidad.

Sin embargo, en el nivel de las relaciones sociales, las luchas de poder entre *mestres*, dentro y fuera de la *roda*, no se expresan de forma totalmente abierta, y más bien se subsumen dentro de la propia lógica del “cuerpo cerrado”; es decir, las rivalidades se mantienen disfrazadas, negadas, y pocas veces se hacen perceptibles y se exponen dentro de una *roda*. Esto quiere decir que los *mestres* no acostumbran jugar entre ellos constantemente: se abstienen de confrontarse los unos a los otros. El sigilo y la precaución son consideradas armas efectivas dentro del largo camino que significa la vida de un jugador de capoeira. La *mandinga* no se muestra en cualquier situación, solo en situaciones especiales o en momentos de claro desafío.

En un plano más abstracto, el concepto de “cuerpo cerrado”, las reacciones que suscita y sus implicaciones prácticas, simbólicas, políticas y de vida cotidiana apelan a un nivel cosmológico. Por ‘cosmológico’ se entiende, siguiendo a Don Handelman (2008, p. 181), todo aquello que tiene que ver con la lógica acerca de la constitución y unidad del universo. Esto quiere decir que al decir *cosmología* uno está implícitamente mencionando aspectos ontológicos acerca de la constitución del ser. De esta manera, lo cosmológico tiene que ver con la lógica de relaciones, conexiones y separaciones que organizan el propio cosmos y sus contenidos (Ibíd., p. 182).

Esta definición de Handelman me parece adecuada para comprender los alcances y límites del concepto de “cuerpo cerrado”. En la capoeira angola nos encontramos frente a una forma de cosmología que no opera dentro de la división espiritual/material (mente/cuerpo); en otras palabras, la separación propia del pensamiento occidental

entre lo invisible y lo visible no se aplica. Encontramos una lógica integral y participativa en la que el “cuerpo cerrado” es algo que incluye tanto los aspectos técnicos de la capoeira como sus implicaciones mágicas y espirituales de manera fusionada; aunque proponer de entrada esta separación es ya modificar su forma de expresión desde el punto de vista nativo. Lo que hay es una forma recursiva y abierta acerca de lo que el “cuerpo cerrado” implica. Es decir, el mundo de lo humano y de lo no humano se encuentran tan estrechamente vinculados en la capoeira angola que son necesarios mecanismos de protección, de asimilación y de control. La unicidad entre lo humano y lo no humano se da dentro del campo de la acción ritual del juego, y es esta expresión mágico-práctica la que se muestra como una forma de poder innegable y evidente; es la ejecución de un acto de *mandinga*, dirían los *mestres*. Aquí no hablamos de “representación” sino de “presentación”, de evidencia incuestionable (Holbraad, 2008).

Decir que el aspecto inclusivo del “cuerpo cerrado” se explica solo como un elemento de “creencia”, en el que los practicantes “creen” que están experimentando un acto de poder como efecto de un “cuerpo cerrado” o que sus *patuás* los protegen, es menospreciar su carácter inclusivo y recursivo, y desacreditar sus implicaciones cosmológicas. Handelman (2008, p. 188) ha mencionado que esta recurrencia a la noción de “creencia” para explicar concepciones cosmológicas diferentes a la occidental es producto del propio orden cosmológico monoteísta judeocristiano contemporáneo que relega aquello que parece paradójico o ajeno al sistema clasificatorio material/inmaterial al reino de lo imposible⁹.

Las implicaciones cosmológicas del “cuerpo cerrado” en la capoeira angola son parte de una matriz organizativa más amplia de la cultura afrobrasileña. Dicha matriz incluye tanto a la capoeira como a la religión del candomblé. En ambas prácticas se puede percibir una continuidad no solo de elementos materiales comunes o de reglas específicas culturales, sino de una cosmología no monoteísta. Como ‘cosmología no monoteísta’ se entiende la proliferación de seres y elementos que no remiten necesariamente a la idea de un dios omnipotente o a una separación

9 Una crítica más o menos similar del concepto de creencia se encuentra en la obra de Bruno Latour, sobre todo en lo que se refiere a la idea de *fe(i)tiche* y a los mecanismos de depuración de los objetos (Latour, 2002, pp. 31-36; 2007).

tajante entre el ámbito de la divinidad y lo humano; lo divino se mezcla con lo humano y son, de hecho, uno solo en su manifestación expresa durante los rituales de posesión en el candomblé (Goldman, 2008).

La continuidad cosmológica entre la capoeira y el candomblé remite inicialmente a lo que Floyd Merrel (2005) llama una *lógica alterna* o *no occidental*. Aunque concuerdo en principio con este aspecto diferencial que menciona el autor, resulta bastante difícil no asociar esta idea de lógica alterna con la obra de Lévy-Bruhl y con su polémica noción de mentalidad primitiva (1923, pp. 35-58), en la que las formas de pensar de los “primitivos” y de los occidentales se presentaban como incompatibles y sin ningún punto en común; lo que dio lugar a una afirmación un tanto etnocéntrica al decir, por un lado, que era imposible comunicarse con la alteridad y, por otro lado, que a la alteridad le resultaba difícil salir de su llamado esquema “prelógico” y, por lo tanto, conocer la lógica racional y aprender otras formas de conocimiento. Nada más lejano a lo que se propone aquí como cosmología pluralista. No se trata de que los practicantes de estas dos formas culturales afro-brasileñas piensen radicalmente diferente, o que su razonamiento sea prelógico, como se podría entender al leer el trabajo de Merrel (2005); lo que tenemos es una forma organizativa compleja en la que la proliferación de seres, su estatuto ontológico, varía y es otro. La cosmología a la que apela el “cuerpo cerrado” implica tanto cuestiones epistemológicas como ontológicas al momento de separar y unir el cosmos.

Dentro de esta continuidad cosmológica entre la capoeira y el candomblé hay también diferencias claras al nivel de expresión; sin embargo, ambas operan dentro de la misma matriz organizativa pluralista. Es en este nivel organizativo en el que muchas de las afirmaciones que se han denominado como *afrocentristas* (Assunção, 2005) tienen cabida, al mostrar algunas de las inquietudes más importantes de los *mestres* con respecto al origen y la práctica de la capoeira angola. Los *mestres* se asumen como herederos directos de una tradición africana que se introdujo en Brasil con la trata de esclavos durante el periodo colonial. Para muchos de ellos, la capoeira y el candomblé son producto de una continuidad del sistema esclavista y, en muchos casos, se tiene la convicción de que la capoeira tiene sus orígenes en Angola, en un ritual de iniciación llamado N'golo (Cascudo, 1967; Grupo de Capoeira Angola Pelourinho y Associação de Capoeira Angola Navio Negro, 1989).

Aunque en el caso del candomblé ha sido relativamente más fácil rastrear las influencias directamente africanas a través de otras religiones en Nigeria, Benín y Angola (Matory, 2005; Parés, 2006), en el caso de la capoeira angola los intentos académicos y no académicos por encontrar “rastros” o “vestigios” de esta práctica en África no han sido tan convincentes (Cascudo, 1967; Desch-Obi, 2000).

Sin embargo, pese a la poca evidencia histórica que se ha encontrado en África, pocos o ningún *mestre* verían a la capoeira angola como exclusivamente brasileña. En un plano cosmológico, la noción de continuidad cultural africana en la capoeira se muestra también como una continuidad temporal. Esta afirmación, es vista como un rasgo distintivo que separa a los *mestres* del resto de los otros practicantes. Los *mestres* se asumen como pertenecientes a una ancestralidad que perpetúan día a día por medio de la práctica de la capoeira. En este sentido, “cerrar el cuerpo” se convierte en una metáfora que contiene una clausura del tiempo, podría decirse, en la que se da una conexión directa entre los *mestres*, sus ancestros africanos y los *mestres* ya fallecidos. Esta concepción temporal escinde todo intento de vínculo de contemporaneidad entre los *mestres* y otros individuos, incluyendo al antropólogo. Si bien en un nivel analítico es necesario contemplar a la alteridad en un nivel simétrico temporal (Fabian, 1983), en un nivel etnográfico es posible encontrar una renuncia y una negación tajante por parte de los miembros de las culturas nativas a pertenecer a la misma temporalidad que el antropólogo (Birth, 2008); si algo en muchas ocasiones hace distintivos y, en ciertos casos poderosos, a los “otros”, es que tienen acceso a una temporalidad diferente, ancestral y mítica.

Expresiones cosmológicas pluralistas en la capoeira

Dentro de la cosmología de la capoeira, la idea de continuidad temporal y cultural es central, y se homologa con la continuidad espiritual de los *orixás* en el candomblé, los cuales vinculan lo ancestral con lo presente en las casa de culto. Sin embargo, hay diferencias claras entre ambas prácticas que reformulan o readecúan la idea de una cosmología pluralista de acuerdo con sus propios contenidos ontológicos.

Una de las expresiones cosmológicas de carácter pluralista en el candomblé es, como se ha mencionado, la existencia de deidades que

forman parte del panteón mítico-religioso: los *orixás*, rondan las casas de culto y se manifiestan en muchas ocasiones durante rituales de posesión. En el caso de la capoeira, aunque los *orixás* están presentes en las canciones, en los amuletos y en los alrededores de la *roda*, ellos no se manifiestan, no aparecen por medio de un trance. Mestre Decanio (2001) ha discutido este aspecto imposible del trance dentro de la capoeira, donde menciona que dicho trance nunca se da de forma definitiva ya que el practicante no puede perder el control de sí mismo dentro del juego. No hay posibilidad de la incorporación de un *orixá*, y de hecho esto se convertiría en un riesgo para el jugador. Lo que hay, dice Decanio, es un semitrance de conciencia menor al experimentado en el candomblé, lo que es una manifestación del mecanismo de preservación automática del practicante (Decanio, 2001, p. 43).

Pese a esta imposibilidad de manifestación de los *orixás* en la capoeira, existen otros tipos de fuerzas espirituales que ayudan a un practicante durante el juego, las cuales se pueden invocar de forma menos intensa pero igualmente efectiva. Estas fuerzas son las de los *mestres* ya fallecidos y las de los llamados *ancestros africanos*. Por ejemplo, *mestre* Boca do Rio asegura que los jugadores de capoeira no son los únicos espectadores dentro del juego; una buena *roda*, menciona, puede atraer los espíritus de antiguos *mestres*, que se aparecen para contemplar, disfrutar y ayudar a los jugadores dentro del juego. Boca do Rio comenta que esto no es una forma estética de hablar, sino algo real y que acontece con frecuencia en la *roda*. Los *mestres* fallecidos contribuyen a la efervescencia del juego y también actúan contra otros practicantes. Es por este motivo que esta cosmología pluralista, en la que una cantidad, a veces difícil de especificar, de fuerzas espirituales se pueden aparecer constantemente, exige una cautela por mantener el cuerpo o cerrado frente a un ataque, o ligeramente abierto para asimilar una fuerza benéfica.

Entonces, se puede ver que, por un lado, el candomblé invoca una pluralidad de deidades, mientras que la capoeira también invoca una pluralidad, pero de otras fuerzas. Los *mestres* antiguos o muertos no son considerados deidades, pero forman parte de la continuidad cultural y temporal de la capoeira y desempeñan un papel activo en el nivel de la práctica.

En muchos sentidos, el poder de un *mestre* también se asocia con su genealogía de conocimiento, con la línea de *mestres* de la cual

desciende. Dentro de su cuerpo se encuentran todas esas líneas de conocimiento, que lo hacen ser una persona con un poder personal superior al de los otros practicantes¹⁰. Su “cuerpo cerrado” es una forma de práctica que es una expresión de una cosmología pluralista en la que humanos y espíritus se encuentran entrelazados y son inseparables. Es así que el concepto de “cuerpo cerrado” es la expresión práctica de una cosmología particular, inclusiva y recursiva, en la que lo espiritual y lo humano se implican íntimamente. De esto se deduce que lo que caracteriza al “cuerpo cerrado” sea un polo de intensidad (Deleuze y Guattari, 2005, pp. 149-166; Viveiros de Castro, 2010): un polo que es la expresión de fuerzas acumuladas durante años de práctica, que vinculan aspectos tanto culturales y espirituales como temporales. Por lo tanto, lo que analíticamente se había dividido en práctico y simbólico, en las primeras dos partes de este artículo, se fusiona en realidad en una sola formación, y en una sola percepción de la experiencia ritual. Esto quiere decir que los practicantes de capoeira angola que tienen la experiencia del “cuerpo cerrado” no “creen” que estén acumulando poder, no es una representación; lo “saben”, es una certeza, es indubitante. Es por este motivo que se puede afirmar que el concepto de “cuerpo cerrado” es un caso claro de cosmo-praxis, de una práctica que se presenta como expresión de una cosmología pluralista, y que se organiza a través de la proliferación de seres y de su control, por parte de los practicantes, por medio de las categorías abierto/cerrado implícitas en la práctica de la capoeira.

CONCLUSIÓN

La visión holística sobre el “cuerpo cerrado” que se ha descrito en este artículo implica entrelazar sus diferentes manifestaciones expresivas dentro de la dinámica del juego. Los planos de experiencia y de interpretación simbólica se presentan como las dos caras de una misma moneda, lo que los hace indivisibles. Por lo tanto, lo cosmológico remite a una relación pluralista entre los seres, que invoca una activa participación entre los ámbitos humano y no humano. De esta manera

10 Aquí se podría trazar una analogía con la idea de la persona fractal estudiada por Roy Wagner (1991) y con la del “dividuo” evocada por Marilyn Strathern (1999, p. 13), en la que la definición de persona como tal no puede ser escindida de sus relaciones integrales organizacionales y en la que la dicotomía sociedad/individuo no existe como tal.

la cosmología de la capoeira exige una cautela en todos los sentidos acerca del cuerpo y sus relaciones integrales con otros ámbitos de lo social. Así, el cosmos y el cuerpo se reflejan mutuamente y señalan un campo de interacción en ocasiones ambiguo y difícil de discernir, pero siempre intenso y real. Un punto por desarrollar sería ver cómo se expresan las concepciones cosmológicas analizadas para el caso de la capoeira angola en otros estilos de capoeira o en otras manifestaciones culturales afrobrasileñas. Es posible aventurar la hipótesis de que dicha comparación ayudaría a profundizar aspectos de la cosmología pluralista que se ha propuesto en este artículo. Sin embargo, habría que ver hasta qué punto conceptos como el del “cuerpo cerrado” o las nociones de *mandinga* aparecen en otros contextos ajenos al de la capoeira angola. Habría también que llevar a cabo un análisis de las propias transformaciones que ha venido experimentando la capoeira angola a causa de su expansión global y los efectos que ha tenido en el despliegue de sus concepciones cosmológicas, tanto en Brasil como en el extranjero. Estos son temas fascinantes que seguramente arrojarán nuevas interpretaciones sobre la noción del “cuerpo cerrado” y cimentarán el camino a seguir para las nuevas generaciones de practicantes que se vienen gestando hoy en día.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abreu, F. (1999a). *A capoeira baiana no século XIX*. Salvador: Instituto Jair Moura.
- Abreu, F. (1999b). *Bimba é bamba: a capoeira no ringue*. Salvador: Instituto Jair Moura.
- Assunção, M. (2005). *Capoeira: The History of an Afro-Brazilian Martial Art*. London: Routledge.
- Bastide, R. (1978). *The African Religions of Brazil: Toward a Sociology of the Interpenetration of Civilizations* (H. Sebba, trad.). Baltimore: John Hopkins University Press.
- Birth, K. (2008). The Creation of Coevalness and the Danger of Homochronism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, (N. S.) 14, 13-20.
- Bonfiglioli, C. (2010). Danzas y andanzas a la luz del estructuralismo. En M. E. Olavarria, S. Millan y C. Bonfiglioli (Coords.), *Lévi-Strauss: un siglo de reflexión* (pp. 463-491). México: UAM y Juan Pablos Editor.
- Capoeira, N. (2002). *Capoeira: Roots of the Dance-Fight Game*. Berkeley: North Atlantic Books.

- Carneiro, E. (1977). Capoeira. *Cadernos do Folklore*, nº. 1. Rio de Janeiro: MEC.
- Cascudo, L. C. (1967). *Folclore do Brasil*. Rio de Janeiro: Fondo de Cultura.
- Csordas, T. (1990). Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos*, 18(1), 5-47.
- DaMatta, R. (1991). *Carnivals, Rogues, and Heroes: An Interpretation of the Brazilian Dilemma*. London: University of Notre Dame Press.
- Decanio, A. F. (2001). Transe capoeirano: estado de consciência modificado na capoeira. *Revista da Bahia*, 33, 42-65.
- Deleuze, G. y Guattari, F. ([1980] 2005). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* (B. Massumi, trad.). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Desch-Obi, T. J. (2000). *Engolo: Combat Traditions in African and African Diasporas History* (Tesis de Ph. D.). University of California, Departamento de Historia, Los Ángeles, Estados Unidos.
- Descola, P. ([1986] 1988). *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar* (J. C. Collin y X. C. Quellen, trads.). Perú: IFEA y ABYA-YALA.
- Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- Dias, A. (2006). *Mandinga, manha e malícia: uma história sobre os capoeiras na capital da Bahia (1910-1925)*. Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia.
- Dossar, K. (1992). Capoeira Angola: Dancing Between Two Worlds. *Afro-Hispanic Review*, XI(1-3), 5-11.
- Downey, G. (2005). *Learning Capoeira: Lessons in Cunning from an Afro-Brazilian Art*. Oxford: Oxford University Press.
- Fabian, J. (1983). *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press.
- Goldman, M. (2005). Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé. *Religião e Sociedade*, 25(2), 102-121.
- Goldman, M. (2008). How to Learn in an Afro-Brazilian Spirit Possession Religion: Ontology and Multiplicity in Candomblé. En R. Sarro y D. Berliner (Eds.), *Learning Religion: Anthropological Approaches* (pp. 103-119). Oxford: Berghahn Books.
- González Varela, S. (2010). Antropología simétrica dentro del ritual de la capoeira angola en Brasil. *Revista de Antropología Iberoamericana*, AIBR, 1(5), 3-31.
- Grupo de Capoeira Angola Pelourinho y Associação de Capoeira Angola Navio Negroiro (1989). Capoeira Angola: resistência negra. *Revista Exú*, 11, 33-43.
- Handelman, D. (2008). Afterword: Returning to Cosmology —thoughts on the Positioning of Belief. *Social Analysis*, 52(1), 181-195.

- Holbraad, M. (2008). Definitive Evidence, from Cuban Gods. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, (N. S.), S93-S109.
- Ingold, T. (Ed.) (2005). *Key Debates in Anthropology*. London: Routledge.
- Jackson, M. (1983). Knowledge of the Body. *Man*, 18(2), 327-345.
- Kapferer, B. (1983). *A Celebration of Demons: Exorcism and the Aesthetics of Healing in Sri Lanka*. Bloomington: Indiana University Press.
- Latour, B. ([1984] 2002). *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches* (S. Moreira, trad.). São Paulo: Editora da Universidade do Sagrado Coração.
- Latour, B. ([1991] 2007). *Nunca fuimos modernos: ensayo de antropología simétrica* (V. Goldstein, trad.). Argentina: Editorial Siglo XXI.
- Lévy-Bruhl, L. ([1922] 1923). *Primitive Mentality*. New York: The Macmillan Company.
- Lewis, L. (1992). *Ring of Liberation: Deceptive Discourse in Brazilian Capoeira*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Matory, J. L. (2005). *Black Atlantic Religion: Tradition, Transnationalism, and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*. New Jersey: Princeton University Press.
- Mauss, M. y Hubert, H. ([1902] 2005). *A General Theory of Magic* (R. Brain, trad.). London: Routledge.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Merrel, F. (2005). *Capoeira and Candomblé: Conformity and Resistance Through Afro-Brazilian Experience*. Princeton: Markus Wiener Publishers.
- Mosko, M. (2010). Deep Holes: Fractal Holography in Trobriand Agency and Culture. En N. Bubandt y T. Otto (Eds.), *Experiments in Holism: Theory and Practice in Contemporary Anthropology* (pp. 150-174). London: Wiley-Blackwell.
- Oliveira, J. P. (2006). *No tempo dos valentes: os capoeiras na cidade da Bahia*. Salvador: Editora Quarteto.
- Olivier de Sardan, J. P. (1992). Occultism and the Ethnographic 'I': The Exoticizing of Magic from Durkheim to 'Postmodern' Anthropology. *Critique of Anthropology*, 12(1), 5-25.
- Parés, L. N. (2006). *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. São Paulo: Editora da UNICAMP.
- Pires, A. L. C. (2001). Movimentos da cultura afro-brasileira: a formação histórica da capoeira contemporânea, 1890-1950. (Tesis de Ph. D.). Universidade Estadual de Campinas, Departamento de Historia, São Paulo, Brasil.

- Pires, A. L. C. (2002). *Bimba, Pastinha e Besouro de Mangangá: três personagens da capoeira baiana*. Tocantins/Goiânia: Fundação Universidade do Tocantins y GRASET Editora.
- Rego, W. (1968). *Capoeira angola: ensaio sócio-etnográfico*. Salvador: Editora Itapuá Coleção Baiana.
- Soares, E. (2001). *A capoeira escrava e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro, 1808-1850*. São Paulo: Editoria da UNICAMP.
- Strathern, M. (1995). The Nice Thing About Culture is that Everyone Has it. En M. Strathern (Ed.), *Shifting Contexts: Transformations in Anthropological Knowledge* (pp. 153-176). London: Routledge.
- Strathern, M. (1999). *Property, Substance, and Effect: Anthropological Essays on Persons and Things*. London: New Brunswick, NJ: Athlone Press.
- Thompson, R. F. (1991). *Dancing between Two Worlds: Kongo-Angola: Culture and the Americas*. New York: African Diaspora Institute.
- Vassallo, P. S. (2005). As novas versões da África no Brasil: A busca das 'tradições Africanas' e as relações entre capoeira e candomblé. *Religião e Sociedade*, 25(2), 161-189.
- Vieira, L. R. (1995). *O jogo de capoeira: cultura popular no Brasil*. Rio de Janeiro: Sprint Editora.
- Viveiros de Castro, E. ([2009] 2010). *Metafísicas caníbales: líneas de antropología postestructural* (S. Mastrangelo, trad.). Madrid: Katz Editores.
- Wafer, J. W. (1991). *The Taste of Blood: Spirit Possession in Brazilian Candomblé*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Wagner, R. (1986). *Symbols that Stand for Themselves*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wagner, R. (1991). The Fractal Person. En M. Godelier y M. Strathern (Eds.), *Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia* (pp. 159-173). Cambridge: Cambridge University Press.
- Wagner, R. (2001). *An Anthropology of the Subject: Holographic Worldview in New Guinea and Its Meaning and Significance for the World of Anthropology*. Berkeley: University of California Press.

A TRAJETÓRIA DAS ASSOCIAÇÕES DE TORCEDORES DE FUTEBOL DA CIDADE DE SÃO PAULO: DE TORCIDAS DE FUTEBOL A ESCOLAS DE SAMBA

HUGO BERLINGERI CAMPOS *

Universidade Estadual Paulista · São Paulo

ROBERTO LOUZADA **

Universidade Estadual Paulista · São Paulo

*hugo.berlingeri@hotmail.com

**louzada@fcav.unesp.br

Artículo de investigación recibido: 9 de agosto del 2011 · aprobado: 22 de enero del 2012

RESUMO

A partir de uma pesquisa exploratória sobre as torcidas organizadas de três clubes de futebol da cidade de São Paulo (Brasil), descreve-se a trajetória que levou à transformação destas em escolas de samba. Primeiramente, o surgimento desse tipo de associação foi contextualizado histórica, política e culturalmente. Em seguida, explicitou-se como se estabeleceram legalmente e como, pelo envolvimento de alguns de seus integrantes em atos de violência, o Poder Público proíbe a presença dessas associações de torcedores nos estádios. Para contornar essa decisão e se manter ativas, algumas torcidas organizadas criam outro tipo de associação – grêmio recreativo, cultural e escola de samba. Assim, nos desfiles das campeãs do carnaval de 2011, estavam as escolas de samba: Gaviões da Fiel (*Sport Club Corinthians Paulista*), Mancha Verde (Sociedade Esportiva Palmeiras) e Dragões da Real (São Paulo Futebol Clube).

Palavras-chave: *estratégia, escola de samba, transformação, torcidas organizadas.*

RESUMEN

A partir de una investigación preliminar sobre las hinchadas de tres equipos de fútbol de la ciudad de São Paulo (Brasil), se describe el camino que las llevó a transformarse en “escolas de samba”. En la primera parte se busca contextualizar histórica, política y culturalmente, el surgimiento de este tipo de asociación. Luego, se muestra cómo se establecieron legalmente y cómo el Poder Público prohibió la presencia de grupos de hinchas en los estadios, debido a que varios de sus integrantes estuvieron involucrados en actos de violencia. Algunas hinchadas, para solucionar este problema y mantenerse activas, crearon otro tipo de asociación —gremio recreativo, cultural y “escolas de samba”. Así, en los desfiles de las campeonas del carnaval del 2011, estaban las siguientes “escolas de samba”: Gaviões da Fiel (*Sport Club Corinthians Paulista*), Mancha Verde (Sociedade Esportiva Palmeiras) y Dragões da Real (São Paulo Futebol Clube).

Palabras clave: *estratégia, escuela de samba, transformación, hinchadas.*

ABSTRACT

The paper describes the trajectory that led three soccer team fan clubs in the city of São Paulo (Brazil) to become “escolas de samba”. After contextualizing the appearance of this type of association historically, politically, and culturally, the paper explains how they were legally established and why, due to involvement in acts of violence, the authorities prohibited the presence of fan clubs in stadiums. In order to solve the problem and stay active, some fan clubs created another type of association: the recreational and cultural “escolas de samba”. Thus, the “escolas de samba” Gaviões da Fiel (*Sport Club Corinthians Paulista*), Mancha Verde (Sociedade Esportiva Palmeiras) and Dragões da Real (São Paulo Futebol Clube) came to participate in the parades of champions of the 2011 carnival.

Keywords: *strategy, samba school, transformation, fan clubs.*

INTRODUÇÃO

Futebol e carnaval, apesar de serem duas práticas sociais de campos distintos —a primeira ao mundo dos esportes e a segunda à cultura popular— são fortemente associados à imagem do Brasil. A explicação para a importância que estas duas atividades assumiram no imaginário popular, tanto nacional como internacional, pode ser encontrada no modo como se imbricaram na cultura nacional a ponto de se tornarem componentes da identidade nacional.

O carnaval tem a sua origem no entrudo, que originalmente era um folguedo carnavalesco e caracterizava-se como uma brincadeira que consistia em jogar água nas pessoas que transitavam pelas ruas da cidade, nos dias dedicados aos festejos carnavalescos. Esta forma de diversão chega ao Brasil junto com a colonização portuguesa e é considerada como a origem dos chamados “blocos de sujos”, uma das primeiras formas de organização do carnaval no país.

Com a incorporação de músicas marcadas com os ritmos de origem africana, surgem, no início do século XX, as primeiras escolas de samba, que se tornaram um dos símbolos do carnaval brasileiro, apesar de em outras regiões do país esta festa ser comemorada com outros ritmos e ter como referências outras manifestações culturais.

De maneira semelhante, o futebol é introduzido no país no final do século XIX, inicialmente como um esporte apreciado e praticado pela elite econômica, mas se difunde, por meio de um processo denominado de “deselitização” (Negreiros, 1992), para outros segmentos econômicos da sociedade e se caracteriza, juntamente com o carnaval e o samba, como “os três produtos mais importantes da nossa cultura popular” (Caldas, 1988, p. 1).

As semelhanças entre essas manifestações culturais são explicitadas, por Damatta (1994, p. 13), da seguinte forma: “esporte e arte são esferas da vida que negam o utilitarismo dominante e, por isso mesmo, promovem um efeito de pausa, feriado, ou descontinuidade com a sofreguidão exigida pela lógica do lucro, do trabalho e do êxito a qualquer custo”.

Além dessa visão convergente, o futebol e o carnaval possuem outros pontos em comum: se caracterizam por serem práticas coletivas, isto é, o futebol se organiza em torno dos times que disputam as partidas com equipes adversárias e, no caso do carnaval brasileiro, com as escolas

de samba, que organizam desfile com a participação de suas congêneres. Todas são avaliadas por uma comissão julgadora que, por meio de notas, indica uma das participantes como a vencedora do desfile.

Apesar de essas duas manifestações culturais serem estudadas no âmbito acadêmico separadamente e ocorrerem em momentos distintos do calendário, na cidade de São Paulo, são realizadas pelos mesmos atores sociais, ou seja, os torcedores dos times da cidade que, além de associarem em organizações de torcedores —as chamadas torcidas organizadas— criam, a partir dessas mesmas organizações, as escolas de samba e, com elas, passam também a disputar o carnaval paulista. Algumas das escolas de samba, criadas pelas associações de torcedores de futebol, já participam do chamado “grupo especial”, que reúne as maiores e mais importantes agremiações da cidade.

Devido a esta particularidade que aproximou estas duas manifestações culturais na cidade de São Paulo, optou-se por realizar uma pesquisa que tem por objetivo descrever a trajetória das associações de torcedores dos três principais times desta cidade e identificar os fatores que contribuíram para que o carnaval e o futebol se integrassem. Na realidade, trata-se de dados coletados para uma pesquisa maior que tem por objetivo conhecer o modo de organização das torcidas organizadas dos três maiores clubes da cidade de São Paulo.

Mas, para atender ao objetivo proposto, organizou-se este texto nas seguintes partes: inicialmente caracteriza-se o futebol como um produto cultural e o papel do torcedor nesse processo, bem como se descreve como surgiram as primeiras associações de torcedores dos três times de futebol da cidade, classificadas como o embrião das torcidas organizadas.

Em seguida, são apresentadas as torcidas organizadas, sediadas na cidade de São Paulo. Nesta etapa do trabalho emergem os primeiros elementos que ajudaram a entender o contexto e o processo que levaram essas associações de torcedores de futebol a criarem outras organizações com a finalidade de continuarem torcendo pelos seus clubes preferidos e, simultaneamente, se envolverem com as festividades do carnaval.

Na última etapa, são apresentados os elementos que permitiram que carnaval e futebol se aproximassem de uma forma bastante peculiar na cidade de São Paulo.

DE TORCEDORES A ASSOCIAÇÕES DE TORCEDORES DE FUTEBOL

No Brasil define-se o aficionado por um time de futebol pelo substantivo *torcedor*. Isso tem origem no modo como esse esporte foi introduzido no país, no final do século XIX. Naquela ocasião, o futebol era um esporte praticado pela elite econômica e que, consequentemente, atraía para assistir aos jogos um público da mesma origem social. Era comum encontrar nos estádios jovens do sexo feminino, que se trajavam com vestimentas que refletem, de acordo com Laver (1947), citado por Souza (1987, p. 36), “o espírito de uma época, que determina cada detalhe de nossas vidas, os próprios gestos, os torneios de frase e, mesmo, os pensamentos”.

Nesse ambiente, a forma utilizada pelas jovens, que assistiam às partidas de futebol, para expressar as suas emoções, era torcer o delicado lenço de tecido que fazia parte da indumentária feminina. Isso ocorria especialmente nos momentos mais tensos do jogo ou naqueles em que os jogadores tentavam marcar o gol. Esse comportamento, inicialmente identificado no público feminino, gradativamente torna-se uma característica atribuída a todos os admiradores desse esporte, não mais pelo uso do lenço, mas pela expressão corporal manifestada nos estádios durante as partidas de futebol.

Com isso, ocorre a incorporação de mais um significado para o verbo *torcer*, associado às atividades esportivas. E, desse modo, criou-se o substantivo *torcedor*, que designa, como explica Rosenfeld (2007, p. 94):

[...] a condição daquele que, fazendo figa por um time, torce quase todos os membros, na apaixonada esperança de sua vitória.

Com isso reproduz-se muito plasticamente a participação do espectador que “co-atua” motoramente, de forma intensa, como se pudesse contribuir, com sua conduta aflita, para o sucesso de sua equipe.

Este substantivo utilizado, inicialmente, para designar o indivíduo que se identifica, por qualquer motivo, com um determinado time de futebol também está na raiz da palavra “torcida”, que passa a ser utilizada para nomear os grupos de aficionados por um determinado time de futebol.

Na década de 1940 surgem os primeiros grupos que reúnem os admiradores de um clube de futebol, denominados de “torcidas

uniformizadas” (Sevcenko, 1994; Toledo, 1996). Na bibliografia pesquisada, constatou-se que a Torcida Uniformizada do São Paulo (TUSP), fundada em 1940, é considerada a primeira associação que agrupa os torcedores de um time de futebol no Brasil. De acordo com Sevcenko (1994), atribui-se a Porfírio da Paz e Laudo Natel, dois dirigentes do São Paulo Futebol Clube, a iniciativa de estimular a formação da TUSP, o que sugere que essas primeiras associações tenham uma vinculação institucional com os clubes para os quais torcem.

Essa mesma organização ocorre também no Rio de Janeiro, quando Jaime de Carvalho toma a iniciativa de reunir, em 1942, os torcedores do Clube de Regatas do Flamengo, que passam a frequentar os estádios uniformizados, ocasião em que cantam músicas de exaltação às qualidades do time com a finalidade de motivar os jogadores. Surge assim a Charanga do Flamengo, que, de acordo com Toledo (1996), tem as suas despesas financiadas pelo próprio clube. O que é mais um indício da existência do vínculo institucional entre as primeiras associações de torcedores e os clubes.

A existência de associações de torcedores com as características das Torcidas Uniformizadas —vinculadas institucionalmente aos clubes— durou até o final dos anos de 1960, quando aparecem as primeiras “torcidas organizadas”, que se constituem legalmente como associações sem fins lucrativos e se caracterizam como organizações que possuem o mesmo *status* jurídico dos clubes com os quais se identificam e para os quais torcem.

Trata-se de um período que a relação entre o torcedor e o futebol deixou de ser meramente de paixão, lazer e hábito e se transformou em uma forma de expressão e busca de uma identidade social, pois surge em um contexto político no qual, de acordo com Pimenta (2000, p. 123), “o Brasil caminhava em passos largos na busca do desenvolvimento econômico e a cidade de São Paulo avançava no processo de aceleração urbana, porém, notoriamente desarticulado e descompromissado com as bases sociais”.

Colocado em uma perspectiva histórica, as torcidas organizadas podem ser entendidas como um produto do regime militar, pois a primeira delas —a Gaviões da Fiel— é criada no período em que há o recrudescimento do regime político. No mesmo ano em que esta torcida foi criada, foi também aprovado o Ato Institucional número cinco

(AI-5), que proibia reuniões públicas e qualquer tipo de manifestação de natureza política. É exatamente a partir do final da década de 1960 que também são constituídas as associações de torcedores dos grandes times brasileiros, conforme se pode constatar nas pesquisas conduzidas por Hollanda (2010). Muitas das quais não existem mais e algumas se fundiram e estão na origem das maiores torcidas organizadas existentes na atualidade.

No entanto, a troca de nome pode assumir outro significado, pois pode ser entendida também como um indício de que os objetivos das associações de torcedores se modificaram e os seus integrantes não se contentavam mais em serem considerados apenas como um componente estético nos estádios, pois, como assinala Toledo (1996, p. 26), “o termo uniformizada é anterior ao termo organizada. Hoje, as maiores torcidas preferem a denominação de organizada para destacar que existe uma dada organização além da mera uniformização de seus sócios nas arquibancadas”.

As mudanças aparecem em outro elemento; desta vez, no utilizado para designar o líder dessas associações, pois, de acordo com Toledo (1996, p. 27), “o torcedor-símbolo das primeiras torcidas era visto como chefe. Atualmente essa designação não é utilizada nas torcidas organizadas, que possuem um organograma mais complexo, estruturado em cargos, presidência, conselho deliberativos e diretorias”. Nessa condição criam, também, símbolos que as identificam, assumem as cores do time como forma de associá-las ao clube para o qual torcem e passam também a ter o direito de instituir taxas, que podem ser anuais ou mensais, que são cobradas dos seus associados.

Todos estes elementos são indicativos das transformações pelas quais passaram esse tipo de associação que, ao se tornarem organizações legalmente constituídas, devem registrar os seus estatutos, estabelecer claramente a finalidade da associação e indicar, de modo preciso, as normas para eleger os associados que irão dirigi-las, bem como a duração dos seus mandatos.

Trata-se, portanto, de um tipo de organização que não possui mais um vínculo institucional com a direção do clube e se posiciona como um grupo que assume a função de pressionar a administração do clube como uma estratégia para intervir nas decisões tomadas com relação ao time pelo qual torcem ou, como explica Toledo (1994, p. 94):

[...] para eles o futebol constitui-se em entretenimento, interesse político, visibilidade entre seus pares e frente a outros, festa, drama e sociabilidade. Para isso concorre, em torno de projetos comuns, uma série de práticas e disposições pelas quais objetivamente agem e percebem o futebol e a própria sociedade.

Ao adotarem essa estratégia, essas associações passam a ter legalmente a possibilidade de representar os seus associados e podem, inclusive, falar com os dirigentes dos clubes em nome dos integrantes das torcidas. Isso ocorre, frequentemente, nos momentos em que o time apresenta um desempenho em campo abaixo das expectativas dos seus torcedores. Nestas ocasiões, os diretores das torcidas organizadas são os interlocutores que manifestam aos dirigentes dos clubes a insatisfação dos torcedores.

Em algumas situações, isso vai além das reuniões formais entre os dirigentes das duas associações, pois os representantes das torcidas organizadas podem arregimentar seus associados para pressionar os clubes por mudanças na condução do time. Nestas ocasiões, como forma de demonstrar a sua insatisfação, algumas torcidas organizadas praticam atos de vandalismos contra as instalações dos clubes, que são executados por torcedores identificados como pertencentes a algumas das torcidas organizadas do próprio clube.

Além de pressionar os dirigentes dos clubes, as torcidas organizadas são frequentemente associadas à violência contra os torcedores dos times rivais e, em alguns casos, até mesmo contra outras torcidas organizadas do mesmo time. A violência ocorre tanto nos estádios, em dias de jogos, quanto fora deles. Dessa maneira, cria-se uma situação na qual a mídia esportiva, especialmente, atribui aos torcedores e às torcidas organizadas a responsabilidade pela violência que ocorre no futebol. No entanto, conforme explica Mutad (2007, p. 34), “inversamente ao que é divulgada pelos meios de comunicação, a grande maioria das torcidas é formada por um público pacífico, embora vibrante e apaixonado”.

Mutad fundamenta a sua posição tomando como referência os dados sobre o número de torcedores do Clube de Regatas do Flamengo que, de acordo com dados do Instituto Brasileiro de Opinião Pública e Estatística (IBOPE, 2003), possui o maior número de torcedores entre

todos os clubes de futebol brasileiro, estimado em 23 milhões. Isso tornou possível identificar os seguintes números: a cidade do Rio de Janeiro, onde se localiza a sede do clube, possui cerca de seis milhões de habitantes, e o Estado do Rio de Janeiro conta com uma população de pouco mais de 14 milhões de habitantes. A Associação das Torcidas Organizadas do Rio de Janeiro (ASTORJ) registra 140 mil torcedores filiados a alguma das torcidas organizadas existentes na cidade. Além disso, dados da Secretaria de Segurança Pública do Rio de Janeiro, indicam que apenas 7% dos afiliados a essas torcidas organizadas, estão envolvidos com as ações de violência e vandalismo relacionadas ao futebol, ou seja, o número estimado de torcedores que praticam atos de violência é inferior a 10 mil. Esta constatação não permite atribuir aos torcedores de futebol, em geral, ou a todos os membros das torcidas organizadas a responsabilidade por estes atos (Mutad, 2007).

Além disso, as pesquisas realizadas por esse mesmo autor procurou identificar o perfil dos torcedores responsáveis ou envolvidos com os atos de violência em torno do futebol, denominado por ele de “infiltrados” (Mutad, 2007, p. 35), que possuem

idade entre 14 e 25 anos, maioria de desempregados ou na “informalidade”; provenientes de quase todas as faixas de renda e escolaridade, em especial da chamada classe média baixa, e da 5ª série do ensino fundamental à 2ª do ensino médio, embora haja universitários também; predomínio de homens, com cerca de 10% a 15% de mulheres; ligações com drogas, gangues urbanas e o crime organizado a partir dos anos 1990; comunicação em rede pela internet; treinamento em lutas marciais e o uso de táticas militares.

Apesar de esta pesquisa indicar que apenas uma pequena parcela dos torcedores está envolvida com os confrontos, é inegável que se trata de um tema associado às organizações de torcedores. Além disso, pode ser considerado como um dos componentes que contribuíram para compreender os motivos que levaram as torcidas organizadas dos times de futebol da cidade de São Paulo a criarem as suas escolas de samba.

Isto ocorre também em um contexto no qual o futebol se transforma e passa a ser considerado como um negócio, com os espetáculos esportivos classificado como entretenimento, com clubes administrados profissionalmente e movimentando grandes cifras financeiras, o

que faz com que a relação entre o clube e os torcedores seja possível de ser entendida também em uma perspectiva mercadológica, que classifica os admiradores de uma equipe esportiva que se filiam a uma torcida organizada como “fanáticos”. Como afirmam Rein, Kotler e Shields (2008, p. 100):

[...] no melhor sentido dessa forma de relacionamento, pode surgir assim uma torcida altamente emocional e que raramente falta com o seu apoio à equipe preferida. E realmente não há nada mais significativo para qualquer esporte do que uma torcida imensa, entusiástica e totalmente comprometida com os seus objetivos. Os fanáticos são fãs incondicionais e, por isso, vistos pelos programas esportivos como um ativo e, infelizmente, às vezes também como fontes de problemas. [...] Os torcedores fanáticos —aqueles que acabam nas torcidas organizadas— costumam mesclar sua própria identidade com a da equipe ou atletas preferidos. Os torcedores mais fanáticos constituem uma variação desse tipo de torcedor.

Este entendimento se alinha aos estudos antropológicos que tem por objetivo compreender o consumo como elemento constituinte da identidade. Como afirmam Barbosa e Campbell (2009, p. 26): é “uma estratégia utilizada no cotidiano pelos mais diferentes grupos sociais para definir diversas situações em termos de direitos, estilos de vida e identidade. Com isso o consumo transforma-se em uma categoria central na definição da sociedade contemporânea”.

É, portanto, em uma perspectiva de transformação do futebol e do carnaval em duas manifestações culturais que assumem características de atividades econômicas que serão analisados os dados coletados sobre as torcidas organizadas e a criação dos grêmios recreativos, culturais e escola de samba vinculadas às associações de torcedores.

A IDENTIDADE DAS TORCIDAS ORGANIZADAS E DAS SUAS ESCOLAS DE SAMBA

Quando se considera como critério o número de torcedores, o *Sport Club* Corinthians Paulista, o São Paulo Futebol Clube e a Sociedade Esportiva Palmeiras se posicionam entre os grandes clubes brasileiros, pois são, respectivamente, o segundo, o terceiro e o sexto

com os maiores números de torcedores entre os times brasileiros, de acordo com pesquisa realizada, em 2003, pelo IBOPE.

Além disso, são identificados da seguinte forma: o primeiro como o time preferido pelas camadas populares da sociedade; o segundo é associado à elite econômica de São Paulo; e o terceiro à colônia italiana e seus descendentes.

Em torno destas três associações esportivas existem várias torcidas organizadas, inclusive em outras cidades do Estado de São Paulo e, até mesmo, em outros Estados da Federação. No entanto, selecionou-se para esse estudo, apenas as torcidas organizadas com sede na cidade de São Paulo e, mesmo assim, limitadas a duas para cada um desses clubes, como mostra a tabela 1. Contudo, durante o texto haverá referências a outras torcidas organizadas, pois algumas estão também envolvidas nos confrontos com as torcidas formadas por admiradores dos times rivais.

Entre as torcidas organizadas selecionadas para compor a amostra dessa pesquisa, apenas uma utiliza a palavra *uniformizada*, a Torcida Uniformizada do Palmeiras (TUP). Mesmo assim, essa torcida tem sede própria, com endereço diferente do clube, possui um presidente e cobra taxa de inscrição dos seus associados. No seu site informa que em breve haverá eleição para nova diretoria, o que sugere possuir uma estrutura semelhante à das demais torcidas organizadas.

O fato de as demais se definirem como organizadas confirma a preferência, já apontada por Toledo (1996), dessas associações de torcedores em serem identificadas pela expressão “torcida organizada”.

Tabela 1.

As torcidas organizadas dos três clubes da cidade de São Paulo

Sport Club Corinthians Paulista		São Paulo Futebol Clube		Sociedade Esportiva Palmeiras	
Torcida	Fundação	Torcida	Fundação	Torcida	Fundação
Gaviões da Fiel	1969	Tricolor Independente	1972	Uniformizada do Palmeiras	1970
Jovem Camisa 12	1971	Dragões da Real	1984	Mancha Alviverde	1983

Fonte: Portal das Organizadas (2011)

As torcidas do *Sport Club Corinthians Paulista*

A Torcida Gaviões da Fiel, formada por torcedores do *Sport Club Corinthians Paulista*, foi a primeira a se constituir e é também considerada a mais antiga do país com essa característica, isto é, surge como uma associação de torcedores sem fins lucrativos, mas com todos os registros necessários para se constituir legalmente como uma organização independente do clube.

A sua origem remonta ao ano de 1965, quando um grupo de torcedores, que se conheceram nas arquibancadas dos estádios, resolveram formar um grupo com a finalidade de, além de torcer pelo time, fiscalizar o dia-a-dia da administração e, no dizer deles, denunciar os desmandos cometidos pela direção do clube. Esta dupla finalidade pode ser considerada como um indício da sua desvinculação da direção do clube.

Durante quatro anos funcionam como um grupo informal, mas em 1969 criam oficialmente o Grêmio Gaviões da Fiel Torcida, que se tornou conhecida pelo nome de “Torcida Organizada Gaviões da Fiel”, com o maior número de associados. Além de adotar as cores oficiais do clube —preta e branca—, possui como símbolo uma ave de rapina —um gavião—, como mostra a figura 1.



Figura 1

Símbolo da Torcida organizada Gaviões da Fiel

(Dados da pesquisa, 2010)

É também a primeira das torcidas organizadas a fundar uma escola de samba. Isso ocorre em 1975, quando criam o bloco “Gaviões da Fiel”, por meio do qual iniciam a sua participação no carnaval oficial da cidade de São Paulo. No início da década de 1990, passou a integrar o grupo especial, que faz o principal desfile do carnaval paulista, e sagrou-se campeã desse grupo por quatro vezes.

A segunda torcida organizada deste clube é a Camisa 12 Jovem, cujo nome oficial é Fiel Torcida Jovem Camisa 12. O número 12 refere-se ao décimo segundo jogador em campo, papel atribuído pelos seus associados à torcida. Foi fundada em agosto de 1971 e, de acordo com os documentos analisados, em uma época na qual o *Sport Club Corinthians Paulista* estava há 17 anos sem ganhar títulos. Possui como símbolo uma pantera negra que tem ao lado um jovem e, no fundo, o emblema do time, com a expressão “o terror tem nome...”, como mostra a figura 2.

Fundam, em 1996, o Grêmio Recreativo e Escola de Samba Camisa 12 e iniciam, em 1997, a participação nos desfiles oficiais da cidade, mas nos dias destinados aos blocos. Até o carnaval de 2011, ainda não obteve uma classificação que permitisse a sua participação nos desfiles realizados no Sambódromo do Anhembi, o espaço urbano destinado aos desfiles das principais escolas de samba da cidade de São Paulo.



Figura 2

Símbolo da Torcida Organizada Jovem Camisa 12

(Dados da pesquisa, 2010)

As torcidas do São Paulo Futebol Clube

A primeira torcida organizada do São Paulo Futebol Clube (SPFC) surge em 1972 com um grupo de dissidentes da TUSP. O motivo alegado para a criação da Torcida Independente, nome adotado oficialmente pela nova associação, diz respeito às condições de hospedagem diferenciada para os torcedores que viajaram ao Paraguai para assistirem a uma partida da Taça Libertadores da América. Nesta viagem os chefes de torcida da TUSP ficaram hospedados em hotéis de luxo e os torcedores, que viajaram em ônibus fretado pelo clube, ficaram hospedados em pensões. Não bastando as diferenças de alojamento, o time ainda perdeu o jogo por 3 a 2 para o Cerro Porteño.

Em abril de 1972, é fundada oficialmente uma associação de torcedores denominada Torcida Independente. Esse nome foi utilizado para se diferenciar da TUSP, que mantinha fortes vínculos com a direção do clube. Apesar disso, identifica-se com as cores vermelha, preta e branca, e com a figura do Santo Paulo —os mesmos símbolos do clube. A diferença é expressa graficamente no desenho da figura do santo, que é representado por um atleta musculoso trajando roupas destinadas à prática esportiva.

No entanto, essa primeira torcida é extinta, por decisão judicial, por se envolver em uma briga com a torcida Mancha Verde, formada por torcedores da Sociedade Esportiva Palmeiras, no final de um jogo realizado no Estádio do Pacaembu, em agosto de 1995. Mas, logo em seguida, criam uma nova torcida organizada com o nome Tricolor Independente, que continua a utilizar as mesmas cores e símbolos da torcida extinta, como mostra a figura 3. Incluem também a expressão “a retomada” no símbolo da nova torcida organizada que pode ser entendida como uma demonstração de força e, ao mesmo tempo, como uma transgressão à decisão judicial.

A segunda torcida organizada formada por torcedores do SPFC é a Dragões da Real, fundada em 1984. Trata-se de uma torcida formada com a fusão de duas outras pequenas associações de torcedores: a Torcida Jovem e a Força Jovem. Adota também as mesmas cores do time, mas escolhe como símbolo a figura de um dragão, como mostra a figura 4.



Figura 3

Símbolo da Torcida organizada Tricolor Independente
(Dados da pesquisa, 2010)



Figura 4

Símbolo da Torcida Organizada Dragões da Real
(Dados da pesquisa, 2010)

Trata-se de uma torcida que cresce no início dos anos de 1980 e considera como uma das suas grandes conquistas levar dois mil associados para torcer pelo SPFC na partida final do Campeonato Brasileiro de 1986, realizada na cidade de Campinas, no Estado de São Paulo, em um jogo como o time do Guarani Futebol Clube.

No entanto, a partir de 1988, entra em um processo de decadência, com redução do número de torcedores, o que diminui a fonte de receitas financeiras. Com isso, acaba por perder a sua sede social.

No início dos anos de 1990, uma nova diretoria assume a torcida e inicia o trabalho de recadastramento dos torcedores. Com isso, em 1992, adquirem uma nova sede social, no centro da cidade, onde se encontra instalada até os dias atuais e volta-se a posicionar-se como a segunda maior torcida organizada do SPFC.

Em março de 2000, é criado o Grêmio Recreativo e Escola de Samba Dragões da Real e, desse modo, esta torcida organizada passa a fazer parte dos festejos oficiais do Carnaval. No carnaval de 2005, consegue se classificar para fazer parte do grupo de acesso e, no carnaval de 2011, é a primeira colocada desse grupo e, com isso, conquistou o direito de desfilar no grupo especial no carnaval de 2012.

As torcidas da Sociedade Esportiva Palmeiras

A TUP foi a primeira associação de torcedores da Sociedade Esportiva Palmeiras. Fundada em 1970 por um grupo de alunos do Colégio Dante Alighieri, uma tradicional escola da comunidade italiana em São Paulo, é a única das torcidas que ainda se define como uniformizada; no entanto, as informações coletadas permitem classificá-la como uma torcida organizada, pois, além de ter formalmente registrados os seus estatutos, possui todos os elementos necessários para ser classificada como tal. Escolhem como símbolo um periquito, como mostra a figura 5. Trata-se de uma referência a um grupo de patinadores denominado “Periquitos em Revista”, mantidos por este clube.



Figura 5

Símbolo da Torcida Uniformizada do Palmeiras

(Dados da pesquisa, 2010)

Desde 1989 participa do carnaval como bloco carnavalesco e, em 2003, transforma-se em escola de samba ao vencer o desfile dessa categoria. Como escola de samba participa dos desfiles de bairros.

A Mancha Verde é a maior e a mais conhecida das Torcidas Organizadas da Sociedade Esportiva Palmeiras; foi fundada em 1983 e possui como símbolo o vilão das histórias em quadrinho da Disney, o “Mancha Negra”, mas com a cor modificada para verde, umas das cores oficiais do clube. É extinta oficialmente pelo Poder Público em 1995, por se envolver em um briga com a Torcida Independente, após um jogo entre a Sociedade Esportiva Palmeiras e o São Paulo Futebol Clube, realizado no estádio do Pacaembu, no dia 20 de agosto daquele ano.

Este episódio de violência teve como saldo 101 pessoas feridas e uma morta. Como as cenas foram filmadas por várias emissoras de televisão, os envolvidos foram identificados, processados e condenados. Este fato gerou o processo movido pelo Ministério Público que teve como consequência a extinção das duas torcidas envolvidas.

No entanto, o mesmo grupo de torcedores se mobiliza e, em 1997, fazem o processo de registro de uma nova torcida organizada, com o nome de Mancha Alviverde, a nova torcida organizada é sediada em outro endereço e possui novos dirigentes, mas os símbolos e as cores da Mancha Verde são mantidos com elementos identificadores da Mancha Alviverde, como mostra a figura 6.



Figura 6

Símbolo da Torcida Organizada Mancha Alviverde

(Dados da pesquisa, 2010)

No entanto, no mesmo ano em que a Torcida Organizada Mancha Verde é extinta pelo Ministério Público, ocorre a criação, em 18 de outubro de 1995, do Grêmio Recreativo Cultural Bloco Carnavalesco Mancha Verde. Nesse caso, a escola de samba surge como uma estratégia da torcida organizada para contornar a decisão da justiça e, pode se dizer, continuar existindo como torcida organizada.

A nova associação carnavalesca começa a desfilar, em 1996, como bloco carnavalesco, mas em 2005 chega ao seletivo grupo especial das escolas de samba que fazem o principal desfile do carnaval paulista.

TORCIDAS DE FUTEBOL E ESCOLA DE SAMBA: APROXIMAÇÕES E RISCOS

Nos dados coletados constatou-se que as cores dos clubes podem ser consideradas como um dos elementos que permitiram a primeira identificação das torcidas organizadas com alguma escola de samba, uma vez que cada uma das escolas de samba possui como um dos seus símbolos as cores pelas quais são identificadas, inclusive nas transmissões televisivas dos desfiles carnavalescos.

Isso permite compreender a preferência dos torcedores do *Sport Club Corinthians Paulista* pela Escola de Samba Vai-Vai, que possui as cores preta e branca como identificadoras, as mesmas do clube e da torcida Gaviões da Fiel. Apesar de ser uma escola de samba do bairro da Bela Vista¹, bastante distante da sede *Sport Club Corinthians Paulista* e da sede da torcida organizada, encontraram-se elementos que mostram uma relação bem próxima entre essa escola de samba e os torcedores do Corinthians, pois em um determinado período uma das alas da escola era formada por componentes da Torcida Organizada Gaviões da Fiel, que era conhecida como a “ala dos corintianos”.

Da mesma forma, os torcedores da Sociedade Esportiva Palmeiras, que possui as cores verde e branca como símbolo, tinham preferência pela Escola de Samba Camisa Verde e Branco, uma tradicional associação

1 Uma das características das Escolas de Samba é se identificarem e se apresentarem como representantes de um determinado bairro ou região da cidade. Muitas incluem o nome dessa região no nome oficial da escola, como ilustra a denominação da Escola de Samba Nenê da Vila Matilde, cujo nome se refere ao fundador da escola — Sr. Alberto Alves da Silva — que era conhecido como “Seu Nenê”, acompanhado de Vila Matilde, o bairro da capital paulista onde se originou e está localizada a sede da escola.

carnavalesca localizada no bairro da Barra Funda, que fica próxima à sede do clube e das duas maiores torcidas organizadas deste time.

Mas o envolvimento dos torcedores dos times de futebol com o carnaval pode ir além da participação em uma escola de samba. Na cidade de São Paulo, as torcidas organizadas optaram por outra maneira de se envolver nos festejos carnavalescos e criam as suas próprias escolas de samba para participar dos desfiles oficiais.

As novas associações carnavalescas vinculam-se ao universo do carnaval por meio dos desfiles de blocos. Os vencedores dessa categoria formam o grupo especial dos blocos carnavalescos e ganham o direito de desfilar no grupo IV do carnaval paulista. Mas para chegar à elite dessa categoria precisam vencer os desfiles dos grupos IV, III, II, I e, com isso, adquirir o direito de desfilar no grupo de acesso; ao vencer nesse último, passam a fazer parte do Grupo Especial, que reúne as maiores e melhores escolas de samba da cidade.

A mudança de um grupo para outro ocorre anualmente, quando as duas melhores escolas de cada grupo sobem para o grupo superior, e as duas que recebem as menores notas descem para o grupo anterior. Com este mecanismo, cada grupo permanece sempre com um número fixo de escolas.

Com base nesse critério, todas as associações carnavalescas formadas pelas torcidas organizadas iniciam a participação no carnaval como blocos carnavalescos. Tudo aparentemente corria bem, pois, no início desse processo, havia apenas uma escola, criada pela torcida organizada Gaviões da Fiel, participava do carnaval.

No entanto, há um fato que acelera o processo de criação de escolas de samba ligadas às torcidas organizadas: uma briga entre as torcidas organizadas Independente, do São Paulo Futebol Clube, e Mancha Verde, da Sociedade Esportiva Palmeiras, no final de um jogo entre esses dois times, realizado em 1995, no Estádio do Pacaembu. Como consequência, inicialmente, a Federação Paulista de Futebol proíbe a entrada nos estádios de torcedores ostentando os símbolos dessas duas torcidas e, posteriormente, o Ministério Público² move uma ação judicial que leva à extinção destas duas associações de torcedores.

2 Trata-se de um processo ajuizado pelo Ministério Público, que resultou em uma sentença que extinguiu as duas torcidas organizadas envolvidas neste conflito. No

Diante desse fato, a Torcida Organizada Mancha Verde decide criar a sua Escola de Samba para participar do carnaval. Esta decisão permitiu a esta torcida organizada continuar realizando, por meio da escola de samba, as atividades de torcida organizada. Este também é o motivo alegado pela Torcida Organizada Dragões da Real criar a sua escola de samba no início do ano 2000.

A solução encontrada e adotada, inicialmente, pela Mancha Verde e, posteriormente, pela Dragões da Real, permitiu contornar a decisão do Ministério Público e possibilitou as duas associações de torcedores manterem as suas atividades originais, só que por meio de uma outra organização criada para participar dos festejos carnavalescos. Isso pode ser considerado como uma evidência de que a criação desses dois grêmios recreativos e escola de samba podem também ser entendida com uma estratégia dessas associações de torcedores, ou de parte de seus membros, para continuar a existir legalmente; desse modo, elas mantêm as ações que se propuseram a realizar com relação aos clubes para os quais torcem, inclusive com a manutenção da prática de se envolverem em conflito com as outras torcidas identificadas e consideradas como adversárias.

No entanto, nos desfiles de carnaval tudo corria dentro da normalidade até que, no carnaval de 2003, a violência explode também nos festejos carnavalescos, quando o Bloco da Torcida Independente, formada por torcedores do São Paulo Futebol Clube, se envolve em uma briga com outro bloco, ligado ao *Sport Club Corinthians Paulista* —o Bloco Carnavalesco Pavilhão 9.

Neste incidente ocorre uma morte. Apesar de o ônibus, com os integrantes da Torcida Independente, sair do local dos desfiles escoltado pela polícia, assim que os seus integrantes foram deixados na sede do bloco e a polícia se retira, envolvem-se novamente em outra briga, desta vez, com os integrantes do Grêmio Recreativo e Escola de Samba Mancha Verde, formado por torcedores da Sociedade Esportiva Palmeiras.

Este incidente provocou uma decisão inédita da União das Escolas de Samba de São Paulo (UESP): banir a Torcida Organizada Tricolor

entanto, como se trata de um tema sobre o qual não há consenso, essas torcidas em pouco tempo voltaram a existir, utilizando-se da estratégia de alterar o nome, mudar endereço e trocar seus dirigentes.

Independente do carnaval. É por esse motivo que esta é a única das grandes torcidas organizadas de um clube de futebol sediado na cidade de São Paulo que não possui uma escola de samba. Nos dados coletados encontrou-se apenas o registro, em 2009, do Grêmio Recreativo, Cultural e Escola de Samba Malungos Independentes, formado com a fusão do Bloco Carnavalesco Malungos com integrantes da Torcida Organizada Tricolor Independente.

Além da penalidade, aplicada à Torcida Tricolor Independente, a UESP, preventivamente, inclui em seus estatutos uma nova regra: cria um segundo grupo especial, que deveria ser formado apenas pelas escolas ligadas às torcidas organizadas. Regra essa que foi modificada por decisões judiciais, uma vez que a Gaviões da Fiel já integrava o grupo especial de escolas de samba.

Esta situação permitiu que no carnaval de 2011 desfilassem como integrantes do grupo especial as Escolas de Samba Gaviões da Fiel e Mancha Verde vinculadas, respectivamente, às torcidas organizadas do *Sport Club Corinthians Paulista* e da Sociedade Esportiva Palmeiras.

Nesse mesmo ano, completou o trio de escolas de samba relacionadas com o futebol, o Grêmio Recreativo e Escola de Samba Dragões da Real, criada pela torcida organizada do mesmo nome, formada por torcedores do São Paulo Futebol Clube, que foi a vencedora do grupo de acesso. Essas três escolas de samba estavam juntas no desfile das campeãs, que ocorreu na sexta-feira, 11 de março de 2011, e não houve qualquer registro de violência.

Entretanto, o número de policiais presentes para garantir a ordem e a segurança no desfile é indicativo da preocupação das autoridades com a possibilidade de acontecer atos de violência entre os torcedores dos três times presentes nos desfiles de carnaval. Trata-se de um risco real, pois no movimento de aproximação das torcidas de futebol com os festejos de carnaval já foram registradas cenas de violência entre os integrantes das escolas de samba criadas pelas torcidas organizadas.

CONCLUSÕES

Devido ao objetivo estabelecido para esta pesquisa, o percurso realizado permitiu demonstrar como duas atividades de origens diferentes e pertencentes campos distintos se entrelaçam na cidade de São

Paulo e se caracterizam como práticas sociais que envolvem os mesmos atores sociais.

Desta maneira, as associações de torcedores criadas pelos admiradores dos clubes de futebol, inicialmente como grupos informais estimulados pelos dirigentes dos clubes, transformam-se em organizações, sem finalidade de lucro, mas legalmente constituídas. Com essa característica podem ser classificadas como organizações concorrentes dos próprios clubes para os quais torcem, pois podem cobrar taxas, oferecer produtos com as suas marcas e disponibilizar serviços para os associados. Isso na linguagem mercadológica significa que oferecem produtos e serviços para o mesmo público-alvo dos clubes. Com isso, passam a atuar em uma atividade considerada como uma das mais promissoras fontes de receitas para os clubes, em um contexto no qual o futebol é tratado como negócio.

Demonstrou-se também que o movimento em direção à participação nas festividades carnavalescas ocorre, inicialmente, por meio de um processo de identificação das cores dos times com as cores símbolos das escolas de samba. E, em um segundo, com a criação de outra organização —os grêmios recreativos, culturais e escola de samba— que são fundados ora com o objetivo principal de participar do carnaval, ora como estratégia para contornar a extinção de alguma torcida organizada.

Entretanto, ao adentrar no universo do carnaval, as torcidas organizadas trazem junto toda a carga de emoção, inclusive a violência, como ficou demonstrado com o episódio que ocorreu entre o Bloco da Independente e o da Pavilhão 9, ocorrido em 2003. Fato que motivou a UESP a tomar a decisão de banir a Independente do carnaval de São Paulo e, preventivamente, criar uma regra especial para ser cumprida pelas escolas de samba ligadas às torcidas organizadas, que só foi modificada por decisão judicial.

O risco de violência também está sinalizado nas figuras escolhidas como símbolos das escolas de samba criadas pelas torcidas organizadas —gavião, santo musculoso, dragão, pantera e um vilão das histórias em quadrinhos—, pois podem ser entendidos como elementos que podem sugerir a disposição dessas associações para o envolvimento com os atos de violência, uma vez que, com exceção do símbolo da Torcida Uniformizada do Palmeiras, todas as demais são

simbolizadas por imagens fortes, em posição de enfrentamento e utilizam expressões ameaçadoras como “o terror tem nome”, presente no emblema da Torcida Organizada Jovem Camisa 12, formada por torcedores do *Sport Club Corinthians Paulista*.

Além disso, constatou-se também que, tanto na esfera do esporte como na do carnaval, as associações de torcedores já se envolveram em atos de violência. No primeiro caso levou à extinção, por decisão judicial, das duas torcidas organizadas envolvidas e, no segundo, provocou o banimento da associação carnavalesca, fundada pela Torcida Independente, vinculada ao São Paulo Futebol Clube, dos festejos organizados pela UESP.

Tudo isso sugere que se trata de um tema que merece um aprofundamento, pois, apesar de os estudos apontarem que a violência no futebol é praticada por uma pequena parte dos torcedores, a presente pesquisa demonstra que esses atos são transportados para outras esferas da sociedade quando os mesmos atores sociais estão envolvidos.

No entanto, chama a atenção o peso que assume a penalidade de banimento aplicada pela UESP ao Bloco Carnavalesco Independente, que somente em 2009 toma a iniciativa de se associar a um bloco carnavalesco já existente como estratégia para retornar ao carnaval. Bastante diferente da extinção, pelo Ministério Público, das duas torcidas organizadas envolvidas em um confronto —a Independente e a Mancha Verde—, que rapidamente se reorganizam e continuaram a existir com algumas modificações no nome e endereço, mas mantendo o mesmo símbolo acrescido ainda de uma expressão provocativa, como é o acaso de “a retomada” no emblema da Torcida Tricolor Independente.

No Desfile das Campeãs, do carnaval de 2011, desfilaram no grupo especial três escolas de samba criadas pelas associações de torcedores do *Sport Club Corinthians Paulista*, do São Paulo Futebol Clube e da Sociedade Esportivas Palmeiras, rivais históricos do futebol na cidade de São Paulo. Apesar do grande aparato policial montado especialmente para o evento, devido exatamente à presença das três escolas no desfile, não se registrou nenhuma ocorrência envolvendo as três torcidas. Mas, os dados coletados para esse estudo sugerem que há um risco em potencial de explosão da violência, especialmente nas situações de disputa entre as escolas de samba vinculadas às torcidas organizadas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Barbosa, L. e Campbell, C. (2009). O estudo do consumo nas Ciências Sociais Contemporâneas. Em L. Barbosa (Comp.), *Cultura, Consumo e Identidade* (pp. 21-44). Rio de Janeiro: Editora FGV.
- Caldas, W. (1988). O Pontapé Inicial: contribuição à memória do futebol brasileiro (1894-1933). (Tese de Livre Docência sem publicar). Universidade São Paulo, Brasil.
- Damatta, R. (1994). Antropologia do Óbvio. *Revista USP*, 22, 10-17.
- Hollanda, B. (2010). *O clube como vontade e representação: O jornalismo esportivo e a formação das torcidas organizadas de futebol no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: 7 Letras.
- Instituto Brasileiro de Opinião Pública e Estatística (IBOPE) (2003). *Pesquisa de Opinião sobre Torcidas*. Recuperado de www.ibope.com.br/pt-br/conhecimento/relatoriospesquisas/Lists/RelatoriosPesquisaEleitoral/OPP%2023103%20-%20Rede%20Globo%20-%20Torcidas%20de%20futebol.pdf
- Mutad, M. (2007). *A violência e o futebol: dos estudos clássicos aos dias de hoje*. Rio de Janeiro: Editora FGV.
- Negreiros, P. (1992). *Resistência e Rendição: a gênese do Sport Club Corinthians Paulista e o futebol oficial em São Paulo, 1910-1916*. (Dissertação de Mestrado sem publicar). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil.
- Pimenta, C. (2000). Violência entre torcidas organizadas de futebol. *São Paulo Perspectiva*, 14(2), 122-128.
- Rosenfeld, A. (2007). *Negro, Macumba e Futebol*. São Paulo: Perspectiva.
- Sevcenko, N. (1994). Futebol, Metrôpole e Desatinos. *Revista USP*, 22, 30-37.
- Rein, I., Kotler, P. e Shields, B. ([2006] 2008). Como os fãs se conectam. Em *Marketing Esportivo* (R. Rubenich, trad.; pp. 65-103). Porto Alegre: Bookman.
- Souza, G. (1987). *O Espírito das Roupas*. São Paulo: Cia. das Letras.
- Toledo, L. (1996). *Torcidas organizadas de futebol*. Campinas: Editora Autores Associados.

SITES VISITADOS

Gaviões da Fiel. Recuperado de www.gavioes.com.br

Grêmio Recreativo e Cultural Escola de Samba Mancha Verde. Recuperado de www.manchaverde.com.br

Grêmio Recreativo e Cultural Escola de Samba Dragões da Real. Recuperado de www.dragoesdareal.com.br

Torcida organizada gaviões da fiel. Recuperado de www.gavioesdafiel.com.br

Torcida organizada mancha alviverde. Recuperado de www.manchaverde.com.br

Torcida organizada independente. Recuperado de www.independente.com.br

Torcida Uniformizada do Palmeiras (TUP). Recuperado de www.tup.com.br

União das Escolas de Samba de São Paulo (UESP). Recuperado de www.uesp.com.br

**LA PUESTA EN JUEGO DE LA INTERACCIÓN SOCIAL:
NOTAS TEÓRICAS SOBRE EL JUEGO Y APUNTES
ETNOGRÁFICOS SOBRE LAS RIÑAS DE GALLOS ***

*Setting Social Interaction into Motion: Theoretical Reflections
on Play and Ethnographic Notes on Cockfights*

DAVID E. ARIAS MARÍN **

Pontificia Universidad Javeriana · Bogotá

*El presente artículo se basa en un trabajo de observación efectuado entre los años 2002 y 2003 en gallerías de Manizales y del municipio de Neira, departamento de Caldas, y en dos gallerías de los barrios Héroes y Fontibón de la ciudad de Bogotá.

** davideariasma@yahoo.com

Artículo de investigación recibido: 2 de noviembre del 2011 · aprobado: 22 de enero del 2012

RESUMEN

El artículo se divide en dos partes: la primera, reseña los aportes conceptuales al estudio del juego como fenómeno social y cultural, así como los enfoques predominantes en las ciencias sociales que lo explican; la segunda parte, basada en un ejercicio de observación, presenta aspectos generales de las riñas de gallos: su ambiente, las conductas de los jugadores, los momentos de interacción y los tipos de apuestas que se presentan en tal actividad.

Palabras clave: *galleras, interacción social, juego, masculinidad, riña de gallos.*

ABSTRACT

The article is divided into two parts. The first part reviews conceptual contributions to the study of play as a social and cultural phenomenon, as well as the predominant social scientific approaches to the same. The second part, based on an observation exercise, shows general aspects of cockfights: their environment, the behavior of the players, the moments of interaction, and the types of betting characteristic of that activity.

Keywords: *cockfight, cockpits, game, masculinity, social interaction.*

INTRODUCCIÓN

¿Qué es el juego? ¿Cuáles son sus principales características? ¿Cuáles son las motivaciones de los jugadores? ¿Es el juego algo serio? ¿O es la vida como un juego? ¿Cómo se expresan la cultura y la sociedad en un juego? Estas y muchas otras preguntas han sido planteadas en diferentes estudios acerca del juego. El propósito de este artículo no es resolverlas, tan solo pretende plantear algunas inquietudes y cabos sueltos que otros estudios podrán responder, atar y profundizar.

En la primera parte presento los aportes conceptuales de autores como Huizinga (1957), Hollis (1998), Goffman (1970a, 1970b, 1971, 1979), Caillois (1986), Bourdieu (1977, 1995) y Elías y Dunning (1992), entre otros, al estudio del juego. No voy demasiado lejos en discusiones ni controversias con sus puntos de vista, solo busco reseñar sus opiniones en torno al juego. La segunda parte sintetiza un conjunto de anotaciones tomadas durante el transcurso de un ejercicio de observación realizado hacia el año 2002 en distintas gallerías de las ciudades de Bogotá, Manizales y del municipio de Neira, en el departamento de Caldas. Mientras que la primera parte tiene por objetivo reseñar algunos elementos teóricos que permiten entender aspectos clave del juego, la segunda sirve como excusa para reflexionar sobre la naturaleza de un juego de azar —las riñas de gallos— y para formular diversas inquietudes en torno a temas antropológicos tales como la relación entre hombres y animales (Geertz, 1987; Mullin, 1999; Páramo Bonilla, 2009), la puesta en juego de la masculinidad, el carácter ritual y teatral de la riña de gallos y, por supuesto, la relación entre juego y cultura (Beeman, 1993; Suárez Guava, 2009).

EL JUEGO EN LAS CIENCIAS SOCIALES

Como tema de estudio, el juego ha sido abordado desde distintos puntos de vista según la ciencia social de la que se trate. Los psicólogos, por ejemplo, han destacado su importancia en la afirmación de sí de los individuos y en la formación de su carácter, así como en los procesos de aprendizaje de los niños (Caillois, 1986, p. 11). Por su parte, los economistas han hecho énfasis en la teoría económica del juego, la cual resalta el aspecto racional del comportamiento de los agentes o jugadores en la toma de decisiones, “no en el sentido moral, sino en el sentido de lo que más apoyará los intereses de un jugador” (Davis, 1971, p. 22;

véase también en Von Neumann y Morgenstern, 1980). La perspectiva económica destaca la racionalidad de los jugadores, los cuales, según esta teoría, optimizan sus beneficios de acuerdo con las probabilidades y posibilidades que ofrece el juego. Este punto de vista, que goza de amplia popularidad entre los analistas, es cuestionado por Hollis (1998), quien se pregunta por la supuesta relación que existiría entre “el análisis abstracto de un mundo ideal-típico habitado por agentes idealmente racionales con nuestro mundo cotidiano de personas no idealizadas” (p. 155). La teoría de juegos, según Hollis, “analiza las estratégicas elecciones racionales en un escenario de tipo ideal en el cual cada agente racional sabe, además de otras cosas, que los agentes son racionales” (1998, p. 131). El problema de esta perspectiva es que, al no ocuparse del comportamiento moral, deja de lado una parte considerable de las motivaciones personales de los jugadores.

El antropólogo Gregory Bateson (1998, p. 208) propone una definición del juego en la que es presentado como:

[...] un fenómeno en el cual las acciones del juego están relacionadas con o denotan acciones de ‘no juego’ [...]. Por consiguiente, nos encontramos en el juego con un caso de señales que están en lugar de otros sucesos, y parece, por ello, que la evolución del juego debió ser un paso importante en la comunicación.

Esta definición conduce a la identificación de una de las características más importantes del juego: su condición de simulacro.

En 1938, Johan Huizinga publicó *Homo ludens*, obra en la cual el autor explora la posibilidad de estudiar “en qué grado la cultura misma ofrece un carácter de juego”. Huizinga (1957, p. 45) examina los componentes lúdicos de aspectos sociales como el derecho, la guerra, la religión y las artes a través de la historia y propone, además, la siguiente definición del juego:

El juego, en su aspecto formal, es una acción libre ejecutada ‘como si’ y sentida como situada fuera de la vida corriente, pero que, a pesar de todo, puede absorber por completo al jugador sin que haya en ella ningún interés material ni se obtenga en ella provecho alguno, que se ejecuta dentro de un determinado tiempo y un determinado espacio, que se desarrolla en un orden sometido a reglas y que origina asociaciones que propenden a rodearse de misterio o

a disfraces para destacarse del mundo habitual [...]. El juego es una acción u ocupación libre, que se desarrolla dentro de unos límites temporales y espacios determinados, según reglas absolutamente obligatorias aunque libremente aceptadas, acción que tiene su fin en sí misma y va acompañada de un sentimiento de tensión y alegría y la conciencia de ser de otro modo que en la vida corriente.

A la luz de esta definición podemos identificar otras dimensiones esenciales del juego: su historicidad, su importancia en términos socioculturales y, de nuevo, el juego en cuanto simulacro, es decir, como actividad artificialmente separada de la vida corriente. Al decir que no hay en el juego interés material ni se obtiene de él provecho alguno, Huizinga parece olvidar los juegos de azar, en los que hay dinero y apuestas de por medio. Sin embargo, el estudio de Caillois (1986, pp. 30-31) sale al paso para explicar esta omisión de Huizinga:

En algunas de sus manifestaciones, el juego es por el contrario lucrativo o ruinoso a un grado extremo y está destinado a serlo, lo cual no impide que esa característica se avenga con el hecho de que, incluso en su forma de juego por dinero, el juego siga siendo rigurosamente improductivo. En el mejor de los casos, la suma de ganancias no podría sino igualar la suma de las pérdidas de los demás jugadores [...]. Hay desplazamiento de propiedad, pero no producción de bienes.

A este mismo respecto, Morton Davis (1971, p. 28) expone:

El término 'suma cero' se deriva de los juegos de salón tales como el póker en el que la riqueza ni se crea ni se destruye. Así, pues, si se desea ganar dinero, deberá ganarse de otro jugador. Después que se termina el juego, la suma de las ganancias es siempre cero.

Los análisis de Caillois y de Davis toman en cuenta el conjunto de la situación, por encima del punto de vista de los participantes, pero esto no significa que los jugadores no tengan intereses materiales y que no perciban el juego como algo productivo. La relación entre ganancias y pérdidas del juego y las emociones que genera pueden tornarse más complejas, a juzgar por el caso de Richard Minster, felón inglés de clase alta del siglo XVIII, citado por Wykes (1968, pp. 18-19):

Una noche, durante la Epifanía, padecí la pérdida de dinero más fuerte de toda mi maldita vida, y tuve que volver por fuerza al mundo en que ahora me encuentro para quedar liberado mediante mi propia condenación. Durante aquella semana había perdido, recuperado y vuelto a perder y, según mis cálculos, estaba bastante equilibrado. Las joyas de mi amante, que ella estimaba, habían desaparecido, pero en un arranque de generosidad le compré más. Yací junto a ella y la había encantado con mi alegría y su libertinaje. Pero aún entonces la locura estaba en mí como una enfermedad crónica y por fuerza hube de volver aquel sábado con la idea de perder cuanto poseía. ¡Perder! Digo... porque en mis pensamientos estaba la sensación de un animal, de un fornicador que sufre que una doncella le maneje a su antojo, a cada jugada de los dados que me hacía perder una fortuna; un torbellino crecía dentro de mí, aplacado cada vez por un tanto ganador...

Jugué con Mountgarde y Hilbery y les gané noventa guineas en una hora, tomándoles pagarés pues estaban sin blanca... Mis ganancias me aburrían, y desesperado, subí la puesta. Seguí ganando. Y así fue la cosa durante toda la noche. En un instante tuve sobre mí un crédito de quince mil guineas y seguía sin que me saliera un dado perdedor en todo ese tiempo.

La habitación estaba llena de rumores de ¡Maldición!, ¡Condenación!, y cosas parecidas. Todos nos habíamos quitado las levitas y dejado las espadas, y la habitación estaba cargada de vapores de vino y sebo. Era un salvaje de depravación y en medio de ella me alzaba yo rodeado de mi fortuna, mientras algunos jugadores me tocaban y corrían a sus propias mesas para ver cómo se mostraba entonces su suerte. Yo me sentía como si marchara triunfal contra la fortuna. Pero en mi corazón estaba desesperado porque estaba ganando una batalla que quería perder.

Al fin, hacia el amanecer (así creo; no tenía noción del tiempo) recogí mis ganancias... pagarés, oro, joyas, pelucas y todo cuanto los perdedores habían reunido para enjugar sus pérdidas y les grité que escucharan mi última puesta. Perdí en la tirada y apenas puedo describir la sensación de alivio que me inundó. Era como estar en paz con el duro mundo al que ahora debo volver.

Cabe llamar la atención sobre el vínculo que en este testimonio se percibe entre el juego y la conducta salvaje o animal, y a su vez, entre el juego, la locura y la enfermedad. Podría decirse incluso que se trata más bien de una cadena de categorías que comienza con el juego y pasa por el estado animal o salvaje. Vale la pena recordar que el “salvaje” fue definido alguna vez por los antiguos griegos como ese ser que se halla a mitad de camino entre lo humano y lo animal, dudándose así de su condición humana (Bartra, 1998), y que a su vez deriva por otros caminos hacia la locura o la enfermedad. El testimonio, además, transmite la atmósfera del ambiente sórdido que suele acompañar la práctica de los juegos de azar. Tal conexión obliga a plantear la necesidad de desarrollar en estudios posteriores el vínculo entre juego, locura y enfermedad, así como entre lo humano y lo animal.

LA NATURALEZA DEL JUEGO

Roger Caillois (1986) establece seis propiedades que definen la naturaleza del juego: según él, el juego es libre, puesto que el jugador participa voluntariamente y no por obligación; es reglamentado, porque consiste en un sistema de reglas; improductivo, porque, como ya vimos, no crea cosas nuevas y solo produce desplazamiento de riquezas; separado de la vida real, porque se trata de una ocasión apartada de la rutina diaria de las personas; incierto, porque nunca se conoce de antemano su resultado (y he ahí otra cuestión por la que la teoría económica de juegos no resulta del todo convincente), y ficticio, porque supone un universo artificial donde lo que ocurre supuestamente no es serio ni trascendente. Esta última característica debe tomarse con reserva, especialmente si pensamos en el punto de vista de los jugadores.

Teniendo en cuenta la actitud y las destrezas que ponen en juego los participantes, Caillois idea una clasificación de los juegos según la cual estos son de cuatro tipos: 1) juegos de competencia, que dan origen a los deportes, en los que prima la destreza y habilidades de los jugadores, individuales o colectivas; 2) juegos de azar, en los que el jugador debe confiar su suerte a otros agentes (dados, cartas, gallos); 3) juegos de simulacro, en los que el jugador representa un papel que no es el que desempeña en su vida “real” y en los que fingir es la regla y

4) juegos de vértigo, en los que el jugador se entrega a los ascensos y descensos desde grandes alturas, o a volteretas desenfrenadas sin que apenas pueda tener control de sí mismo.

Desde un enfoque interaccionista, el juego forma parte del tipo de situaciones que Erving Goffman (citado en Geertz, 1987) describe como “reuniones focalizadas”: un tipo de actividad en la que el juego se convierte así en la meta misma, centro y objetivo de la reunión; razón y fin por los cuales se congregan las personas en determinado lugar al mismo tiempo. Las reuniones focalizadas son definidas como “un conjunto de personas entregadas a un flujo común de actividad y relacionadas entre sí en virtud de ese flujo” (en Geertz, 1987, p. 348), reuniones que son “algo no lo suficientemente vertebrado para ser llamado un grupo y no lo suficientemente carente de estructura para ser llamado una multitud” (Ibíd.), reuniones que, en fin, se dispersan una y otra vez.

En los juegos, las relaciones entre los participantes oscilan entre la solidaridad y la rivalidad, la integración y la diferenciación, la cohesión y la división. Los jugadores se disponen a llevar a cabo su reunión, expresan así su interés por el juego y, en cierto sentido, su solidaridad. Pero una vez se inicia el juego, se compite, se pierde o se gana, y en algunos se empata. La solidaridad se establece a partir del interés compartido, pero también se da desde el momento en que los jugadores aceptan las reglas del juego, que es lo que los define como buenos jugadores. Los participantes parten en igualdad de condiciones; no obstante, el objetivo de todo juego consiste en romper esa igualdad establecida por las reglas. Así, mientras en el discurso las sociedades humanas se plantean como objetivo eliminar las desigualdades entre los individuos, el juego presenta un propósito contrario: la lucha se centra en cómo romper ese equilibrio que existe al inicio de la contienda. El juego no busca la nivelación entre los participantes más que al comienzo, su principal interés reside en crear desequilibrios a partir de una situación de justicia y equilibrio. Es un dispositivo social y cultural que oculta tanto como revela las motivaciones profundas de una sociedad; las cuales, por razones de espacio, no puedo entrar a desarrollar.

Respecto a las pautas de conducta observadas en el juego, Norbert Elías y Eric Dunning (1992, p. 26) sostienen:

[...] las actividades recreativas son una clase de actividades en las cuales, más que en ninguna otra, la contención rutinaria de las

emociones puede hasta cierto punto relajarse públicamente y con el beneplácito social. En ellas puede el individuo hallar la oportunidad de sentir emociones placenteras de mediana fuerza sin peligro para él y sin peligro ni compromiso constante para los otros, mientras que en otras esferas de la vida, las actividades acompañadas de afectos poderosos y profundos, o bien comprometen a la persona más allá del momento en que se produjo la excitación de sus emociones, o bien la exponen a serios peligros y riesgos.

Esto se debe, según los autores, a que en las actividades no recreativas las acciones de las personas están orientadas en función de otras, lo cual obliga a conservar un mayor control de las propias emociones; en tanto que en las actividades recreativas las acciones individuales están orientadas a la satisfacción de los placeres personales, y existe por ello un margen más amplio de libertad en lo que concierne a la expresión de las emociones.

Sin embargo, los juegos nunca plantean una libertad absoluta para quienes participan en ellos. Para Roger Caillois (1986, p. 11), “todo juego es un sistema de reglas. Estas definen lo que es o no es juego, decir lo permitido y lo prohibido. A la vez, esas convenciones son arbitrarias, imperativas e inapelables”. Según Caillois (1986, p. 33):

Las leyes confusas y complicadas de la vida ordinaria se sustituyen, en ese espacio definido y durante ese tiempo determinado, por reglas precisas, arbitrarias e irrecusables, que es preciso aceptar como tales y que presiden el desarrollo correcto de la partida.

Es así como el juego, además de ser tomado en serio por las personas, presenta dos aspectos contradictorios: la aparente necesidad de relajar el comportamiento en público para dejar de lado las cortesías y obligaciones que implica “la vida seria”, frente a la aceptación y el seguimiento de una serie de reglas y prohibiciones instauradas y necesarias para que el juego no se dañe ni se interrumpa. ¿Es cierto entonces que las personas buscan liberarse de las tensiones de la vida cotidiana por medio de los juegos? ¿Qué clase de libertad sería la que se experimenta a través del juego?

Parte de la respuesta la hallamos en la obra de Elías y Dunning (1992, p. 106), quienes sostienen que:

Lo que los humanos buscan en sus actividades recreativas miméticas no es liberarse de las tensiones sino, por el contrario, sentir un tipo concreto de tensión, una forma de excitación asociada a menudo con el temor, la tristeza y otras emociones que trataríamos de evitar en la vida diaria.

Podemos interrogarnos si el incremento del tiempo de juego de una persona en una sociedad como la nuestra indica un aumento de su inconformidad con respecto al papel que desempeña en su vida pública o “real”, y, concretamente, con respecto a los patrones de conducta que esta le impone al no hallar en ella las tensiones y emociones que logra a través del juego.

TRES ÓRDENES REGLAMENTARIOS DEL JUEGO

Desde otro punto de vista, e inspirado en *Las reglas del método sociológico* (Durkheim, 1964), propongo distinguir tres órdenes reglamentarios a partir de los cuales los jugadores orientan su conducta durante el juego. El primero se refiere al sistema de reglas propio de cada juego, el cual establece prohibiciones y sanciones a los jugadores. El cumplimiento de estas normas está a cargo de una autoridad reconocida, que impone sanciones o detiene el juego cuando alguna de ellas es quebrantada. Este orden normativo implica un compromiso de los participantes con las reglas, o más exactamente, con la autoridad. Para Erving Goffman (1979, p. 17):

El reglamento es un mecanismo importante de organización, pero solo un componente de una organización. Además, el reglamento puede regular unas relaciones en que los participantes no comparten prácticamente ninguna otra organización.

El segundo orden reglamentario supone un compromiso entre los mismos jugadores y alude a las convenciones —la mayoría de las veces implícitas— establecidas y sancionadas entre ellos mismos. Es una especie de orden moral, acuñando la expresión utilizada por Durkheim (1964) al hablar de los grupos corporativos. Este orden moral es lo que da cohesión al grupo y tiene que ver con las reglas tácitas, las mutuas expectativas y las convenciones “secretas” que orientan el comportamiento de los jugadores. Por citar un ejemplo, en un partido de fútbol

un jugador nunca será sancionado por el árbitro si se excede en el transporte individual del balón, pero sí puede esperar reprobación por parte de sus compañeros al ver que no juega colectivamente. El árbitro, por el contrario, puede sancionar a un jugador por una falta cometida y encontrarse a menudo con que sus compañeros lo intentan defender restando importancia a la falta o negándola. Vemos así que la autoridad tiene jurisdicción donde no la tienen los jugadores y viceversa, lo cual constituye la diferencia entre el orden moral y el orden normativo de los juegos. Este universo cerrado y reglamentado que supone el juego deja, sin embargo, un espacio amplio para el rompimiento de las reglas y la ejecución de trampas, al punto que llega a existir un conjunto de “normas para romper las normas de comportamiento” (Harris, 1990, p. 32). Este vendría a ser el tercer orden del juego: las estrategias empleadas por los jugadores para evadir las normas vigiladas por el árbitro, e incluso por los otros jugadores, evitando ser sancionados. Estas estrategias, lejos de funcionar en el vacío, son negociadas y puestas en práctica por los jugadores. Lo que sucede en la teoría de los reglamentos dista de lo que sucede en la práctica por la sencilla razón de que los individuos adaptan su comportamiento a las obligaciones y prohibiciones impuestas por las reglas y la situación. O mejor aún: en lugar de restringir su conducta a las normas, se observa un ajuste de las normas a su conducta. De este modo, Goffman (1979, p. 16) argumenta que “cuando unas personas mantienen relaciones reguladas con otras pasan a emplear rutinas o prácticas sociales, esto es, adaptaciones estructuradas de las normas”.

En este mismo sentido, Pierre Bourdieu argumenta que la práctica se genera a partir de la combinación de *habitus*, es decir, “sistemas de disposiciones durables y traspasables, estructuras estructuradas pre-dispuestas a funcionar como estructuras estructurantes” (Bourdieu, 1977, p. 72). Según este autor (Ibíd.)¹, los *habitus* funcionan como:

1 Traducción propia. En el texto consultado: “Systems of durable, transposable dispositions, structured structures predisposed to function as structuring structures, that is, as principles of the generation and structuring of practices and representations which can objectively ‘regulated’ and ‘regular’ without in any way being the product of obedience to rules, objectively adapted to their goals without presupposing a conscious aiming at ends or an express mastery of the operations necessary to attain them”.

[...] principios de generación y estructuración de prácticas y representaciones las cuales pueden ser objetivamente ‘reguladas’ y ‘regulares’ sin ser de ninguna forma el producto de la obediencia a las reglas, objetivamente adaptadas a sus metas sin presuponer un apuntamiento consciente (*conscious aiming*) hacia ellas o un dominio expreso de las operaciones necesarias para conseguirlas.

De este modo, los jugadores actúan en consonancia con un conjunto de disposiciones que son parte de la situación social en la cual se hallan y que hacen posible la estructuración de aquella situación social que es el juego. Las “adaptaciones estructuradas” de Goffman y los *habitus* de Bourdieu permiten explicar el tipo de situaciones a las que se refiere este tercer orden reglamentario, así como la vinculación que existe entre este y los otros dos. Así, “las estrategias de los agentes dependen de su posición en el campo así como de la percepción que tienen del campo, esto es, de su punto de vista tomado a partir de un punto dentro del campo” (Bourdieu, 1995, p. 66). Cuando Goffman habla de la *línea* se refiere, en efecto, a algo muy parecido, pues esta se entiende como “un esquema de actos verbales y no verbales mediante los cuales un actor expresa su visión de la situación y su visión acerca de sí mismo” (Goffman, 1971, p. 12). Vemos que el juego evidencia el cambio y la dinámica en una sociedad en la que los individuos llevan a cabo de manera permanente negociaciones entre ellos mismos, por un lado, y entre ellos, las normas sociales y los reglamentos, por otro.

ANOTACIONES EN TORNO A LA RIÑA DE GALLOS²

Tras esta larga introducción teórica sobre los juegos, procedo ahora a un comentario general de uno de ellos: la riña de gallos. Este es un juego cuyos orígenes en América están vinculados con la llegada de los españoles hace más de quinientos años. No obstante, existen indicios de que esta actividad se practicó hace más de dos mil años en el continente asiático y poco después en la antigua Roma³. En Colombia, el

2 Como dije antes, realicé el trabajo de campo entre los años 2002 y 2003 en galleras de Manizales, Neira y Bogotá.

3 La historicidad de la riña de gallos no es algo fácil de rastrear. Sin embargo, Benninghoff (2001, pp. 10-11) proporciona un ejemplo de práctica gallística en la Bogotá de comienzos del siglo xx, ¡todo un ejemplo de impulso civilizador!: “Otro

juego goza de aceptación en diversos barrios de las ciudades y en los pueblos, donde cada semana se reúnen los galleros para presenciar ese “juego profundo” (Geertz, 1987) en el que dos animales se enzarzan en una lucha que en ocasiones se vuelve sangrienta. ¿Cuál puede ser el sentido de esta lucha entre animales organizada por seres humanos? ¿Cuál sería su función y qué mensaje —en términos de significado, no de juicios de valor— es el que transmite?⁴.

Para empezar, cabe decir que se trata de un juego en el que el dinero, el prestigio y la violencia —y también la sangre— son elementos esenciales. Es evidente que en este juego la violencia no es ejercida directamente por las personas sino por los gallos, lo que supone la aceptación del punto de vista de Elías y Dunning (1992) que presenta el juego como un fenómeno catártico que forma parte de un proceso civilizador más amplio. Así, según estos autores: “el desplazamiento del placer experimentado cometiendo actos violentos al placer experimentado viendo cometer actos violentos pueden observarse como síntomas de un empuje civilizador en muchas otras esferas de la actividad humana” (Ibíd., p. 200).

Sin embargo, esta opinión no parece dilucidar del todo la cuestión de por qué los animales son empleados para propósitos civilizatorios⁵.

juego que involucraba ya no a los linajudos gallos de pelea sino a los vulgares de gallinero era —paradójicamente— el llamado rey de gallos, cuyas diferentes variantes fueron practicadas con gran entusiasmo en toda Bogotá. El juego consistía en enterrar vivo a un gallo, dejando que su cabeza sobresaliera unos centímetros del suelo. Mientras que uno o varios sujetos, vendados parcial o totalmente y montados a caballo o a pie, machete en mano trataban de decapitar al animal, otros procuraban defenderlo de los mandobles que los atacantes soltaban a diestra y siniestra. Con alguna frecuencia los atacantes no lograban asestar el golpe definitivo al gallo; pero al errar sí lograban herir al defensor: entonces la trifulca no se hacía esperar y la riña de humanos pasaba a ser el plato principal de la fiesta. Una de las variantes del juego consistía en suspender por las patas al gallo de un poste o de un árbol. Los participantes, a pie o a caballo, debían pasar a toda velocidad y tratar de arrancarle al animal la cabeza. Aquí el gallo también tenía su abogado de oficio: cuando alguien conseguía asirlo, este jalaba al otro extremo de la cuerda hasta que su cuerpo quedaba liberado, aunque no siempre con la cabeza en su sitio. Finalmente, en algunas fiestas se soltaba al animal en campo abierto para que los participantes atropelladamente lo capturaran, generalmente a pedradas”.

4 *El gallo de oro* (1982), de Juan Rulfo, es una obra que describe muy bien el ambiente de las galleras y los personajes que forman parte de este mundo.

5 A este respecto, el lector puede recordar las discusiones recientes con respecto a la prohibición de las corridas de toros en la ciudad de Bogotá.

Mientras se halla una respuesta mejor que la que puede dar quien escribe estas líneas, cabe resaltar que en la observación de actividades como la riña de gallos es inevitable pensar en oposiciones muy conocidas en la antropología como civilizado/salvaje, humano/animal, cultura-naturaleza, en las que las personas representan simbólicamente la primera parte (civilizado, humano, cultura) y los gallos la segunda (salvaje, animal, naturaleza). Las consideraciones de Lévi-Strauss (citadas en Páramo Bonilla, 2009) permiten sostener que la riña de gallos cumple la función de buena parte de los rituales, la cual es servir de mediadores para resolver contradicciones. ¿Qué clase de mediación ofrece la riña de gallos? ¿De qué manera interpretarla?

Entre las interpretaciones más aceptadas entre los propios galleros sobre su actividad existe una según la cual el gallo es la viva representación (en el reino animal) de las características masculinas, siendo la riña un juego en el que existe la posibilidad de verlas realizadas. Tal apreciación, recogida en el ejercicio de observación, coincide con otra anotada hace más de sesenta años por Mead y Bateson (1942) en la isla de Bali, la cual fue retomada más adelante por Geertz (1987) en la misma isla⁶. Para estos antropólogos, el gallo es visto por los balineses como una extensión del cuerpo varonil, y concretamente, del órgano reproductivo del hombre, con lo cual encontramos, cuando menos, tres aspectos llamativos: el primero consiste en la recurrente asociación que se da entre los rituales que involucran participación de animales con ritos de fertilidad y propiciación de buenas cosechas; en este caso, la fertilidad parece estar asociada a lo masculino, a diferencia de lo que ocurría en la mayoría de las sociedades antiguas, según testimonian los datos históricos, en las que la fertilidad solía asociarse con la mujer y las actividades femeninas⁷. El segundo aspecto es la evidente identificación de los animales con los humanos, la cual remite a otra conexión que existe en las riñas de gallos entre el concepto de lo masculino y la animalidad: hombre y naturaleza parecen estar vinculados

6 A este respecto es interesante remitirse al estudio de antropología visual adelantado por David Gómez Manrique (2009) sobre las galleras.

7 Sin embargo, para el caso de las riñas de gallos, no cuento con información que me permita sustentar que entre los galleros balineses y colombianos exista una asociación directa entre la riña de gallos y la fertilidad masculina, solo puedo sugerir esta vía de análisis.

esta vez no como oposición sino por medio de una continuidad que extiende un puente entre lo natural y lo cultural. No se trata aquí de una ruptura que se da entre un estado de naturaleza y uno de cultura (estilo tabú del incesto), sino de la continuación y expresión del estado de naturaleza bajo la forma humana. El gallo es visto como mensajero y depositario de la virilidad, la cual es entendida —tanto en este contexto como en otros— como lo indómito, lo no domesticado⁸. El gallo es símbolo de masculinidad, lo cual explica que en esta actividad predominen los hombres (sobre este aspecto y sobre la participación de las mujeres volveré más adelante).

Otro aspecto señalado con recurrencia por los galleros es aquel que resalta el hecho de que un gallo debe “mostrar su raza, su casta y su linaje”, lo cual apunta hacia la naturalización de unas características sociales y el establecimiento de relaciones de jerarquía en una comunidad humana, así como al hecho de que los galleros se agrupan en torno a lo que ellos llaman *comunidad gallística*, en un sentido genealógico (padres, tíos y abuelos que también han sido galleros), en la que existen además vínculos de amistad, de compadrazgo y de padrinzago y, por supuesto, de sangre y parentesco. Cabe destacar aquí el papel de la sangre (véase en Páramo Bonilla, 2009, pp. 254-255, la descripción de la Yawar Fiesta en los Andes), que se convierte en elemento vinculante de los individuos que pertenecen a la comunidad gallística, al tiempo

8 Entre los galleros encontré un elemento muy recurrente en la explicación coloquial sobre las relaciones de parejas heterosexuales, en las cuales se le asigna a la mujer el papel de “apacar” al marido. La mujer es quien lo amansa y lo “domestica”, siendo así que la mujer parece estar vinculada a la categoría de lo cultural y lo civilizado al ser ella la encargada de civilizar al salvaje (es decir, al hombre). Por otra parte, la doma de animales es practicada con fines de amansamiento, puede involucrar una sola criatura (la doma de un tigre o de un león) y no conduce necesariamente al establecimiento de una relación de dependencia entre seres humanos y animales, mientras que la domesticación involucra amansamiento de poblaciones enteras de una misma especie y, sobre todo, el establecimiento de una relación de dependencia y provecho mutuo —aunque a veces proporcionalmente desigual— entre animales y seres humanos. Ambas implican en todo caso el establecimiento de una relación entre humanos y animales. Queda a juicio del lector establecer si en el caso que aquí se presenta —así como en su caso particular— se presenta lo uno o lo otro.

9 Los términos *raza*, *casta* y *linaje* son sinónimos en el contexto gallístico. Esto, además, puede sugerir una asociación histórica profunda con las castas del hinduismo y con ideas de superioridad racial o clanil entre los grupos humanos. Obviamente, esto estaría ligado a procesos de distinción y jerarquización social entre los individuos.

que, cuando es derramada, establece una identificación profunda con el gallo y con el combate. La sangre, por supuesto, está ligada con otro concepto importante en las riñas —aunque no todas las veces explícitamente señalado—, así como en la religión cristiana y en general en los rituales: el del sacrificio. El sacrificio exige sangre, y esta reafirma la presencia de algo abstracto pero materializable —como lo puede ser el conjunto de características que definen la masculinidad, y, de soslayo, la fertilidad—, o de un vínculo muy estrecho con otro “algo” misterioso e invisible, pero frecuentemente manifiesto y determinante en la experiencia humana, como bien pueden ser fenómenos naturales, espirituales o sociales. Por último, los galleros apelan a la explicación de que la afición por los gallos es cosa de “tradición, un oficio que se transmite de una generación a otra”¹⁰.

La riña de gallos es una actividad que permite constatar que los animales no siempre son buenos para comer —aunque hay quienes dicen que los gallos son cocinados cuando mueren tras una pelea y luego servidos en la comida— sino para pensar (Lévi-Strauss, citado en Páramo Bonilla, 2009). Agregaría que, para efectos de lo que aquí se trata, los gallos no solo sirven para comer o para pensar, sino también —y sobre todo— para sentir (Geertz, 1987; Mullin, 1999; Páramo Bonilla, 2009). Es innegable, además, la función dramática y teatral que suponen este tipo de actividades comentadas por Beeman (1993), las cuales ponen de presente una vez más una de las necesidades más sentidas y comprobadas del ser humano contemporáneo: la de *performar* o poner en acción y representar emociones, sentimientos y, en general, aquellos aspectos de la condición humana que difícilmente encuentran desahogo bajo otras máscaras o formas.

Desde otro punto de vista, la relación entre gallos y personas puede explicarse en virtud del intercambio simbólico que se establece entre ambos, en el cual el gallo tiene la posibilidad de otorgarle prestigio y honor a su dueño y a su criador, mientras que estos le ofrecen a cambio todo el cuidado que necesita para afrontar la pelea¹¹. No cabe

10 Las expresiones que aparecen entre comillas son expresiones captadas en el transcurso de diferentes conversaciones sostenidas con galleros.

11 Tales tipos de intercambios han sido documentados en rituales como el del donga, practicado por los suri de Etiopía, quienes se enzarzan en duras batallas dotados de varas de más de dos metros de largo por medio de las cuales se escoge al guerrero

duda de que las riñas de gallos se presentan como un espacio en donde se llevan a cabo intercambios de diferentes tipos: de capital social, económico y cultural.

EN UNA GALLERA

En la ciudad de Bogotá, al igual que en muchos pueblos de Colombia, las galleras abren sus puertas al anochecer todos los días, aunque los días más concurridos suelen ser los miércoles, los viernes y los sábados. Los carteles colgados en las fachadas anuncian con anticipación las veladas que tendrán lugar. No obstante, son pocos los asistentes que guardan la expectativa de que las riñas inicien a la hora indicada. Los grandes eventos se hacen esperar.

De diversa procedencia, los asistentes acostumbran reunirse en las afueras de la gallera, mientras esperan la llegada de parientes, amigos y conocidos, la mayoría de los cuales hacen su arribo caminando, mientras otros lo hacen en modestos vehículos. Llamen la atención, sin embargo, aquellos que llegan en camionetas de vidrios oscuros y que descienden de ellas acompañados o rodeados de varios hombres. Tal escena pareciera poner de manifiesto una diferencia social entre los dueños de los gallos y de las cuerdas (es decir, los galleros) y los ayudantes (esto es, los cuidadores o entrenadores), acompañantes y demás asistentes que encuentran en las riñas de gallos una buena distracción, cuando no una forma de vida. Si nos fijamos en la indumentaria, no podríamos decir que se expresa una clara diferencia: la mayoría viste pantalones oscuros, zapatos mocasines y chaquetas de cuero, mientras los más llamativos —que no necesariamente coinciden con los sujetos de las camionetas— lucen el poncho, el sombrero, el carriel y el odre para las bebidas; acaso se trate de una manifestación del campo en la ciudad.

del ganado. Antes de afrontar la pelea, los combatientes han bebido la sangre del animal, la cual les dará la fuerza necesaria para afrontar el combate. Este ritual presenta una variación con respecto a la riña de gallos, pues es de notarse que entre los suri los hombres hacen las veces de gallos, mientras el ganado se convierte en simple espectador. Pero el punto que busco resaltar es el de la lógica sobre la cual se da ese intercambio ritual o simbólico entre hombres y animales (Páramo Bonilla, 2009; Suárez Guava, 2009; Mullin, 1999): el hombre obtiene la sangre revitalizante del ganado (otra vez la sangre) y a cambio le ofrece cuidado y protección, no sin antes someterse a una dura prueba de combate.

Aunque es una actividad predominantemente masculina, las mujeres no están ausentes. Y las que toman parte de esta reunión suelen hacer notar su presencia. Las hay que juegan y apuestan, como también las que “ponen la plata” para el sostenimiento de una cuerda. También están las que participan en condición de amarradoras, al igual que las asistentes de los amarradores, figuras que son estimadas por la buena suerte y la energía que le transmiten al gallo.

En las galleras que frecuenté, la taquilla siempre estuvo atendida por una mujer, lo mismo que la cocina y “el servicio al cliente”. Las actividades masculinas suelen desarrollarse en cercanías del ruedo o redondel. El esquema según el cual el centro es masculino y la periferia es femenina podría aplicarse al estudio de las galleras, advirtiéndose que existen áreas intermedias (donde se hace el careo¹² y el alistamiento de los gallos) en las que hombres y mujeres interactúan. Tanto en la teoría como en la práctica, ningún sitio dentro de la gallería está vedado al otro género. La taquillera es por lo regular la esposa del dueño del establecimiento o una persona muy allegada a este. En la calle y en las galleras se oye decir que “la mujer es la que administra, mientras el hombre es quien despilfarra”, lo cual ayuda a la fijación de los estereotipos que distinguen hombres de mujeres, lo masculino de lo femenino (léase nota 7). Aunque el precio de la boleta se halle escrito en la entrada, en realidad es negociable; si se es amigo del dueño, o tan siquiera conocido, es posible entrar sin pagar; si se es mujer, tampoco se paga (lo cual es asumido por los gallereros como una señal de cortesía y deferencia del hombre hacia la mujer); pero si se es un curioso cualquiera (por decir algo, un antropólogo en busca de información), se debe pagar el valor completo de la tarifa. De todos modos, dado este último caso, es posible negociar el “dos por uno”, si se logra convencer a la mujer de que no se cuenta con el dinero suficiente. Sorteada esta primera barrera, viene la requisa del portero —hombre o mujer—, quien, una vez realiza su tarea, abre la puerta al visitante.

Una vez adentro, se es libre de escoger dónde sentarse; el consumo es obligatorio —licor, cuando menos una cerveza, o comida—. La

12 El ‘careo’ consiste en poner los gallos frente a frente para compararlos en peso y tamaño. También se hace con el fin de que se reconozcan y se den sus primeros picotazos.

música suena a alto volumen (por lo general, ranchera), y no es raro que haya hombres que canten a voz en cuello, alentados por uno que otro aplauso y por los coros de sus acompañantes.

EL DESAFÍO Y LA EXPRESIÓN DE LAS DIFERENCIAS SOCIALES EN LA COMUNIDAD GALLÍSTICA

Hay noches especiales en las que se programan los “desafíos”. Estos premian “la pelea más rápida”, “el gallo más fino” y “la mejor cuerda”. “La pelea más rápida” es aquella en la que el gallo ganador derrota en el menor tiempo a su contrincante. “El gallo más fino” se escoge en virtud de “su raza” y de la forma en que la representa, aunque no necesariamente sea un gallo ganador: un gallo de raza es “el más combativo, el que no rehúye la pelea, el que pese a ir perdiendo, nunca se echa para atrás”, al decir de un preparador; es aquel que, en consideración de los jueces y de otros expertos, exhibe las cualidades que más se estiman en un gallo de pelea. Y “la mejor cuerda” es aquella que obtiene la mayor cantidad de gallos ganadores en una noche de desafío.

La expresión de las diferencias en una comunidad gallística no solo se da en torno al género de las personas, sino con base en la ocupación de cada quien, tal como se comentaba más atrás. El gallero es el dueño de los gallos, el que los compra y el que pone el dinero para su sostenimiento. Es una suerte de empresario que invierte parte de su capital en el negocio de los gallos. Hay ocasiones en las que el gallero es el mismo criador o preparador (al que también se le llama *cuidador*), pero existen muchos casos en los que el criador prepara los gallos y recibe del gallero un dinero para el sostenimiento de los animales y para el suyo propio (algo así como un salario con subsidios y posibilidad de bonificación). Es normal, además, que la aspiración de un preparador que se encuentre en esta última situación sea la de crear su propia cuerda algún día, y pasar de ser entrenador a ser empresario gallero.

La ‘cuerda’ es el mismo criadero, la casa o empresa donde se entrena a los gallos, los cuales, por cierto, afrontan su primera pelea después del séptimo mes de vida. Las cuerdas suelen funcionar en los patios de las casas o en zonas verdes, como parques pequeños en donde se les pueda adiestrar. Dependiendo de la capacidad económica del gallero, una cuerda alberga un número mayor o menor de gallos, al tiempo que puede contar con uno o varios entrenadores. Se estima que la vida

combativa de un gallo dura entre tres y cuatro años, y se aconseja hacerlos pelear una sola vez al mes con el ánimo de que logren una buena recuperación después de la riña, sobre todo si esta ha sido muy pareja.

Los desafíos, además, son espectáculos aprovechados por los galleros para exhibir sus mejores ejemplares y competir con otros de su misma condición. Esto supone la posibilidad de negociar a buen precio un gallo fino o ganador con cualquiera de los representantes de las otras cuerdas. La gallera se convierte así en un mercado donde se realizan transacciones comerciales. Es de anotar que el precio de un gallo oscila entre los 50 mil y los 2 millones de pesos, lo que depende de su raza y de su historial de combates.

Al parecer, las diferencias sociales y económicas se traducen en los patrones de ubicación dentro de la gallera. Constanza González (1999, p. 37) observó, en su estudio sobre el fenómeno, que:

Las dos primeras filas están reservadas para las personas de mayor prestigio como los galleros y los grandes apostadores, personas que han ganado su prestigio por su tradición en los gallos, por su honorabilidad y su limpieza en el juego [...]. En el resto de las filas se sientan los aficionados y apostadores novatos u ocasionales, donde se ven apuestas de pequeña cuantía; son personas con poca tradición en el juego, o que van pocas veces [...].

No obstante, debe tenerse en cuenta que las gradas son más bien reducidas, de forma que entre las dos primeras gradas y las dos últimas suele haber tan solo dos o tres pasos, dependiendo del tamaño de la gallera. Esto no significa, desde luego, que esas barreras sean menos reales. Por otra parte, los precios de las boletas varían según el sitio escogido. En tiempos de “desafío” el precio de las entradas puede alcanzar los 50 mil pesos si se ubica en primera fila, mientras que la última tendrá un precio de 7 mil. Esto da a entender que el prestigio va asociado con el dinero, y que este último sí importa, al menos en ciertas circunstancias. Por otra parte, los dueños de los gallos, así como sus entrenadores, no deben preocuparse de estos precios, pues el gallo es su boleto de entrada. Existe una clase de hombres vulgarmente conocidos en las galleras como “la perramenta”: se trata de apostadores “ordinarios” que visitan con frecuencia las cuerdas y las mismas galleras en busca de información sobre los gallos. A esta “perramenta” se le

considera a veces arribista, pero es un arribismo que no consiste en parecerse a los de arriba, sino en convertirse en sus favoritos. Los galleros de “tradición” recomiendan no confiarse de la “perramenta”, dando a entender que de ellos se puede esperar cualquier cosa que no sea buena (una trampa o una traición). Quienes son tildados de pertenecer a la “perramenta” no se reconocen como tales. No defienden intereses colectivos, sino individuales, ni defienden su prestigio, sino su dinero. En términos sociológicos, la “perramenta” es como esa clase definida desde afuera (en sí), y no desde adentro (para sí). Subjetivamente, no son muchos los que se sienten parte de ella.

GALLOS Y ELITES, CUESTIÓN POR RESOLVER

Algunos estudios afirman que la afición por los gallos fue antiguamente característica de las élites urbanas (Benninghoff, 2001; Sarabia, 1972). Difícil sería describir la historia de esta actividad en Colombia disponiendo de tan escaso material, pero convendría preguntarse qué clase de elites son las que periódicamente se dan cita en las galleras. ¿Se trata, acaso, de una elite política y económica con fuertes vínculos con los pueblos y las zonas rurales? Los galleros suelen citar los nombres de “doctores, congresistas y hasta el de un expresidente de la república¹³” para demostrar que a la gente de clase alta también le gusta los gallos, “porque la idea de que el gusto por los gallos es propia del pueblo y de gente ignorante del campo es errónea”. También se dice que muchos de ellos han pasado por la universidad, “pero en algún momento descubrieron su pasión por la cría de gallos, al tiempo que se dieron cuenta que era más rentable ganar dinero con el juego que con sus profesiones de médico o abogado”. La historia personal de algunos galleros ilustra la forma en que el juego se convierte en oficio y en forma de vida. Afirmaciones como estas abren preguntas en torno a la relación que sostiene la comunidad gallística con la política y la percepción que tienen de sí mismos y de su actividad. Forma parte del cuento que “se echan a sí mismos”, para emplear la expresión de Geertz (1987). Como quiera que sea, lo cierto es que tanto galleros como entrenadores hacen periplos por los pueblos y ciudades donde existe esta

13 Se refiere a Alfonso López Michelsen, presidente de Colombia entre 1974 y 1978, a quien apodaban “El gallo”.

costumbre, manteniendo un activo vínculo entre el mundo urbano y el mundo rural. En todo caso, la riña de gallos es un fenómeno que invita a pensar una vez más la compleja red de relaciones que une al campo con la ciudad.

Fases de interacción

La interacción y las relaciones sociales en las galleras se articulan en torno a dos elementos principales: los gallos y el dinero. Tales son los intermediarios de toda la acción social que allí transcurre. El interés de las personas por los gallos se manifiesta de maneras diferentes según el momento por el que se atravesase.

Para estudiar las pautas de conducta en un gallera se puede optar por dividir el conjunto de la “ocasión social” en momentos cortos o “fases de interacción”. Estos momentos pueden describirse en los siguientes términos: 1) fase previa, o de alistamiento para la acción; 2) fase de acción o de pelea y 3) fase siguiente a la acción, o posterior a la pelea.

A su vez, estos momentos se corresponden con un lugar dentro de la gallera. La fase previa o de alistamiento sucede en lo que aquí se ha llamado *zonas intermedias*, sitios vecinos a la taquilla, la cocina y, en fin, a la zona social ocupada por las mesas y las sillas utilizadas por los clientes. La fase de acción o de pelea se da en el redondel, mientras que la fase posterior a la acción se da tanto alrededor del ruedo como en la zona social.

Este sencillo esquema da una idea de cómo transcurre el tiempo en una gallera: las veladas empiezan en la noche y concluyen al amanecer. Y a lo largo de esas horas nocturnas, las riñas suceden una tras otra, con un intervalo de varios minutos entre cada una. Podría decirse que el tiempo es cíclico y que está marcado por la periodicidad y la repetición de los eventos que en ella ocurren. La estructura recuerda la del modelo clásico de narración, con un comienzo (fase de alistamiento), un nudo (la riña, de duración máxima de 12 minutos) y un desenlace (la fase posterior). Dentro de estos tres momentos, que a veces se juxtaponen, se dan otros hechos que complementan la acción social en la gallera. Uno de ellos es el careo, que ya mencionamos, en el que los gallos están sujetos por sus respectivos criadores, quienes, de acuerdo con las condiciones de cada animal, deciden si los enfrentan. El objetivo del careo es establecer la igualdad de condiciones de los

gallos para tratar de asegurar una buena pelea —lo cual, claro está, no siempre se da—. Si se pacta la pelea, se acuerda entonces la suma de la apuesta central, es decir, la apuesta entre galleros, que nunca es inferior a los 500 mil pesos. En el careo, apostadores, cuidadores y eventuales apostadores fijan su atención en las características de los animales. Para azuzar los gallos, los cuidadores emiten chasquidos y sonidos como “ush, ush”, “ucha, ucha”, o “fsh, fsh”.

Lo que sigue después del careo es el amarre o empioje, un momento silencioso que exige destreza y concentración por parte de quien lo realiza (y que bien puede ser hombre o mujer). Esta fase rara vez dura menos de media hora y se caracteriza por el cuidado que pone el amarrador o la amarradora. En este momento, los amarradores se ocupan del alistamiento del gallo. Son quienes fijan las espuelas y dan los retoques necesarios al gallo. El alistamiento del gallo incluye el corte de algunas plumas y de sus espuelas naturales con una tenaza o una lima. A lo que queda de esta espuela natural se le coloca un adminículo conocido como “*patapioja*”, hecho de metal y fijado con cera derretida a la espuela del animal. La *patapioja* sirve para fijar la pioja o espuela de carey, la cual es asegurada a su vez con esparadrapo. El amarrador, como ya dijimos, debe tener “buena mano”. Es el momento en el que se le habla al gallo, se le acarician las plumas, se le consiente, etc.¹⁴

El tercer momento es el de la riña, en el cual los gallos son librados a su suerte, a su propia fuerza y destreza. Es el momento de mayor tensión dentro del juego. Una tensión que puede ser duradera y sostenida, como variable y esporádica, con desenlaces a veces inesperados.

El cuarto es el del cruce de apuestas, que ocurre antes y durante la riña. El quinto es el pago de las apuestas, que sucede una vez terminada la riña.

14 Nótese cómo este oficio está asociado con algún tipo de magia y, concretamente, de brujería. En su interesante investigación sobre Armero, Suárez Guava (2009, p. 395) señala: “Los trabajos de brujería son rituales simples que ponen en contacto el yelo, la vida de la víctima y un conjuro en un ‘atado’ o ‘amarre’. Estas tres esencias juntas se disponen de tal forma que imitan un funeral o una tumba”. En las riñas de gallos, el amarrador o amarradora son escogidos en virtud de su “buena suerte y de la energía que le transmita al gallo”. La acción del amarre puede entenderse como un intercambio por medio del cual el amarrador o la amarradora transfiere al gallo su “don oculto”, el cual se espera que influya en el resultado de la pelea, aunque no siempre se manifieste de manera visible.

La riña es el momento de mayor tensión de la interacción (o al menos así se espera que sea), y en ella jugadores y galleros incitan a los animales por medio de gestos corporales y de gritos como: “¡Échele, gallo!”, “¡éntrele, gallo!”, “¡píquelo, gallo!”, e incluso con insultos que recuerdan su progenitora y la manera en que lo parió. El lenguaje corporal pasa por movimientos bruscos de las manos, algunas veces imitando el movimiento de los animales en la arena, lo que coincide con lo registrado por Mead y Bateson (1942, p. 141) en su estudio sobre este mismo fenómeno en la isla de Bali hacia los años cuarenta del siglo xx¹⁵.

Es de anotar que los dos primeros momentos hacen parte de la fase de alistamiento; los dos siguientes de esa fase intermedia de acción o “focalizada”, “en la que un conjunto de personas se entregan a un flujo común de actividad y se relacionan entre sí en virtud de ese flujo” (Goffman, citado en Geertz, 1987, p. 348), y el último de la fase posterior a la acción o “desfocalizada”, en el que la atención de los jugadores se relaja y se fija en otras cosas.

Los cuidados de los que es objeto el animal recuerdan las palabras de Radcliffe-Brown (1974) con respecto a la “actitud ritual” observada en quienes lo cuidan. Sin embargo, no deja de ser extraño que la muerte de un gallo no sea llorada ni sentida con dolor particular por quienes debieran ser sus dolientes; muerto el gallo, este va a dar con sus plumas a algún rincón, y hay quienes dicen que lo preparan en sancocho para consumo de los clientes. ¿Cómo explicar esta actitud? Tal vez en la medida en que asumamos que dentro del código de masculinidad que se maneja entre los galleros no están las lágrimas ni las demostraciones de dolor por la muerte de un gallo, el cual, no lo olvidemos, aunque pueda ser objeto de “actitud ritual”, también es un medio de obtener prestigio y ganancias. De esta manera queda al descubierto una dimensión poco comentada por los galleros, en la cual el gallo es tratado como el empleado aquel que, una vez muere o pasa a hacer uso de buen retiro, ha de ser remplazado en esa fábrica de producción de gallos que es la cuerda.

APUESTAS SENCILLAS Y APUESTAS CON GABELA

“Cuando no se apuesta, uno no siente ninguna emoción”, declaró una mujer en la gallera. Pero la riña de gallos es un juego que involucra

15 Véase la nota 7, el estudio fotográfico de Gómez Manrique (2009).

las emociones de los participantes, a veces sin que haya apuesta de por medio. Los jugadores que contribuyen con la apuesta central reciben el doble de lo que pusieron menos dos mil pesos (que van a parar a manos de los jueces en reconocimiento de su trabajo) en caso de salir triunfadores. En las apuestas el preparador obtiene el 20% de lo ganado. La suma asciende según el número de gallos ganadores que logre en una velada. El negocio del criador consiste en retener un 70% u 80% de lo ganado en la apuesta, mientras que, por otra parte, puede incrementar sus ganancias si sus gallos son entrenados en diferentes cuerdas y no rivalizan entre sí. Esta estrategia buscaría compensar posibles pérdidas y, aunque no es muy común, también demuestra que la fidelidad a una cuerda no ha de ser necesariamente la principal de las características de los criadores.

La apuesta es un medio directo para participar en la interacción social en la gallera. Esta interacción se desarrolla por fuera de la acción principal, que es la riña, y se produce antes y después del combate. En otras palabras, la riña es el paréntesis que interrumpe la interacción entre los apostadores, puesto que, mientras dura, en ella se fija toda la atención de los asistentes. Una vez concluida, los hombres vuelven a interactuar para cobrar sus apuestas. El esquema se puede representar de la siguiente forma: interacción social entre humanos-interacción con los gallos-interacción social entre humanos.

La apuesta consta de un momento de fijación, en el cual se realiza la negociación (es decir, se establece con quién se apuesta y el monto de lo apostado); otro momento de expectativa, en el cual la atención se fija en el desarrollo de la riña en espera de un desenlace, y un momento de revelación, en el que se sabe el resultado y se procede a pagar la apuesta. Estos momentos presentan asimismo tipos concretos de interacción social que se evidencian en la clase de relación sostenida por los participantes en cada uno de esos momentos. Durante el momento de fijación, los jugadores dialogan para llegar a un acuerdo. Por ejemplo:

Jugador A: Doy veinte mil (esta pregunta puede ser lanzada al aire, en espera de que alguien la escuche y dé alguna respuesta).

Jugador B: Los doy. ¿Cuál le gusta?

Jugador A: El colorado. ¿A usted?

Jugador B: Me gusta el canelo. Va.

Jugador A: Va.

Desde luego, para que pueda darse la apuesta, deben preferir gallos distintos. La negociación, como es obvio, se basa en la palabra. Este es el tipo de acuerdo sencillo al que pueden llegar los apostadores. Es normal que los jugadores hagan varios ofrecimientos. Hay quienes, por ejemplo, no apuestan al gallo ganador, sino al gallo que se levante después de una embestida del rival, aunque no gane la pelea. Hay otro tipo de apuestas llamadas *apuestas con gabela*, lo que quiere decir que existe una diferencia entre lo que el apostador está dispuesto a dar y lo que está dispuesto a recibir. Por ejemplo:

Jugador A: Doy 20 a 15.

Jugador B: Pago. ¿Cuál va?

Jugador A: El blanco.

Jugador B: Canaguay (un tipo de gallo).

Jugador A: ¿Va?

Jugador B: Va.

La razón de ser de la gabela es que con ella el oferente pretende compensar al receptor la desventaja que para este último supone la escogencia del gallo más débil¹⁶.

Si un apostador incumple su palabra, incurre en una falta muy grave que solo ha de resolver con aquel con quien apostó. En el código de los galleros no existe la figura de un tercero que haga las veces de “palabrero”, como ocurre entre los wayuu de la Guajira colombiana. Los problemas se resuelven de hombre a hombre, lo que equivale a decir que se resuelven entre dos. Esto no significa, sin embargo, que el público no tome una posición con respecto a lo observado, pero de ahí a intervenir hay un trecho... un trecho que se cruza, según los galleros, cuando aparece el primer síntoma de violencia que amenace el normal desarrollo de la reunión.

16 Escribe Erving Goffman (1970a, p. 136): “El que da o fija los chances, y juega una gruesa suma en la esperanza de ganar una pequeña, queda compensado exactamente por la pequeñez de su posibilidad de perder frente al individuo que acepta los chances”.

Los dos jugadores coinciden en que uno de los gallos tiene menos oportunidad de ganar. En ocasiones, el desacuerdo entre los apostadores no reside en la escogencia del menos débil, sino en el monto de la gabela con que se ha de compensar esa desventaja.

UN HOMBRE SALTÓ EN LA ARENA

Ya para concluir con estos apuntes y con este artículo, relaciono una ocasión en la que presencié que un hombre no contuvo sus emociones y saltó en la arena. Este hombre había lanzado numerosas apuestas sin que muchos le siguieran la idea. Para los galleros no es de confiar en la palabra de una persona que hace esas cosas, aparte de estar en aparente estado de embriaguez. Se especulaba que posiblemente no tenía dinero con qué pagar si resultaba perdedor. El hombre ofreció veinte mil por un lado, cincuenta mil por el otro, diez mil aquí, veinticinco allá... los jugadores lo miraron con reserva, y solo unos pocos aceptaron sus ofrecimientos. “Cruzar apuestas con desconocidos no es recomendable”, dijo en aquella ocasión uno de los asistentes, “y menos si está ebrio”. En cambio, jugar con amigos, o con gente conocida es “ir a la fija, pues ya se sabe que van a pagar”. El problema con este hombre no era solamente saber si contaba con el dinero para pagar sus apuestas. También estaba el hecho de haber irrumpido en un espacio que no le correspondía (el redondel donde pelean los gallos) y haber roto el orden social que rige las peleas. Se trataba de un intruso que impedía el seguimiento normal de la riña, entre otras cosas porque en uno de sus movimientos hubiese podido lastimar a los gallos. Los jueces intervinieron, no para vérselas con el hombre, sino para vérselas con los gallos, a los cuales buscaron para protegerlos. El hombre, quien al parecer se percató rápidamente de la torpeza cometida, abandonó el ruedo en medio de abucheos y chiflidos. Se instaló en la primera fila en espera de que el combate concluyera. Para júbilo de muchos, el hombre perdió. Desde las gradas se oyó gritar: “¡Qué! ¿Mucha emoción? ¡Eso es para que se siga emocionando! ¡Tome para que se le baje!”. En beneficio del hombre, hay que decir que pagó sus apuestas sin esperar que le cobraran. En esta situación notamos un aspecto contradictorio de las riñas de gallos y de muchos juegos: son espacios y momentos de exaltación de las emociones en los que, no obstante, hay que saber contenerse.

Un aspecto llamativo es el hecho de no presentar disculpas por incumplir el pago de una apuesta. No pagar una apuesta es una forma habitual de trampa entre los galleros. El tramposo actúa de forma tal que parezca convencido de su verdad. “Yo dije que daba tanto...”, “No, yo dije que la apuesta era por tal gallo, no por el otro”, “Eso fue que usted no me entendió” son algunas de las frases más utilizadas

por los apostadores evasores, pero rara vez —por no decir nunca— se oye a alguien decir: “Sí, señor, usted tiene razón. Lo que pasa es que no tengo con qué pagar”. Tal pareciera que en el código masculino de los galleros —y de la vida en general— no está bien visto disculparse y reconocer que otro tenga la razón, así que es preferible mantenerse en su palabra, aunque esta sea equivocada. Importa más la firmeza y el carácter demostrado en una situación embarazosa que retractarse.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bartra, R. (1998). *El salvaje en el espejo*. México: UNAM.
- Bateson, G. ([1972] 1998). *Pasos hacia una ecología de la mente* (R. Alcalde, trad.). Buenos Aires: Lohlé.
- Beeman, W. (1993). The Anthropology of Theater and Spectacle. *Annual Review of Anthropology*, 22, 369-393.
- Benninghoff, F. (2001). ¿Cuánta tierra civilizada hay en Colombia? Guerras, fútbol y elites en Bogotá, 1850-1920 (Tesis de pregrado sin publicar). Universidad Nacional de Colombia, Departamento de Historia, Bogotá, Colombia.
- Bourdieu, P. ([1972] 1977). *Outline of a Theory of Practice* (R. Nice, trad.). London: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. ([1992] 1995). *Respuestas por una antropología reflexiva* (H. Lévesques Dion, trad.). Bogotá: Grijalbo.
- Caillois, R. ([1958] 1986). *Los juegos y los hombres: la máscara y el vértigo* (J. Ferreiro, trad.). Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Davis, M. (1971). *Teoría del juego* (F. Castillo, trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Durkheim, É. ([1895] 1964). *Las reglas del método sociológico* (A. Ferrer, trad.). Buenos Aires: Dédalo.
- Elías, N. y Dunning, E. ([1986] 1992). *Deporte y ocio en el proceso de la civilización* (P. Jiménez, trad.). Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Geertz, C. ([1973] 1987). *La interpretación de las culturas* (A. Bixio, trad.). México: Gedisa.
- Goffman, E. ([1967] 1970a). *Ritual de la interacción* (F. Mazia, trad.). Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.
- Goffman, E. ([1963] 1970b). *Estigma: la identidad deteriorada* (L. Guinsberg, trad.). Buenos Aires: Amorrortu.
- Goffman, E. ([1959] 1971). *La presentación de la persona en la vida cotidiana* (H. Perrén y F. Setaro, trads.). Buenos Aires: Amorrortu.

- Goffman, E. ([1971] 1979). *Relaciones en público: microestudios del orden público* (F. Santos Fontela, trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Gómez Manrique, D. (2009). Entre gallos y galleras: elementos de la cultura festiva de Bogotá. *Maguaré*, 23, 419-430.
- González, C. (1999). Juego y sangre: la gallera como un modelo de representación social (Tesis de pregrado sin publicar). Universidad de los Andes, Departamento de Antropología, Bogotá, Colombia.
- Harris, M. ([1983] 1990). *Antropología cultural* (V. Bordoy y F. Revuelta, trads.). Madrid: Alianza Editorial.
- Hollis, M. ([1994] 1998). *Filosofía de las ciencias sociales* (A. Lizón, trad.). Barcelona: Ariel.
- Huizinga, J. ([1938] 1957). *Homo ludens* (E. Imaz, trad.). Buenos Aires: Emecé.
- Mead, M. y Bateson, G. (1942). *Balinese Character: A Photographic Analysis*. New York: The New York academy of science.
- Mullin, M. H. (1999). Mirrors and Windows: Sociocultural Studies of Human-Animal Relationships. *Annual Review of Anthropology*, 28, 201-224.
- Páramo Bonilla, C. (2009). No uno sino muchos motivos de Condorito. *Maguaré*, 23, 225-264.
- Radcliffe-Brown, A. R. ([1961] 1974). *Estructura y función en la sociedad primitiva* (A. Pérez, trad.). Barcelona: Península.
- Rulfo, J. ([1980] 1982). *El gallo de oro y otros textos de cine*. Madrid: Alianza Editorial-Era.
- Sarabia, M. (1972). *El juego de gallos en Nueva España*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispánicos de Sevilla.
- 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, 371-416.
- Von Neumann, J. y Morgenstern, O. ([1944] 1980). *Theory of Games and Economic Behavior*. New Jersey: Princeton University Press.
- Wykes, A. ([1964] 1968). *El juego* (M. Azpiazu, trad.). Barcelona: Luis de Caralt.

LOS RITOS DE LO ARQUEOLÓGICO: LA EXCAVACIÓN *

The Rites of the Archaeological: Excavation

WILHELM LONDOÑO **

Universidad de Magdalena · Colombia

* Nota del editor: la evaluación por pares ciegos del artículo de Wilhelm Londoño develó un interesante debate de orden epistemológico, tanto como político. En *Maguaré* decidimos dar a conocer parte del debate pidiéndole a los evaluadores que preparasen sus conceptos en breve espacio y al autor que escribiese respuestas a estas posturas. Uno de los evaluadores prefirió no participar. Sí lo hicieron Franz Flórez y Cristóbal Gnecco. El resultado podrá ser juzgado por nuestros lectores.

** wlondonodiaz@gmail.com

Artículo de investigación recibido: 06 de marzo del 2012 · aprobado: 12 de junio del 2012

RESUMEN

Este artículo examina cómo las excavaciones arqueológicas configuran una suerte de ritual que produce lo arqueológico. Dado que el arqueólogo debe seguir ciertos protocolos para acceder al registro, estos se consideran formas rituales que no se diferencian de otras prácticas de excavación, que también buscan “cosas” dentro de la tierra. Para demostrar que hay otras formas de excavación, incluida la arqueología, se analizan y discuten algunos ejemplos etnográficos.

Palabras clave: *arqueología, ciencia, ritual.*

ABSTRACT

The article examines how archaeological excavation configures a sort of ritual that produces what can be called “the archaeological”. Given that archaeologists must follow certain protocols in order to access the record, they are considered ritual forms that do not differ from other excavation practices that also look for “things” under the ground. In order to show that there are other types of excavation, including archaeology itself, some ethnographic examples are analyzed and discussed.

Keywords: *archaeology, ritual, science.*

ENTRADA

El lunes 10 de febrero de 2003, Rodolfo Gutiérrez Castrillón caminaba por las céntricas calles de Tuluá, cuando tuvo la idea de entrar a una casa abandonada, que era propiedad de un reconocido narcotraficante, encarcelado hacía tiempo. Según la nota que salió el 16 de junio del 2007 (*Explored*, 2010), Gutiérrez Castrillón era un reconocido “habitante de la calle” de esa ciudad, y la decisión de entrar a ese sitio la tomó con la esperanza de extraer los pocos elementos servibles de la casa (grifos, lavamanos, inodoros), que tal vez podrían ser vendidos en los mercados de segunda. Para su sorpresa, entre los escombros se podían ver fajos de dólares que parecían brotar de las paredes. Según se cuenta en Tuluá, salió de aquella casa con unos buenos puñados de dólares, que vendió baratos, para después malgastar el dinero en los parques burdeles de la plaza de mercado. A finales del mes, Gutiérrez Castrillón estaba muerto y la casa totalmente desmantelada.

La historia de Gutiérrez Castrillón es representativa de la avalancha de saqueos a propiedades de narcotraficantes encarcelados durante la década de los noventa. Grupos de g.uaqueros, de curiosos, de policías y de criminales organizados iban a las casas de los narcotraficantes encarcelados y extraían las “caletas”¹ que habían quedado. Era muy frecuente escuchar también la expresión *guaca* para referirse al lugar donde se guardaban estas riquezas, y *guaquear* para referirse a su búsqueda. De esta forma, se hizo evidente la homonimia empleada para describir el saqueo de tumbas prehispánicas (por la castellanización que se hizo del vocablo quechua *wak'a*²) y de casas de narcotraficantes. “Guaquear” era, en ese sentido, una práctica relacionada con el acto de extraer del suelo algo que puede ser intercambiado por dinero; en suma, vendido³.

1 Aunque la Real Academia Española define *caleta* como “ladrón que hurtaba por agujero”, en Colombia se usa también para referirse al agujero en el que se esconden riquezas.

2 Agradezco a Alejandro Haber esta anotación.

3 Las investigaciones de Johanna Parra (2006) en la zona de producción de esmeraldas, en Boyacá, Colombia, han reconocido al “guaqueo” como una forma específica de extracción de esmeraldas, que, a diferencia de otros métodos, supone la excavación de un túnel al que solo ingresan hombres. Como sugiere Parra, la práctica puede estar relacionada con la idea de que el túnel es una vagina que solo puede ser penetrada

Estas prácticas de saqueo tuvieron un apogeo relativamente corto, con algunos puntos álgidos y mediáticos, como el de la Hacienda Nápoles, propiedad de Pablo Escobar, o el de su prisión privada, llamada La Catedral; también cae en este inventario el saqueo de la finca Cuernavaca, de Gonzalo Rodríguez Gacha, en Pacho, departamento de Cundinamarca. Dice la tradición oral de Pacho que en una ocasión se quedó el pueblo sin agua porque vaciaron la laguna que les surte del líquido con la esperanza de hallar los tesoros de Rodríguez Gacha. Otra anécdota, en el mismo sentido, señala que, para proteger La Catedral, después de la fuga de Pablo Escobar, en 1993, se envió un destacamento de soldados y policías, quienes se encargaron de excavar el predio de manera no autorizada por el Estado.

Asociado con este tipo de saqueo está el que hicieron algunos soldados del ejército colombiano que desenterraron lo que parecían ser reservas de dinero en efectivo de las FARC. En el año 2006, un grupo de soldados halló más de 20 millones de dólares en canecas de plástico enterradas en una vereda del departamento de Caquetá. Tras el saqueo, algunos fueron secuestrados y otros enjuiciados. El ejército confirmó que después del hallazgo se siguieron haciendo operativos de búsqueda, pero esperando hallar armas y municiones (Caracol, 2010). Resulta interesante que el hallazgo fue denominado por la prensa como *la guaca de las FARC*, lo cual asoció el evento, nuevamente, con la práctica que los campesinos han tenido por décadas en relación con la búsqueda de tumbas prehispánicas con ajuares de orfebrería (Londoño, 2003).

Como se puede apreciar en todos estos ejemplos, ha habido un afán enorme por excavar con el fin de obtener riquezas. El uso de la expresión

por hombres. Otro análisis sobre este fenómeno en esa región se encuentra en un reciente ensayo de Carlos Páramo (2011). Como sugiere Páramo, el papel de guaquero en Boyacá representa una institución dentro de las formas locales de apropiación de los yacimientos esmeralderos. La ideología de esa cultura viene de las invenciones coloniales de la alteridad que sirvieron en la empresa colonizadora; la imagen arquetípica de esa ideología es la del muzo como salvaje. En esa misma vía, Luis Alberto Suárez Guava (2009, p. 403) ha reconocido que en el centro de Colombia la noción de guaca es una cosa-suceso-concepto que es útil para reconocer las relaciones entre los vivos, los muertos y los múltiples destinos humanos. Esta investigación, que gira en torno a los imaginarios emergidos después de la tragedia de Armero, señala claramente las complejas teorías locales que giran en torno a la noción de guaca. Dicha noción, sin duda, es uno de los conceptos más complejos emergidos de la cultura colonial.

guaca, como significativa, enfatiza la acción de excavar para obtener utilidades. Esta dimensión convive con otra en la que no todo lugar con riqueza debe ser excavado. Sobre esta dimensión existen varios ejemplos: el 8 de noviembre del 2010 se anunció que Jorge Iván Laverde, reconocido paramilitar del departamento de Norte de Santander, había construido, a inicios de la década del 2000, una casa en un lugar cercano a la frontera con Venezuela, en donde, además de hacer fiestas, realizaba asesinatos y cremaciones (EnSemana.com, 2010). Según relata la noticia, había hecho fabricar un horno que resolvía la acumulación de cuerpos que generaban los cientos de asesinatos. Un hecho escalofriante es que Laverde tuvo que cerrar el horno porque otras bandas paramilitares habían adquirido la costumbre de usarlo. Hoy, que Laverde está en la cárcel —cuenta la nota—, los saqueadores no se atreven a ingresar al predio. Si bien la nota no explica las razones de esta negativa, podría uno especular que residen en que dicho lugar está rodeado de una aureola de maldad que hace imposible saquearlo, ya que el dinero que podría estar guardado no compensaría los males acarreados por la exposición al sitio⁴.

A diferencia de las propiedades de Pablo Escobar o de Rodríguez Gacha, la finca de este jefe paramilitar se ha convertido en un lugar tabú para los usuales saqueadores de tesoros. En este sentido, se podría argumentar que el dinero de este régimen gozó de un halo de trascendencia que tal vez deba su existencia al brutal poder que se ejercía sobre cuerpos y paisajes, vinculando, desafortunadamente, con la modernidad a cientos de poblaciones rurales⁵.

El tabú que se ha generado sobre esa propiedad pone en un plano diferente cualquier idea que sugiriera una relación unidireccional entre el acto de excavar y el conocimiento de la existencia de riquezas en un lugar. Podría uno imaginar que la primera impresión de muchas personas es que los guaqueros basan su práctica en la extracción de

4 Las complejidades del guaqueo como una fuente posible de males está detalladamente descrita en la etnografía de Luis Suárez (2009), que aborda estas nociones locales en la región del Tolima.

5 Como lo ha sugerido la antropóloga colombiana Myriam Jimeno (2001), la violencia asociada con el paramilitarismo ha sido uno de los mecanismos que han acelerado el sentido de fragmentación social, condición específica de la Modernidad. De tal suerte, la violencia en Colombia no ha sido un defecto de la Modernidad sino su efecto inmediato.

riquezas, bajo una ecuación que dictamina que de reconocer la existencia de riquezas en un lugar, es necesaria su excavación; algo así como una sentencia: “hallado, excavado”. Pero no ocurre de esta manera. Las excavaciones suponen una negociación con seres y energías que no necesariamente se reconocen en el plano de la existencia humana (Londoño, 2003; Suárez Guava, 2009).

Pero no solo el dinero de los paramilitares ha sido un botín tabú para los saqueadores. En las estribaciones del macizo montañoso adyacente a la ciudad de Santa Marta he podido recoger relatos de algunos guaqueros que, cansados de excavar y vender, desean ahora iniciar procesos para constituir museos locales. Esta decisión se basa en el cansancio que han provocado más de treinta años de excavaciones, que nutrieron las vitrinas de coleccionistas privados y públicos, y que no han dejado nada para las familias de estos campesinos. La periodista Dominique Rodríguez escribió una interesante nota en noviembre del 2010 sobre Julio Polo, “el guaquero que se volvió coleccionista”. Rodríguez sugiere que la “guaquería no debe verse en blanco y negro”, pues aunque Polo ha guaqueado, tiene una importante colección arqueológica de la cultura tumaco. Esta historia señalaría que la guaquería no está directamente relacionada con la obtención de riquezas.

Gerardo⁶, un campesino que habita en un corregimiento de la ciudad de Santa Marta, desde hace por lo menos cinco años ha dejado de guaquear y se ha dedicado a un negocio familiar. Como pude comprobar, Gerardo trabaja esporádicamente para algunos arqueólogos que excavan en la zona y que ven en él una enorme posibilidad de reducir los tiempos y costos de detección de sitios arqueológicos. El uso de campesinos con conocimientos consuetudinarios sobre estratigrafía, por otra parte, no ha sido exclusivo del norte de Colombia.

En todo caso, uno de los principales argumentos para abandonar la guaquería, no solo de Gerardo sino de otros más, tiene que ver con los males que causa la codicia con la que se excava. Fabio Ortiz (2009), antropólogo de la Universidad del Magdalena, en su estudio sobre la guaquería en la región de Santa Marta, mostró las asociaciones que hay entre guaquear y tener mala suerte. Tal vez sea por esta asociación

6 Nombre ficticio usado para proteger la identidad de un campesino de Santa Marta reconocido por sus habilidades para detectar sitios arqueológicos.

que el dinero obtenido por la venta de piezas arqueológicas es gastado rápidamente. Las complejidades del g.uaquear y “enfermarse” han sido también reportadas en el centro de Colombia (Suárez Guava, 2009).

La inexistencia de una relación directa entre la detección de riquezas y su excavación, así como también las sociedades entre arqueólogos y g.uaqueros, lleva a pensar que la distinción entre excavaciones legales e ilegales no permita comprender las múltiples dinámicas que se dan en términos de la relación entre unas prácticas de excavación y ciertas materialidades. Antropológicamente, no existe una forma privilegiada de excavación, sino un conjunto de asociaciones que llevan, en determinados momentos, a que se intervengan o no ciertos espacios con el uso de unos parámetros y no de otros. La excavación es un ritual: una forma de fijación de sentido. Como señaló Van Gennepe (2008), el ritual permite saber cuándo cambian las funciones sociales (por citar el ejemplo más básico: una excavación científica tiene que fijar el sentido de que es científica, y en esa medida es ritual); también dice cuándo una materialidad se convierte en dato arqueológico.

Una implicación fundamental de este reconocimiento es que el acto de excavar se da en la relación histórica de cada sujeto con un tipo específico de paisaje. Luego, esta relación está más allá de cualquier principio de regularización del Estado, pues responde a las particulares formas en que una sociedad legitima una forma y produce una justificación sobre el acto de abrir un hueco en la tierra. El problema con la ilegalidad de las excavaciones se reduce, entonces, a la capacidad del Estado para promocionar las formas racionalizadas de excavación compactadas en lo arqueológicamente viable. El uso de cuerdas, cuadrículas, teodolitos, la invención de mapas a escala, los dibujos de fragmentos son todos pertrechos necesarios para la celebración de los rituales en los que se produce lo arqueológico como una forma legítima de excavación.

Este procedimiento ritual de construcción de lo arqueológico tiene en Colombia matices delirantes. Como la normatividad vigente exige que las intervenciones arqueológicas deben ser hechas por expertos, cada vez que un arqueólogo interviene un sitio debe presentar un “proyecto”. Y como la mayoría de las intervenciones se hacen para despejar territorios que se usarán en proyectos de desarrollo (construcción de ductos de la industria de los hidrocarburos, represas, edificios,

aeropuertos, carreteras, etc.), los arqueólogos deben construir sendos edificios conceptuales para evaluar hipótesis en espacios que nada tienen que ver con los fenómenos que se desean analizar. Esta tendencia ha favorecido la formación de un experto en llenar formatos, que poco aporta al estudio del pasado.

Esta mecánica produce los famosos “informes” que solo pueden ser consultados en la sede del Instituto Colombiano de Antropología e Historia —ICANH—, ubicado en el barrio colonial de La Candelaria, en Bogotá. Dichos informes contienen datos que no están asociados a ningún marco hipotético; son una serie descriptiva que usa las tipologías intuitivas generadas por los primeros estudios arqueológicos de cada región, que en su mayoría tuvieron como padre fundador a Gerardo Reichel-Dolmatoff. Esta tendencia pone en evidencia lo anacrónica que es la arqueología en Colombia, algo que fue denunciado hace casi 20 años atrás (Gnecco, 1994).

Dado que el Estado es un artefacto que funciona en relación con la capacidad de control espacial, la cual se logra medianamente en las ciudades, una conclusión de esta argumentación es que le es imposible procesar la ilegalidad de excavaciones simultáneas que miles de personas desarrollan todos los días en las montañas y valles de Colombia. Por ello, el plano ritual de lo arqueológico, la forma “correcta de excavar”, su ejercicio y materialización, son los dispositivos que permiten que se proyecte una forma ilegal, inadecuada, no científica de excavar.

De tal suerte, el análisis antropológico de la relación entre los sujetos y el espacio, y de sus intentos, logrados o truchos, de hallar riquezas, materialidades o conocimiento, puede obviar si son ilegales o legales, pues de todas formas esa distinción le corresponde a una forma específica de ejercicio del poder. Desde ese punto de vista, todas las excavaciones son iguales pues las diferencias que surgen tienen que ver con las políticas de excavación y los protocolos de registro. Carlo Emilio Piazzini (2010) ha teorizado sobre la relación que existe entre espacio y validación de protocolos científicos. Así, la validación que hace la forma científica de excavación está determinada por el mantenimiento y control de espacios, como laboratorios, algo que, sugiere Piazzini, está relacionado con la espacialidad de los procedimientos *ex situ*. Aunque las fuerzas de los actores pueden variar enormemente, en cuanto práctica simbólica,

guaquería y arqueología y, por ende, gUAQUEROS y arqueólogos, comparten una horizontalidad, son fenómenos del mismo tipo.

Con la distinción entre excavaciones legales e ilegales, que tiene pleno sentido desde el punto de vista político (pero no antropológico), el Estado se expresa como un artefacto que, según sus dimensiones materiales, prohíbe ciertas formas de excavación y promociona otras. Dichas prohibiciones, que se ejercen por medio de los sistemas de represión, permiten que se naturalice la arqueología como una práctica “normal”, estable, no contingente, para hacer excavaciones que busquen materialidades. Cada excavación legal, que funciona como rito de producción de lo “arqueológico”, materializa un punto de referencia que sanciona otras formas locales de acercarse a las materialidades del pasado. Sin embargo, esas otras formas de acercamiento no necesariamente se justifican según las valoraciones que sobre ellas hace el Estado (p. e., la tipificación como delito de cualquier forma de apropiación del registro arqueológico no autorizada por el ICANH).

El gUAQUERO de Santa Marta, dada la ausencia estatal en la región, se ha encargado de la recolección y exhibición de piezas arqueológicas con fines educativos. Los gUAQUEROS han reemplazado al Estado, y ello no es una cuestión menor. Frente a situaciones como esta, el Estado, a través del Ministerio de Cultura, ha creado el proyecto Vigías del Patrimonio. Dicha estrategia supone enseñar a los ciudadanos cómo cuidar el patrimonio; esta política, lamentablemente, desconoce las formas locales de protección de dichas materialidades, que en muchas ocasiones son entendidas como sujetos, no como objetos.

Pueden plantearse varias preguntas: ¿cuál ha sido el proceso histórico que ha permitido la configuración de un campo de excavaciones legales?, ¿cuáles han sido los dispositivos coercitivos que se han tenido que desplegar para legitimar ese campo de excavaciones?, ¿cuál ha sido la ideología que ha acompañado a ese campo de excavaciones legales? y ¿cuál ha sido la materialidad y la espacialidad responsable de las excavaciones legales?

LA FORMACIÓN DE LA LEGALIDAD DE LA EXCAVACIÓN

Como ha sido señalado, las relaciones entre ciertos objetos indígenas y el régimen colonial se basó en su temprana condena como evidencia de herejía nativa (Langebaek, 2003). En el marco de la

Ilustración, esa condena fue levantada al ser configuradas esas materialidades como evidencias científicas de sociedades de otros tiempos. Así los tiempos modernos fueron resaltados por encima de la sombra de los tiempos de la Prehistoria. De allí que la arqueología fuera una necesidad de la Modernidad y del Estado.

Ya que la legitimidad del Estado reside en representar el tipo de organización política que corresponde a la Modernidad, las materialidades del pasado, la contracara de la Modernidad, rápidamente comenzaron a ser inventariadas dentro de los haberes del Estado, como si esa apropiación de las evidencias del pasado las hiciera fundamentales en la definición de su presente como organización política. Es como si el Estado necesitara mantener a flote el barco de la legitimidad moral por medio de la combustión que genera la conservación material del pasado.

Las evidencias de los tiempos primeros son fundamentales para las narrativas evolucionistas que ubican al Estado, dentro de este tipo de discursos, como el eslabón final. Hay que señalar que esas intencionalidades temporales fueron definidas en las agendas ilustradas decimonónicas y que el avance en la investigación arqueológica tiene que ver, fundamentalmente, con la generación de mejores representaciones de los tiempos primeros a través de los estudios complementarios de ciencias como la geología, la biología y la edafología. En esencia, la arqueología ha sido la misma desde hace por lo menos 200 años, lo que se ha complejizado han sido los protocolos de observación (Londoño, 2007)⁷.

Bajo esta ecuación, las evidencias materiales del pasado llegan a ser evidencias de una discontinuidad. El hecho de que todo registro arqueológico sea del pasado genera una tautología insalvable, pues antes que ser evidencia de una situación del pasado, el registro arqueológico debe ser categorizado como anterior al presente, anterior al Estado⁸.

7 El peso de lo arqueológico es tan contundente que, cuando se iniciaron estudios formales de antropología en el país, en 1941, los etnólogos extranjeros se quejaban de que solo se daba recursos y se renovaban contratos si se llegaba de terreno con alguna figura en oro (Laurière, 2010, p. 110). Esa era la queja de Gerardo Reichel-Dolmatoff. Esta idea sugiere que la arqueología, en sus inicios colombianos, era la forma de guaquería del Estado. Solo importaba el oro.

8 Uno de los arqueólogos que más han insistido en que esta disciplina puede ayudar a comprender la comprensión arqueológica y moderna del pasado ha sido Mark Leone, quien ha propuesto una arqueología histórica del capitalismo (Leone, 1995).

En ese sentido, el registro preexiste antes de ser registrado. Existe como evidencia de una cuestionable discontinuidad.

Hay un lugar disciplinario, dentro del cual es posible salir de la tautología, que es el que legitima toda la práctica académica de la arqueología y la inversión de tiempo y recursos en sus procesos; se trata de la descripción detallada y específica de una situación del pasado que ya es preconcebida como discontinua. Si bien toda evidencia arqueológica, para ser arqueológica, tiene que ver con el pasado, y si es del pasado, es arqueológica, no puede, en primera instancia, revelar su procedencia, su articulación con patrones de producción, distribución y consumo (las usuales preguntas arqueológicas que naturalizan al capitalismo en cuanto usan sus marcos epistemológicos). Es en esta indeterminación en la que se configura un campo de legitimidad para la intervención legal de sitios arqueológicos, basada fundamentalmente en los protocolos de observación estandarizados de la academia (Latour, 2001).

Se puede notar en la arqueología colombiana la tendencia a realizar excavaciones cuadrículas que usan como patrón métrico los centímetros. Las excavaciones bien podrían ser en pulgadas, y, en vez de usar cuadrados, podrían usarse triángulos o círculos⁹. Lamentablemente, poco se discute la manera como se representa el espacio en la arqueología. Hace algunos años, Joan Gero (1999) sugirió, incluso, que las narrativas de la arqueología estaban determinadas por el género: por un lado, los hombres-arqueólogos, preocupados por el poder y el dominio; por otro, las mujeres-arqueólogas, inquietas por la alimentación, las semillas y la familia. De hecho, los arqueólogos colombianos (incluyendo a algunas arqueólogas) han estado muy obsesionados con los poderosos caciques prehispánicos, sin que a la fecha se haya probado, por ejemplo, que, para el caso del suroccidente de Colombia, efectivamente hayan existido jerarquías políticas que controlaban el acceso a recursos o que monopolizaban la distribución de los mismos (Gnecco, 1996). Sencillamente, la evidencia señala que la categoría *cacicazgo* no se aplica plenamente a las unidades sociopolíticas locales de antes de la Colonia. Surgen preguntas interesantes: ¿cuál es la genealogía de los

9 Esta idea me la sugirió Alejandro Haber en Archibarca, Puna de Atacama, Catamarca, Argentina.

caciques? y ¿por qué son tan importantes, no solo en la agenda disciplinaria sino en el imaginario histórico?

Vistas las cosas desde esta perspectiva, la relación entre legalidad y ciencia se reduce a un protocolo de comportamientos que deben ceñirse a formas estandarizadas de excavación y registro, ejercitadas por individuos capacitados durante largas horas, meses y años en instituciones especializadas. En diversas escalas, esas instituciones se diferencian por los protocolos que se enseñan, por las políticas que esgrimen en relación con la calidad del registro, por la mayor o menor capacidad de sus educandos para establecer relaciones entre el comportamiento del C-14 en restos y el desecho de una vasija que alguien tiró por rota. No sobra decir que, como toda práctica simbólica atada a la Modernidad, la arqueología configura un tipo especial de capital simbólico, que es celosamente custodiado y restringidamente repartido en la sociedad (Bourdieu, 1987). Un análisis de las estructuras elementales de la arqueología mostraría que hay una fuerte relación entre el ejercicio del poder de lo arqueológico (p. e., ocupar cargos directivos estatales en los que se requieren personas formadas en arqueología) y el ser egresado de ciertas instituciones locales y extranjeras.

NIVELES DE COERCIÓN

En Colombia, la práctica de la g.uaquería tiene importantes antecedentes en la cultura colonial del pillaje (Londoño, 2001). Como práctica, fue anterior al Estado, y esto no representa un hecho menor. Dentro del proceso histórico que determinó su penalización está la conformación de la nación y, de allí, del inventario de sus riquezas. Visto desde el punto de vista del análisis discursivo, hay que entender a la penalización de la g.uaquería como el movimiento de una episteme que puso en un nivel de legitimidad las asociaciones entre ciencia y legalidad que se pueden observar en los protocolos especializados de excavación arqueológica. En ese sentido, lo correcto, que era g.uaquear, se volvió ilegal. Así, la g.uaquería es correcta como hecho consuetudinario, e ilegal como acto punible. Por ello es importante analizar la g.uaquería desde la distinción antropológica que sugiere Clifford Geertz entre hechos y ley (1994, pp. 195-264): en el caso que analizamos, el hecho es que en Colombia se g.uaquea, y en la ley se sentencia que eso es ilegal.

Según las tendencias que se pueden observar, y dada la existencia arraigada de la g.uaquería en Colombia, es evidente que este desplazamiento epistémico llevó a las asociaciones entre legalidad y ciencia al plano de lo jurídico. Sin embargo, el desplazamiento cultural no fue lo suficientemente trabajado como lo ha sido el legislativo. Si bien se podría deducir que la motivación hacia las formas legales de excavación estuvo fundamentada en una política educativa amplia y eficaz, el caso es que Colombia, a diferencia de otros países, se caracterizó por la delegación de la educación en corporaciones transnacionales, como la Iglesia (Gnecco y Londoño, 2008). A pesar de que la Iglesia intentó abarcar una importante parte del territorio nacional, no logró llenar las necesidades de una geografía que excedía su capacidad.

Hay pocas evidencias del control a excavadores ilegales. Durante la última década se ha incrementado la cantidad de publicidad que exhorta a no llevarse las piezas arqueológicas del país, lo cual es síntoma de que apenas se comienza a configurar una infraestructura que probablemente podría detener conductas asociadas con excavaciones hechas por personas no adscritas a los sistemas estandarizados de la arqueología.

En este sentido, el sistema de coerciones que hay en relación con posibles sanciones, positivas o negativas, es mínimo. Habría que comenzar a hacer una ponderación de la reducción de las excavaciones ilegales por cuenta de las políticas de preservación del patrimonio arqueológico. En este sentido, habría que evaluar el impacto que la política de vigías del patrimonio ha tenido desde su implantación. Sin embargo, carecemos de datos precisos sobre esta materia¹⁰. Solo disponemos de la casuística, que nos indica que son los g.uaqueros, seres condenados por la legislación nacional, quienes han estado preservando y educando en contextos específicos. Sabemos que en las últimas décadas se han incrementado los inventarios de bienes arqueológicos, lo cual ha tenido que ver con la exigencia del artículo 72 de la Constitución, que dictamina que la ley los readquirirá “cuando estén en manos particulares”.

10 En la página web del Ministerio de Cultura hay un inventario de encuentros regionales, pero no hay datos precisos de cómo esa política está generando el desplazamiento cultural hacia la protección de sitios arqueológicos (véase el siguiente enlace: <http://www.mincultura.gov.co/vigias/>).

Si bien se ha avanzado en la generación de inventarios y en la configuración de compromisos institucionales para conservar estas materialidades, aún no se ha establecido un debate amplio sobre la reglamentación de los derechos especiales que puedan tener grupos étnicos, tal como lo señala el mencionado artículo. En términos específicos, no hay información sustantiva que provenga de fuentes estatales, como el Ministerio de Cultura, que puedan decir con claridad qué del presupuesto invertido en patrimonio se destina a la prevención de las excavaciones ilegales y cuánto de este efectivamente permite reducir su número.

Ya que la g.uaquería es considerada por el sistema jurídico como un delito, no ha sido fácil investigarla y tener un panorama más claro sobre cuáles son los determinantes de esta práctica. Ello, obviamente, ha conducido a una ignorancia profunda sobre la mejor manera de intervenir estas acciones más allá de su condena. Si bien en el campo académico se desconocen, relativamente, las formas de operación de la g.uaquería, hay que señalar que por parte de las organizaciones estatales tampoco hay planes para la promoción de formas de educación que democratizen la adquisición de los protocolos de excavación, ni de la generación de asociaciones que establezcan la política de la legalidad arqueológica; el Estado colombiano no ha tenido planes para la formación de arqueólogos locales. Incluso, en Colombia, la práctica de la arqueología es una de las pocas en las que el estudiante, después de graduarse, debe esperar dos años para poder aspirar a que se le otorgue una licencia de excavación¹¹ (por lo menos la normatividad lo establece así).

En una época en que la educación pública está siendo gobernada por las reglas del mercado, resulta increíble que una familia que invierte enormes recursos en formar un arqueólogo deba esperar dos años a que su hijo o hija genere ingresos, cuando la tasa de ocupación para médicos, ingenieros o abogados es más alta después de la titulación¹². Desde la óptica de la política que ve a la universidad pública como un centro de prestación de servicios, entonces la arqueología es una disciplina engorrosa, anclada en un paquidérmico sistema de formación

11 Esta política está consignada en la página del ICANH, en la sección de *Trámites*.

12 Esta apreciación debería ser evaluada con un estudio específico.

y profesionalización. De alguna manera esta situación se ha querido solventar con la creación de posgrados en Arqueología, que han sido importantes para la formación académica. Desafortunadamente, el acceso a estos posgrados no es del todo fácil.

Por lo que se puede apreciar, desde que emergió la Constitución de 1991, lo que ha logrado el Estado, en términos de prácticas, ha sido la conformación de inventarios de objetos que se encuentran en manos de particulares o de entidades públicas. Esto, al parecer, ha orientado el debate más con respecto a los objetos y no a las personas que interactúan con ellos. Por tanto, las políticas de la legalidad deben avanzar más en las personas y menos en los objetos. Desde el punto de vista de la teoría del paisaje de Christopher Tilley (1994), no existen esos oasis en el paisaje cultural que permitan agenciamientos en favor de formas científicas de excavación; estos deben ser construidos y mantenidos.

Retomando la discusión propuesta, la distinción entre excavaciones legales e ilegales, y sus respectivas ritualizaciones, obvia la manera cómo se va estabilizando una comunidad en torno a formas específicas de intervención del registro arqueológico, que se delega en unos ciudadanos específicos dada su formación académica en este campo. Aunque no lo parezca, resulta decisiva la manera como se logra la estabilización de un grupo. Bruno Latour describe bien la importancia de pensar cómo los grupos logran cierta homogeneidad por medio del uso de tecnologías comunicativas y paisajes específicos (Latour, 2008). Los grupos deben, entonces, su densidad a una serie de relaciones entre humanos y no humanos que se dan en espacios que actúan como agentes de esa relación. A pesar de la poca información disponible, se puede apreciar una parca infraestructura que genera realmente un grupo estabilizado, en el que las normativas tendientes a la protección del registro arqueológico se dan (o se producen). Difícilmente los ciudadanos tienen información al respecto, y en las alcaldías municipales pocas personas saben qué hacer con hallazgos.

Por paradójico que sea, hay que decirlo, no ha sido por la presencia efectiva del Estado y la promoción de prácticas de la arqueología como ciencia que se han desarrollado iniciativas tendientes a la protección de piezas arqueológicas. En diversos departamentos del país varios maestros de escuelas de primaria y secundaria han comenzado a pedir intervenciones del Estado sobre áreas o piezas que se encuentran en su

poder. Lamentablemente, esta situación no se ha investigado. En la mayoría de los casos, a pesar de la ayuda que se le pide a las instituciones públicas para rescatar objetos, no hay claridad sobre la responsabilidad que corresponde a cada ente institucional en los casos en los que hay que hacer intervenciones rápidas. En términos del campo público institucional, no existen dentro de las estructuras municipales, y aun departamentales, especialistas encargados en la materia. En el caso del norte de Colombia, área que cubre casi el 20% del territorio nacional, solo se reportó un inventario departamental que consideraba a la arqueología como una entrada relevante¹³.

Entre los indígenas, las cosas han funcionado de otra manera. En el documental *Sewá*, del cineasta arhuaco Amado Villafañá, se puede apreciar claramente cómo la protección de los sitios “arqueológicos” tiene que ver con el respeto a los *sewá*. Desde el punto de vista de la modernidad, los *sewá* se relacionan con afloramientos rocosos que se dan en las mesetas de la Sierra Nevada de Santa Marta (*U'munukunu*). Desde el punto de vista local, estos espacios son catedrales (Amado Villafañá, comunicación personal, 5 de noviembre del 2010), a las cuales tradicionalmente les hacen los pagos¹⁴ necesarios para las adivinaciones.

En el río Ranchería se encontraron recientemente pagos hechos en el siglo xx (Rodríguez et ál. 2010). De tal suerte, desde el punto de vista de la espacialidad, los sitios de pago de hace 1,000 años o 50 son iguales. Esta continuidad cuestiona abiertamente la tautología de la que hablé antes, y son estas evidencias las que problematizan a la arqueología como una disciplina que investiga el pasado cultural.

Para finalizar y dejar abierto el debate, en la reciente convocatoria que hizo el ICANH para investigaciones antropológicas, la modalidad nueve (9) estaba orientada al “análisis y comprensión de las percepciones, valoración y apropiación de las comunidades locales o regionales

13 Este dato se toma de la investigación que hice en el marco del proyecto Atlas Arqueológico de Colombia, Nodo Norte financiado por FONADE y asesorado por el ICANH.

14 El pago consiste en depositar rocas de cuarzo y otros materiales. Después del depósito las personas adquieren conocimientos relevantes para sus vidas.

en relación con el patrimonio cultural de los Parques Arqueológicos Nacionales a cargo del ICANH” (ICANH, 2011). Según la lógica de la convocatoria, los académicos (y solo ellos) tenían la posibilidad de comprender las formas de percepción, valoración y apropiación, desconociendo que en estos contextos locales cosas como los *sewá* no son valorados sino que son valoradores, al igual que no son apropiados sino que se apropian.

Ya que pocos académicos hablan las lenguas locales, estas materialidades son configuradas por el Estado como “patrimonio”, ejerciendo con ello una violencia epistémica (véase Castro-Gómez, 2000), pues se les adjudica un carácter netamente material ignorando los animismos que se despliegan en la interacción con estos espacios y objetos (Suárez Guava, 2009). Solo cuando desde el Estado se sobrepase esta violencia epistémica, será posible el establecimiento de una política intercultural que promocióne formas democráticas y concertadas de interacción con el “registro arqueológico”. Ello supondrá entonces una conversación con las tradiciones de la guaquería y una negociación tendente a manejos que se den más allá de la lógica ilustrada. Una agenda que, en todo caso, está por construirse.

SALIDA

Si bien los rituales de la arqueología han permitido generar un espacio que separa a las comunidades de sus referentes del pasado (en cuanto las formas de relacionarse de esos “otros” con esas materialidades no es científica y es, por tanto, “ilegal”), en la actualidad varias comunidades están desplegando dinámicas de desritualización científica de lo arqueológico (Gnecco y Hernández, 2008). En la secuencia fotográfica que a continuación presento, muestro cómo algunos mamos de la Sierra Nevada de Santa Marta entran al laboratorio de arqueología de la Universidad del Magdalena y, después de trascender el “no tocar”, generan un acercamiento a ciertos artefactos que reconocen como propios.



Figura 1

Los mamos y el “no tocar”, 2010 (archivo del autor)



Figura 2

El reconocimiento de lo “propio”. Ramón Gil buscando unos objetos para un pagamento (ritual local), 2010 (archivo del autor)



Figura 3

La selección de los objetos, 2010 (archivo del autor)

Esta visita muestra que, a pesar de la imposición de lo jurídico sobre formas de lo correcto, hay zonas de frontera (zonas de contacto, según Pratt [2010]) que cuestionan la mirada bipolar que distingue entre lo legal y lo correcto sin tener en cuenta los puntos intermedios, que son más frecuentes y humanos.

En la figura 1, por ejemplo, el “no tocar”, que simboliza la forma de delimitación por medio de la cual el discurso oficial territorializa formas legítimas de manipulación, es puesto en entredicho con el parco caminar de unos sujetos que, se supone, no tienen ninguna relación con esos objetos. Con ese recorrido, en medio de los anaqueles de un depósito de arqueología, se cuestionan esas formas de territorialización y los rituales que las legitiman. En la figura 2, el sujeto alarga su mano y “toca” un elemento, invisible a los ojos del espectador. Pero poco importa qué es lo que está tocando; resulta más relevante interrogarse por qué este actor no solo tiene la intención de “tocar” ese “bien arqueológico”, debidamente custodiado e inventariado, sino por qué tuvo la necesidad, junto con sus colegas, de ir y visitar esos anaqueles.

La figura 2, de manera incuestionable, ataca directamente la idea, sostenida por la tradición arqueológica de la Sierra Nevada de Santa Marta, de que esas materialidades pertenecen al pasado. La mano del

mamo sugiere que esas materialidades tienen algo que decir también en el presente. Lamentablemente, a la arqueología aún no le interesa esa enunciación. Por último, la figura 3 exagera lo que se sugirió en la figura 2. Ya el colectivo no solo está tocando algunas materialidades del pasado, sino que hay un proceso de indagación, de clasificación; con la complicidad del sujeto que abre las puertas y permite la manipulación, los sujetos hablan sobre los sentidos de algunos objetos, de su utilidad en ciertos rituales. De tal suerte, la secuencia habla de un proceso en el que la territorialidad disciplinaria es desritualizada (los “otros” entran al espacio sacro del albergue de “datos científicos”), para configurarse una rerritualización en la que ciertos objetos “del pasado”, albergados, custodiados, inventariados, sirven para enunciar el presente. Entonces queda abierta la pregunta por las formas, los intereses, las ideologías que llevan a que ciertos colectivos étnicos irruman en estos espacios de la ciencia. Algo que debería ser indagado, promocionado y comparado con otros casos en el mundo.

Hay que reconocer, en consecuencia, que existe una multiplicidad de acercamientos a las materialidades que desde el discurso oficial se consideran “arqueológicas”. Esos acercamientos apócrifos son en esencia más frecuentes que los “arqueológicos”; sin embargo, la idea de que solo la mirada científica debe ser públicamente oficial está haciendo que desconozcamos esas otras lógicas. Habría que plantear, entonces, campos de investigación que hablen de las formas tradicionales de relación con el patrimonio arqueológico, y no de sus “usos”. Habría que educar a los funcionarios del Estado, y de otras instituciones, en las formas en que de tiempo atrás los colectivos se asocian con ciertas materialidades y tirar por la borda la idea de que es necesaria una “educación patrimonial” (Menezes, 2010). No hay nada más equivocado que pensar que es necesario “educar” a un colectivo con respecto a las formas adecuadas de “manipulación” del registro arqueológico; habría que reconocer las prácticas consuetudinarias que han permitido que, durante décadas, en algunos lugares se conserven evidencias del pasado. Entonces, la educación patrimonial debería invertirse y volcarse, no sobre las comunidades, sino sobre los funcionarios del Estado y los practicantes de la arqueología.

En el caso que han reseñado Cristóbal Gnecco y Carolina Hernández (2008), acerca de un proceso de restitución de estatuas, se puede

apreciar claramente que la vinculación de ciertos colectivos étnicos con el “registro arqueológico”, en el presente, tiene que ver con desprenderse de los dispositivos de “educación” que, durante décadas y desplegados por el Estado y la Iglesia, llevaron a que ciertos sujetos ignoraran referentes de su historia y de su epistemología (ignoraran, y no olvidaran). Aunque parezca paradójico, ha sido en la promoción de la “ignorancia patrimonial” en donde se ha permitido que ciertas materialidades entren a sistemas sociales de preservación y generación de sentido. Este debate, entonces, apenas está abierto, y se hace necesario ponderar varios casos para buscar nuevas formas del ritual arqueológico; formas, en todo caso, que sobrepasen el paradigma ilustrado que nos rige y que no nos deja explorar metodologías realmente interculturales.

AGRADECIMIENTOS

Mi gratitud infinita con el equipo editorial de *Maguaré*, que ha permitido socializar estas ideas con un público más amplio. También agradezco a Cristóbal Gnecco y Les Field la oportunidad de generar estas ideas. Igualmente agradezco a Alejandro Haber la guía en estas discusiones más allá de la arqueología. Finalmente, agradezco a los mamos de la Sierra por haber ido a visitar el laboratorio de arqueología de la Universidad del Magdalena en el momento en que aún era su director. Su visita ha generado la esperanza de que más *sewá* regresen a casa.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bourdieu, P. ([1979]1987). *Los tres estados del capital cultural* (M. Landesmann, trad.). *Sociológica*, 5(2), 11-17.
- Caracol (2010). *Ex comandante de soldados que encontraron “la guaca de las FARC” confirma segunda operación en el aérea del hallazgo*. Recuperado de <http://www.caracol.com.co/nota.aspx?id=319287>
- Castro-Gómez, S. (2000). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro”. En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO.
- EnSemana.com (2010). *Los hornos de El Iguano*. Recuperado de http://www.ensemmana.com/sitio/articulo/20101108_3113678.asp

- Explored (2010). *Saquean casas de capos*. Recuperado de <http://www.explored.com.ec/noticias-ecuador/saquean-casas-de-capos-en-colombia-269800-269800.html>
- Geertz, C. (1994). *Conocimiento local: ensayos sobre la interpretación de las culturas* (C. Reynoso, trad.). Barcelona: Gedisa.
- Gero, J. (1999). Sociopolítica y la ideología de la mujer-en-casa. En L. Colomer, P. González, S. Montón y M. Picazo (Comps.), *Arqueología y teoría feminista: estudios sobre mujeres y cultura material en arqueología*; pp. 341-356 (P. González, S. Montón, M. Picazo y M. Forner, trads). Barcelona: Icaria Editorial.
- Gnecco, C. (1994). El mapa, el territorio: la arqueología colombiana al final del siglo xx. *Virola*, 1, 65-70.
- Gnecco, C. (1996). Reconsideración de la complejidad social del suroccidente colombiano. En C. H. Langeback y C. Gnecco, *Dos lecturas críticas: arqueología en Colombia* (pp. 43-74). Bogotá: Fondo de Promoción de la Cultura.
- Gnecco, C. y Hernández, C. (2008). History and its Discontents: Stones statues, Natives Histories, and Archaeologists. *Current Anthropology*, 49(3), 439-466.
- Gnecco C. y Londoño, W. (2008). Representaciones de la alteridad indígena en el discurso jurídico colombiano. En C. Gnecco y H. Gómez (Eds.), *Representaciones Jurídicas de la alteridad indígena* (pp. 25-94). Popayán: Universidad del Cauca. Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) (2011). Convocatoria ICANH 2011. Recuperado de <http://www.icanh.gov.co/?idcategoria=5804>
- Jimeno, M. (2001). Violence and Social Life in Colombia. *Critique of Anthropology*, 21, 221-246.
- Langebaek, C. (2003). *Arqueología colombiana: ciencia, pasado y exclusión*. Bogotá: Colciencias.
- Latour, B. (2001). *La Esperanza de Pandora: ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia* (T. Fernández, trad.). Barcelona: Gedisa.
- Latour, B. (2008). *Reemsablando lo social: una introducción a la teoría del actor-red* (G. Zadunaisky, trad.). Buenos Aires: Manantial.
- Leone, M. (1995). A Historical Archaeology of Capitalism. *American Anthropologist*, 97(2), 251-268.
- Laurière, Ch. (2010). Los vínculos científicos de Gerardo Reichel-Dolmatoff con los antropólogos americanistas franceses (Paul Rivet, Claude Lévi-Strauss). *Antípoda*, 10, 101-124.

- Londoño, W. (2001). El Museo del Oro: de la evidencia a la invidencia. En D. Patiño (Ed.), *Arqueología, patrimonio y sociedad* (pp. 149-164). Popayán: Universidad del Cauca.
- Londoño, W. (2003). Discurso jurídico versus discurso cultural: el conflicto social sobre los significados de la cultura material prehispánica. *Boletín Museo del Oro*, 51. Recuperado de <http://www.banrepcultural.org/sites/default/files/bmo51wlondono.pdf>
- Londoño, W. (2007). Enunciados prescriptos y no prescriptos en arqueología: una evaluación. *Boletín de Antropología*, 21(38), 321-336.
- Menezes, L. (2010). Arqueología comunitaria, arqueología de contrato y educación patrimonial en Brasil. *Jangwa Pana*, 9, 103-113.
- Ortiz, F. (2009). Patrimonio, arqueología y gUAquearía, un debate inconcluso: caso específico ciudad de Santa Marta (Tesis de pregrado sin publicar). Universidad del Magdalena, Departamento de Antropología, Santa Marta, Colombia.
- Páramo Bonilla, C. (2011). El corrido del minero: hombres y guacas en el occidente de Boyacá. *Maguaré*, 25(1), 25-109.
- Parra, J. (2006). Relaciones de género y estructura económica minera en el occidente de Boyacá, Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*, 42, 13-54.
- Piazzini, C. (2010). Geografías del conocimiento: transformación de los protocolos de investigación en las arqueologías latinoamericanas. *Geopolítica(s)*, 1(1), 115-136.
- Pratt, M. (2010). *Ojos imperiales: literatura de viajes y transculturación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rodríguez, D. (2010, noviembre 14). Julio Polo: el gUAquero que se volvió coleccionista. *El Tiempo*. Recuperado de http://www.eltiempo.com/entretenimiento/arte/ARTICULO-WEB-NEW_NOTA_INTERIOR-8359666.html
- Rodríguez, J. V., Cifuentes, A. y Aldana, F. (2010). *Espacios rituales y cotidianos en el alto río Ranchería, La Guajira, Colombia: arqueología del sureste de la Sierra Nevada de Santa Marta*. 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, 371-416.
- Tilley, Ch. (1994). *A Phenomenology of Landscape: Places, Paths and Monuments*. London: Berg.
- Van Gennep, A. ([1909] 2008). *Los ritos de paso* (J. Arazandi, trad.). Madrid: Alianza Editorial.

COMENTARIO DE FRANZ FLÓREZ ACERCA DEL ARTÍCULO

Docente de la Universidad Jorge Tadeo Lozano, Colombia

El texto contribuye a iluminar con reflexiones algunas partes de la práctica arqueológica normalizada o convertida en rutina o hábito y, por tanto, en algo que se tiende a realizar mecánicamente, sin mayor deliberación del porqué o para qué de esa técnica en un sentido no instrumental; pero lo hace de una manera que difícilmente encontraría interlocución entre el gremio de los arqueólogos o arqueólogas “de campo” o “empíricos”, más dados a identificarse a sí mismos como creadores de fichas para un gran rompecabezas histórico que como diletantes acerca de la función o la finalidad de los rompecabezas. La falta de interacción explícita entre la reflexión teórica y su instrumentación técnica puede llevar a observaciones del siguiente tenor, a propósito de cómo introducir teorías sobre la acción en la arqueología:

El debate teórico ha sido inmensamente productivo, pero los resultados concretos de investigación han sido menos llamativos. [...] Sin duda, como usualmente sucede en arqueología, los progresos más interesantes corresponderán a una tarea de confrontación de las nuevas propuestas con el registro arqueológico.¹⁵

Si se parte de ese afán más técnico (o “positivista”, si se recurre a lo que sonaba a epíteto en la década de 1970 y a rigor académico en la década de 1990) que metodológico, resulta difícil encontrar interlocución con conclusiones del tipo:

Solo cuando desde el Estado se sobrepase la violencia epistémica será posible el establecimiento de una política intercultural que promocióne formas democráticas y concertadas de interacción con el “registro arqueológico”. Ello supondrá entonces una conversación con las tradiciones de la g.uaquería y una negociación tendente a manejos que se den más allá de la lógica ilustrada.¹⁶

15 Langebaek, C. (2003). Comportamiento, agencia y arqueología: un debate no resuelto. *Psicología Colombiana*, 1(1), 16-18.

16 Esta cita hace parte de una primera versión del artículo de Wilhem Londoño [nota del editor].

Violencia epistémica es un concepto que, al parecer, introdujo la crítica literaria Gayatri Spivak (1988)¹⁷. Se basó en un ensayo que publicó Michel Foucault en 1961 (*Locura y civilización: una historia de la locura en la edad de la razón*). Una versión reciente del concepto se puede encontrar en el artículo de Gnecco (2009) “Caminos de la arqueología: de la violencia epistémica a la relacionalidad”¹⁸.

La ‘violencia epistémica’, en 1960, quería decir que la episteme moderna (el *cogito*, o lo que define el no pensar desde el pensar como una pura función epistemológica) hacía que ciertos enunciados fueran posibles y otros no (un ser racional no podía ser fuente de comportamientos irracionales o estar loco). En la de Spivak, de 1988, se entendía a la violencia epistémica como una exclusión de tipo colonialista, ligada a la constitución de un sujeto que era enunciado por otro y que, por lo mismo, no podía ser fuente de su propia representación (por eso el subalterno dejaría de serlo cuando habla). En la versión militante poscolonialista del arqueólogo Gnecco (2009), es la mezcla y agrupación de cosmovisiones no occidentales en función de su domesticación (aceptación multicultural) moderna.

En la versión de Londoño, parecería que se trata de una mezcla de las dos últimas acepciones. Ahora bien, no queda claro en este artículo si está hablando de la violencia epistémica en relación con el saber, tal y como lo definía Foucault durante la década de 1960, o si se trata de violencia en un contexto de imperialismo industrial de los siglos XIX-XX, como el que discutía Spivak, o si se trata de asimilar saber y conocimiento, como parece asumirlo Gnecco en su reciente artículo.

Foucault propuso hacer una “arqueología del saber”, no del conocimiento o de la ciencia. Es decir, las reglas paralelas a la lógica o a la gramática que hacían posible la existencia de unas prácticas o maneras de hablar en una época determinada. Como este artículo supone estar haciendo un análisis de tipo arqueológico (en la versión del Foucault de la década de 1960), se puede dar el lujo de hacer generalizaciones gratuitas en torno al lado “legal” y “científico” que es responsable de esa

17 Spivak, G. (1988). Can the Subaltern Speak. En C. Nelson y L. Grossberg (Eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture* (pp. 271-313). Urbana: Universidad de Illinois Press.

18 Gnecco, C. (2009). Caminos de la arqueología: de la violencia epistémica a la relacionalidad. *Brasil Boletim Do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 4(1), 15-26.

“violencia epistémica”. Son gratuitas porque caracteriza a un Estado o a un gremio arqueológico caricaturescos (lo que se conoce como *la falacia del hombre de paja*), a los que luego cuestiona por no hacer lo que se supone estarían en condiciones de hacer.

El Estado en Colombia tiene un alcance muchísimo más limitado de lo que el escrito pretende. No solo la carencia de recursos, sino la infinidad de poderes y componendas locales han hecho que, hasta en décadas recientes, las excavaciones legales y científicas hayan sido más la excepción que la norma. Introducir análisis genéricos sobre el Estado “represivo” (valga la redundancia moderna a lo Bacon), en un contexto en el cual su frágil construcción ha sido evidenciada por análisis como los de Mauricio García Villegas en diversos libros¹⁹, lleva a convertir conceptos de la genealogía foucaultiana o la sociología de la ciencia en clichés que no permiten profundizar en el análisis del fenómeno en cuestión.

La fragilidad institucional —no solo del Estado (que patrocinaría la investigación), sino del gremio mismo, que poco regula su misma existencia (las sociedades colombianas de arqueología o de antropología han estado más constituidas en torno a coyunturas y grupos de poder que de tradiciones académicas o laborales)— se hizo patente en la década de 1970 con el “descubrimiento” de Ciudad Perdida, que se debió a una pelea entre guaqueros y no a una labor de paciente investigación académica. El desorden o caos institucional fue mucho más evidente en la década de 1990, en el caso del hallazgo de la cultura malagana, en Palmira, en el que se trató de todos contra todos (el Museo del Oro, el INCIVA, la Alcaldía de Palmira, la Policía, mafiosos y otras autoridades locales).

La pregunta que surgiría sería acerca del nivel o de la seriedad con que se debe tomar la “violencia epistémica” y la “represión” de un Estado que poco practica la soberanía, y de un gremio en el que el empleo liberal de sus integrantes apenas se vino a dar con la coyuntura de la “arqueología por contrato”, o de rescate, de mediados de la década de 1990.

19 Véase García, M. (2008). *Jueces sin estado: la justicia colombiana en zonas de conflicto armado*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; García, M. (2009). *Normas de papel: la cultura del incumplimiento de las reglas*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; García, M. y Revelo, J. E. (2009). *Mayorías sin democracia: desequilibrio de poderes y estado de derecho en Colombia, 2002-2009*. Bogotá: Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad; García, M. y Revelo, J. E. (2010). *Estado alterado: clientelismo, mafias y debilidad institucional en Colombia*. Bogotá: Dejusticia.

Plantear que el problema de hacer antropología de la g.uaquería o de los pagos de los mamos de la Sierra implica suponer una conspiración epistemológica moderna, estatal y gremial, que excluye otras formas de discurso, no pasa de ser un lugar común poscolonial si no se explicitan las reglas desde las cuales los saberes (y no los conocimientos) son sistemáticamente tratados en negativo: lo que el arqueólogo piensa es pensable, pero lo que el g.uaquero o el mamo digan sobre objetos arqueológicos es clasificado como irracional, un no saber, o algo que es pensable dentro de la tolerancia liberal o cínica, según la cual cada uno puede pensar lo que (y como) le dé la gana.

Algunos mamos han sido invitados, ingenua e irresponsablemente, por funcionarios del Museo del Oro de Bogotá a contemplar “sus” piezas tairona del museo, y se les ha dicho que son “suyas” (análisis realizado hace una década por Diana Bocarejo en la ya extinta revista *Arqueología del Área Intermedia* y en la también extinta *Revista de Antropología y Arqueología*, de la Universidad de los Andes), creando expectativas de apropiación física que no tienen respaldo legal. Es decir, el Estado “represivo”, representado por una de sus instituciones, tiene grietas por las que se cuelan los “no ilustrados” para, eventualmente, reclamar piezas que están amparadas por una legislación nacional y que son de propiedad colectiva, no de un grupo étnico en particular.

Mezclar conocimiento (creencias en revisión constante) con el saber (lógicas históricas de la producción de enunciados o prácticas) lleva a desviar el debate a extremos caricaturescos, tales como, que el Estado tendría que asimilar conocimiento y saber, y certificar como igualmente válidas las memorias de víctimas y victimarios; creer que un cáncer se cura con yoga o con medicina homeopática, o que los biólogos deban volverse animistas para que no se extingan especies cuyo hábitat ha sido arrasado.

El texto, más que un análisis sobre las coincidencias o diferencias entre la labor de un arqueólogo y de un g.uaquero, o entre lo que popularmente se conoce como un culebrero, un mamo y un curador de museo, es un manifiesto a favor de la no discriminación de los “saberes sometidos”. Y es paradójico que eso lleve o tenga que llevar a hablar de “democratización”, pues esa forma de autogobierno se basa en los preceptos liberales y antropomórficos de los que tanto desconfió Foucault.

Si se recuerda la famosa discusión de los setentas entre N. Chomsky y M. Foucault, que se pueda llegar a realizar una arqueología de la violencia epistémica no implica, como antídoto de la misma, que se proceda a modificar una institución moderna en su esencia, como el Estado (especialmente el liberal, que se dice basado en el no sometimiento de individuos ni saberes), porque el problema no es de legislación, sino de condiciones de producción de enunciados (según la ininteligible versión de enunciado en *La arqueología del saber*, de Foucault²⁰), por lo que el poder no se reduce a su forma jurídico legal sino a la producción de formas de subjetividad, punto en el que se distanciaban Chomsky y Foucault.

Que se equipare un guaquero con un arqueólogo es lo de menos para el ego de unos y otros. El punto es que no se sustenta por la vía de análisis foucaultiano arqueológico que el Estado en Colombia sea realmente moderno y que el gremio arqueológico haya sistemáticamente excluido, en público y en privado, los procedimientos no certificados por el “ICONTEC²¹” arqueológico del momento (desde el autodidactismo de Gregorio Hernández de Alba, menospreciado por Pérez de Barradas, hasta la imposición del ICANH o de la ¿extinta? FIAN²² del “reconocimiento sistemático” a quienes aprendieron a excavar sitios y no simplemente a recolectar lotes de cerámica).

Asumir que el gremio arqueológico es cientificista y comete “violencia epistemológica” con los guaqueros, supone la misma imagen academicista del gremio que deja el reciente diagnóstico sobre la arqueología hecho por Augusto Oyuela y Alejandro Dever, “The agency of academic archaeology in Colombia”²³, en el que se ignora olímpicamente que la mayor parte de los arqueólogos efectivamente empleados en el país trabajan a destajo en la arqueología que no produce publicaciones ni requiere de posgrados, como la de contrato o rescate con

20 Foucault, M. ([1969]2004). *Arqueología del saber* (A. Garzón, trad.). Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

21 Instituto Colombiano de Normas Técnicas [nota del editor].

22 Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, del Banco de la República. Nota del editor.

23 Oyuela, A. y Dever, A. (2011). The agency of academic archaeology in Colombia. En L. Lozny (Ed.), *Comparative archaeologies. A sociological view of the Science of the Past* (pp. 613-639). New York: Springer.

empresas de infraestructura. Antes que una cruzada académica, la fragilidad académica del gremio permite que la disciplina funcione más como una profesión liberal que como una disciplina o normalización excluyente de saberes. La “base material” liberal del gremio poco permite que el proceso de producción del conocimiento pase de salvar datos puntuales en sectores considerados patrimonio a polémicas sobre modelos de evolución o adaptación ecológica.

También resulta problemático asumir que esos arqueólogos formados en el trabajo de campo a lo largo y ancho del país no han tenido que afrontar por su cuenta los vacíos en la legislación sobre patrimonio cultural en relación con grupos étnicos (para no hablar de las zonas de orden público). Eso ha dependido de cómo es que está institucionalizado el poder representativo en cada una de esas comunidades, puesto que la versión liberal supone que un representante sea elegido democráticamente, y, en ocasiones, son los grupos de interés y presión dentro de la comunidad los que determinan si el patrimonio arqueológico es aprovechable en términos mercantiles o de simbolizar su grado de entidad o de exotividad frente a funcionarios oficiales, estudiantes de Antropología, de pregrado o doctorado, y turistas. Los grupos étnicos no son víctimas ingenuas del colonialismo moderno, sino que también han sido agentes que aprovechan las ambigüedades y paternalismo de ese colonialismo para sacar provecho.

Y en cuanto a qué impacto han tenido entre los arqueólogos los puntos de vista conocidos genéricamente como *posprocesuales* —entre los que se incluye el tipo de sociología de la ciencia que se intenta hacer al considerar la excavación como una genérica “relación histórica de cada sujeto con un tipo específico de paisaje”, lo que convierte en guaquero o arqueólogo a cualquier trabajador de obras públicas o campesino del país que se tope con un pedazo de cerámica—, el autor pasa de largo por el debate convocado en el número 2(2) del 2006 de la ya desaparecida *Arqueología Suramericana*, que trascendió la mera discusión conceptual de los artículos del 2003 y el 2004 de Gustavo

Politis sobre teoría arqueológica en Latinoamérica²⁴. El autor del texto podría haber encontrado en esas discusiones que lo colonial no

24 *Arqueología Suramericana* (2006). Foro de discusión: el panorama teórico en diálogo. *Arqueología Suramericana*, 2(2), 167-204.

se aplica exclusivamente a guaqueros o indígenas en relación con el Estado represivo y con el excluyente y homogéneo gremio nacional de arqueólogos y de abogados del patrimonio, sino que también funciona a nivel interno e internacional cuando se trata de valorar los resultados de ese opresivo gremio en relación con la academia primermundista. Algo que parece lejos de concretarse, pese a las buenas intenciones de los colonialistas primermundistas con respecto a los colonialistas tercermundistas, según reseña uno que tiene pase para jugar en los dos “bandos”, como Cristóbal Gnecco²⁵.

• RESPUESTA DE WILHEM LONDOÑO

Quisiera empezar agradeciendo los comentarios de Franz Flórez. Asimismo, quisiera señalar varias cosas a manera de réplica. Estoy totalmente de acuerdo con Franz en el hecho de que es necesario precisar, cuando se use, el sentido que se le da a la noción de violencia epistémica. Sin embargo, en los debates en torno a los usos y funciones de la arqueología en la conformación de la comunidad imaginada nacional es claro que el uso más frecuente se relaciona con el propósito disciplinario de fijar unos sentidos específicos a las interpretaciones arqueológicas. La violencia epistémica sería aquella dimensión, propia del colonialismo, tal como lo explica Cristóbal Gnecco en el artículo que cita Franz en el comentario, que construye un campo de enunciaciones y prácticas “correctas” en relación con “lo arqueológico”. De tal suerte, dicho colonialismo no “destruye” formas locales de conocimiento sobre lo que disciplinariamente denominamos *registro arqueológico*, sino que genera las condiciones de posibilidad para configurar subjetividades que dan por sentado que existe algo denominado *registro arqueológico*. Este es un campo que abiertamente se ha desdeñado de las indagaciones etnográficas y que algunos antropólogos hemos acometido, ubicándonos en la incómoda situación de no ser considerados como arqueólogos (pues no nos interesan los tiestos), ni como etnógrafos (pues no nos interesa la “cultura del otro”). Al respecto de la apreciación de Franz sobre una “caracterización caricaturesca del Estado”, disiento mucho de ella por una razón

25 Gnecco, C. (2006). Reseña de Global Archaeological Theory: Contextual Voices and Contemporary Thoughts. *Intersecciones en Antropología*, 7, 413-415.

fundamental: dentro de la lucha simbólica que se da por “lo arqueológico”, es evidente que existe un campo disciplinario y represivo, que se proyecta en los rituales de generación de licencias de excavación. Como enuncié tangencialmente en el texto, en muchos contextos es difícil distinguir quién es el arqueólogo y quién es el gUAQUERO (en los casos en los que los arqueólogos contratan a gUAQUEROS, lo cual es un tema vedado etnográficamente, precisamente por la existencia de una forma de disciplinamiento), pero ello definitivamente es distinguible en los licenciamientos. El funcionario que firma la licencia no solo enuncia que un determinado sujeto “puede intervenir un contexto” (y así legitima formas verticales de distribución del capital académico), sino que dice que otros no podrán hacerlo. A pesar de la precariedad del Estado colombiano, en términos de gobernabilidad, ese campo de exclusión existe y genera situaciones problemáticas como aquella en la cual sujetos autoidentificados como indígenas van a “pedir” objetos “arqueológicos” a universidades públicas o museos, justificando la petición en la necesidad de “producir” rituales locales. Dado que el sentido del licenciamiento es que haya una “adecuada manipulación del registro arqueológico”, bien podría pensarse en la conformación de escuelas indígenas, campesinas, y afrodescendientes en las que se enseñara a “excavar correctamente” y así diluir el monopolio académico. Tal vez ello fuera más sensato que la práctica actual, en la cual pequeños consultores se entregan a compañías privadas por unas cuantas monedas; es más, en los procesos de consulta previa debería darse la posibilidad de que estos técnicos locales fueran los que prestaran dichos servicios, permitiendo la generación de recursos financieros. En todo caso, a pesar de la precariedad del Estado colombiano en términos del control territorial, el monopolio académico defendido por el Instituto Colombiano de Antropología e Historia representa una de las formas más atroces de las prácticas constructivas del colonialismo. Enfatizo, siguiendo a Cristóbal Gnecco, que una de las características del colonialismo no es necesariamente la destrucción o el silenciamiento, sino la generación de las condiciones de posibilidad para pensar como legítimas intervenciones refrendadas por actos simbólicos, como las licencias arqueológicas. En todo caso, es algo que habrá que discutirse.

COMENTARIO DE CRISTÓBAL GNECCO ACERCA DEL ARTÍCULO

Docente de la Universidad del Cauca, Colombia

Este artículo, saludablemente atrevido y de ese tipo de textos que necesitamos con urgencia, pone en discusión dos asuntos interrelacionados: la desnaturalización de las excavaciones arqueológicas y su consideración desde la dicotomía lícito/ilícito. Estos asuntos deberían ocupar nuestra atención, pero rara vez se discuten —es tan grande, totalizante y dominante la naturalización disciplinaria, que un tema tan contencioso como *excavar* forma parte de un núcleo metafísico y ontológico impermeable a la crítica—. Algo similar sucede en antropología: el *trabajo de campo* es el objeto disciplinario más consensuado como la única fuente legítima de entendimiento antropológico. El *campo* reificado (vaciado de cualquier carácter histórico-contextual) es el lugar donde el antropólogo encuentra al salvaje y en donde las interacciones intersubjetivas son traducidas en distancia profesional. El trabajo de campo del arqueólogo y la excavación son el lugar y la operación reificados que permiten el hallazgo de un pasado también reificado. Además, las excavaciones arqueológicas están rodeadas de proscripciones legales. En muchos países, como Colombia, el acto de excavar está definido, controlado y castigado por normas institucionales promulgadas por el Estado, aplicadas por sus instituciones policiales (como el ICANH) y disfrutadas por los arqueólogos, esos extraños individuos que medran en otra potente reificación, lícito/ilícito, que esconde la historicidad de cualquier sentido moral. Autorizar a los arqueólogos para que excaven, al mismo tiempo que se prohíbe a otros hacerlo, solo busca asegurar el acceso de los profesionales al patrimonio, otra entidad reificada. Por favor: ¡qué cantidad de reificaciones! Pero no es nada sorprendente en este mundo naturalizado en el que tenemos la dudosa suerte de vivir, sobre todo en el mundo académico. ¿Acaso no somos, también, sujetos reificados?

La pretensión arqueológica de que los procedimientos de investigación, incluyendo la excavación, se han vuelto autónomos por medios técnicos ayuda a esconder que están unidos a cosmologías penetrantes y poderosas; esa pretensión los muestra como simples operaciones técnicas en un vacío cultural. Pero si la arqueología está predicada

sobre la idea de que el pasado está enterrado, el entendimiento que ofrece está necesariamente amarrado a su excavación. Los dispositivos arqueológicos productores de verdad son equivalentes a excavar capas de significado. Cualquier discusión sobre la modernidad de la arqueología tiene que luchar con el hecho, simple y escueto, de que la excavación es el tropo maestro de las operaciones disciplinarias. La excavación descubre verdades objetivadas en cosas que eluden el tiempo —incluso la teoría de formación pretende aislar las huellas *verdaderas* de las añadidas (¿huellas falsas, entonces?)—.

Las verdades/cosas reveladas por la arqueología pertenecen a una ontología esencialista. Curiosamente, sin embargo, las versiones post-modernas de la arqueología (¡y las llamadas arqueologías alternativas!) que postulan que el significado histórico es contextual participan de esa ontología: las cosas arqueológicas todavía son el camino a las verdades arqueológicas (no importa qué tan débiles, provisionales, estratégicas e, incluso, políticas sean) gracias a su descubrimiento por medio de la excavación.

La discusión que propone este artículo lleva a pensar la vida como acontecimiento (pensar relaciones, devenires, poderes en escena) y no puede menos que ayudar a desestabilizar aquello que, a fuerza de trabajo hegemónico e ideológico, ha sido estabilizado. Puesto que habitamos mundos naturalizados —creados por la hegemonía cultural, social, política, económica de un sistema, de una clase, de una cosmología—, tratar de habitar mundos desnaturalizados es una empresa difícil. Primero hay que hacerlos —o deshacerlos: liberar el campo discursivo—. Esa (des)hechura es tarea de la irrupción del acontecimiento: aquello que es, deviene, vive.

• RESPUESTA DE WILHEM LONDOÑO

Los comentarios de Cristóbal son ciertamente estimulantes, y configuran el tipo de reacciones que el artículo desea producir. Quisiera detenerme en tres formas de reificación sugeridas en el comentario. La primera es la reificación del *trabajo de campo/excavación*, la segunda es la reificación del *pasado* y la tercera, la reificación del *patrimonio*.

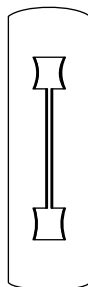
Es evidente que la naturalización del *trabajo de campo/excavación* es ciertamente una de las formas más perversas de generar

distancias entre saberes lícitos/científicos e ilícitos/populares. Ya vendría siendo hora de que comprendiéramos cómo el capital *académico/arqueológico* es monopolizado y redistribuido en cortas redes. Bajo esta monopolización, podríamos encontrar sentido a aquella práctica problemática de la educación patrimonial. Una veta de análisis permitiría sugerir que es con esa forma de *educación/disciplinamiento* como se autorizan las entradas comunitarias al campo de la arqueología (el paso de lo popular a lo científico). Paralela a esta vía de indagación podríamos encontrar, además, que dicha forma de disciplinamiento supone no solo educar en formas comunitarias de “conservación” (tal vez el objetivo principal de la política de los “museos comunitarios”), sino también imponer marcos de percepción del tiempo y del pasado. De tal suerte, cuando la gente aprende a conservar, debe aprender también a interpretar en medio de un esquema evolutivo que naturaliza esa dudosa entidad que es el Estado-nación.

Una vez la excavación arqueológica permite la naturalización de la intervención del registro por parte de expertos, así como también un marco de interpretación evolucionista, se tienen los ingredientes para presentar, como una realidad palpable, el patrimonio. Resulta ciertamente impactante apreciar cómo una entidad que requiere, para su existencia, una multiplicidad de actores es reducida a ser una mera evidencia que aparece cuando se entierra el palustre. Es evidente que la invisibilización de la historicidad del patrimonio es condición de su representación como una realidad inmanente.

Para ser honestos con lo que sucede actualmente en torno al patrimonio, es claro que su legitimidad, como evidencia científica, se ha resquebrajado, permitiendo que pueda ser condicionado por los determinantes del mercado. Observemos la actual discusión con respecto a la normatividad que permite exploraciones subacuáticas por parte de empresas privadas. Es evidente que la desnaturalización del patrimonio es posible, y, así como el mercado permitió romper el mito del valor estatal del patrimonio, deberíamos alimentar la irrupción de la sociedad en otras versiones que desnaturalicen el patrimonio. Considero que alimentando el debate que muestra el “carácter histórico-contextual” de la materialidad del pasado sería posible esa segunda desnaturalización. Ciertamente ello es nuestra responsabilidad.

ANTROPOLOGÍA EN IMÁGENES



**ALFAREROS DE AGUABUENA: NOTAS
ETNOGRÁFICAS DE (SUS) FRAGMENTOS**

The Potters of Aguabuena: Ethnographic Notes on (their) Fragments

DANIELA CASTELLANOS MONTES *

Universidad Icesi · Colombia

*dcastellanos@icesi.edu.co

Artículo de investigación recibido: 2 de mayo del 2012 · aprobado: 12 de junio del 2012

RESUMEN

Este artículo reflexiona sobre el papel de los detalles y los fragmentos en la experiencia de vida de los artesanos de Aguabuena (Ráquira, Colombia). También propone una antropología de los fragmentos como método de investigación etnográfica. A través de imágenes de detalles en diferentes escalas, presenta distintas vistas de la gente de Aguabuena con el fin de ampliar la mirada antropológica sobre los alfareros.

Palabras clave: *Aguabuena, alfareros, fragmentos, “istorias”, método etnográfico.*

ABSTRACT

The article carries out a reflection on the details and fragments of the life experience of the potters of Aguabuena (Ráquira, Colombia), and proposes an anthropology of fragments as an ethnographic research method. Using images of the details on different scales, it provides different views of the people of Aguabuena in order to expand the anthropological view of potters.

Keywords: *Aguabuena, potters, fragments, stories, ethnographic method.*

La llamada *antropología de la mereología* (*merological anthropology*) privilegia vistas parciales sobre representaciones holísticas. Lo incompleto y fragmentario del conocimiento antropológico es su foco de interés. Dentro de esta agenda intelectual, los huecos o lagunas en los datos etnográficos y en los conocimientos de nuestros informantes, así como las incoherencias o limitaciones del “ojo del etnógrafo” son celebrados como espacios por donde emergen “otras ontologías”, que reafirman una visión del mundo procesual y en permanente transformación (Zeitlyn, 2009, p. 211).

Lo parcial y lo fragmentario son el tema que desarrollaré. La estrategia es hacerlo a través de imágenes de fragmentos del cerro de Aguabuena (Ráquira, Boyacá) y de sus habitantes. Ellos son un grupo de alfareros (aproximadamente 150 personas) que, además de compartir la misma tecnología cerámica (Castellanos, 2004, 2007), está unido por lazos de parentesco y de compadrazgo y por la tenencia de tierras. Los detalles que presento son “istorias” o huellas de este mundo y de las vidas de estos artesanos.

El interés por lo mínimo como método etnográfico ha marcado el desarrollo de mi relación, de más de una década, con la gente de Aguabuena. Llegué a Aguabuena por primera vez en el 2001 con la intención de documentar la forma como un contexto vivo de producción cerámica se convertía en registro arqueológico; en otras palabras, me interesaban las huellas de un taller alfarero (Castellanos, 2004). Ese primer trabajo etnográfico con fines arqueológicos me llevó a cuestionarme por los referentes materiales de la suerte o de la envidia, y por los nexos entre el estilo cerámico y la anatomía del alfarero, entre otras cosas (Castellanos, 2007). Si bien mi formación como arqueóloga me ha hecho interesarme por huellas e indicios, ese interés se ha nutrido de las vivencias de los alfareros, para quienes las huellas y los fragmentos son detalles que dan cuenta de la vida de los otros alfareros, siendo también aquello que los hace sentir cerca.

1 Retomo la noción de “istorias” de Herodoto, como el acto de seguir, rastrear e identificar historias individuales (véase Jackson, 2002).

La intersubjetividad, principio de la interacción y del entendimiento humano, está basada, según Husserl (1960), en la conciencia, mínima o aguda, de la presencia de un otro; esa conciencia, a su vez, es manifiesta en actos como la evocación del otro a través, por ejemplo, de sus herramientas o artefactos, o de huellas en el paisaje, por nombrar algunos² (véase Duranti, 2010). En Aguabuena, los fragmentos y huellas, junto con la complicidad de este lugar, en donde ocurre una exacerbación de los sentidos, contribuyen a esta conciencia, reforzando el sentimiento de pertenecer a un grupo, de coexistir en un mismo espacio y de conocer las actividades de los otros. Allí, lo fragmentario sustenta la vida social, y lo parcial recrea las subjetividades, dentro de un contexto afectado por ecos, olores, huellas y superficies reverberantes.

Así, señales, indicios, huellas y fragmentos de “otros” tienen presencia en Aguabuena de varios modos: el humo de las altas chimeneas de los hornos en los que se quema la cerámica o de las estufas de leña escapando por los huecos de los techos, los fragmentos de vasijas dispuestos en los caminos o cerca de las casas, o las huellas de pasos en los caminos polvorientos son algunas de las formas en que los alfareros saben reconocer a los otros y enterarse de sus actividades diarias. Observar al resto de alfareros desde un punto que permita una vista panorámica es una forma favorita de entretención. Sentada o acurrucada junto a mis informantes, observando cómo ellos observaban, presencié la forma en que escaneaban el mundo, leyendo detalles de los otros.

Pero lo parcial también tiene otras formas en Aguabuena. Una de estas tiene que ver con la organización del espacio y el uso de la tierra a través de un proceso de fragmentación que se ha llaveado a cabo en las últimas décadas y que es característico de muchas de las comunidades rurales andinas (Arnold, 1998): Aguabuena, inicialmente el nombre de una “finca”, en palabras de los alfareros, fue repartida por los abuelos de una generación que actualmente ronda los 60 y 70 años de edad. Desde entonces, cada porción de tierra ha sido parcelada entre la descendencia de los seis nietos herederos. A este proceso

2 Véase figura 7. La imagen muestra la vista desde la ducha artesanal de una vivienda. El hueco en una de las superficies de la lona se convierte en el punto de entrada al mundo exterior. El punto establece un *continuum* entre afuera y dentro, pues este igualmente le sirve a quien está afuera como vista al micromundo de un baño.

de fragmentación se superponen formas de matrimonio endogámico y de residencia posmarital de los alfareros, así como sus relaciones de compadrazgo, creando así una maraña en la que se cruzan partes y fragmentos, relaciones de parentesco (de sangre y ritual), derechos sobre la tierra y uso de los recursos (véase Castellanos, 2012).

A otro nivel, y paralelo a estos cambios, Aguabuena también pasó de ser una propiedad familiar a ser un sector rural “partido” entre dos veredas del municipio de Ráquira (Candelaria Occidente y Pueblo Viejo). Así, veinte años atrás un grupo de alfareros motivados por adquirir reconocimiento administrativo y político solicitó, ante autoridades departamentales y municipales, ser una vereda independiente. Alegando dificultades para el desplazamiento de los niños a la escuela debido a las grandes distancias entre los talleres cerámicos y el centro educativo, los alfareros pidieron que Aguabuena fuera una más de las veredas que conforman el municipio de Ráquira. El proceso culminó con un reconocimiento especial de Aguabuena, que, si bien no llegó al punto de reestructurar el mapa político de Ráquira y sus veredas, sí se tradujo en recursos para la construcción de una escuela y una cancha de microfútbol y para la construcción de un acueducto que, por demás, nunca ha funcionado.

Otra escala en la que lo fragmentario cobra importancia es al nivel de las vidas y subjetividades de los alfareros. Con frecuencia, los ceramistas recrean de manera narrativa episodios de las vidas de los otros. En sus historias citan las palabras de quienes protagonizan sus anécdotas, imitando, incluso, sus voces y maneras corporales. Así, la historia de un individuo se encuentra repartida entre episodios contados por otros, de la misma manera en que los fragmentos de una vasija están desperdigados por los caminos polvorientos que entrecruzan Aguabuena. Siguiendo los fragmentos de estas “istorias” y componiendo y recomponiendo la vida de un individuo a través de sus huellas en las voces y ecos de otros me hallé como una arqueóloga al acecho de indicios y pedazos que recompuse en mi propia *mínima etnográfica* (véase Jackson, 1998).

Los fragmentos en Aguabuena comprenden diversas escalas y procesos, pero también tienen distintas formas y usos. Uno de los usos más comunes es el empleo de fragmentos de vasijas rotas, o *tiestos*, como los llaman los alfareros, para rellenar los huecos de la carretera

sin pavimentar que cruza el cerro donde se encuentra Aguabuena, y que es el principal medio de acceso al lugar. Desde la construcción de esta vía, en la segunda mitad del siglo xx, los alfareros la han mantenido, siendo así los fragmentos el hilo conector entre Aguabuena y el mundo. Otros fragmentos son las historias de individuos en las voces siempre de los otros, vidas narradas en partes que conforman “enredos” o marañas en las que se entrecruzan las vidas de todos.

Con los fragmentos que siguen espero mostrar distintas vistas de Aguabuena y su gente, para contribuir así a una etnografía de los alfareros que no se reduzca solo a su alfarería.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arnold, D. Y. (Ed.) (1998). *Gente de carne y hueso: las tramas del parentesco en Los Andes*. La Paz: CIASE/ILCA.
- Castellanos, D. (2004). *Cultura material y organización espacial de la producción cerámica en Ráquira: un modelo etnoarqueológico*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales (FIAN).
- Castellanos, D. (2007). *Huellas de la gente del cerro: detalles etnográficos sobre estilo, ritos de paso y envidia en la formación de un contexto arqueológico* (Tesis de maestría). Universidad de los Andes, Departamento de Antropología, Bogotá, Colombia.
- Castellanos, D. (2012). *Locations of Envy: An Ethnography of Aguabuena Potters* (Tesis de doctorado). University of St Andrews: United Kingdom.
- Duranti, A. (2010). Husserl, Intersubjectivity and Anthropology. *Anthropological Theory*, 10(1-2), 16-35.
- Husserl, E. (1960). *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*. The Hague: Nijhoff.
- Jackson, M. (1998). *Minima Ethnographica: Intersubjectivity and the Anthropological Project*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Jackson, M. (2002). *The Politics of Storytelling: Violence, Transgression and Intersubjectivity*. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, University of Copenhagen.
- Zeitlyn, D. (2009). Understanding Anthropological Understanding: For a Merological Anthropology. *Anthropological Theory*, 9, 209-231.



FIGURA 1. ALPARGATAS A LA ENTRADA DE LA CASA



FIGURA 2. “VEREDA DE AGUABUENA”. DETALLE DE LA CAMISETA DE UN ALFARERO



FIGURA 3. VISTA DE UN TALLER DE ALFARERÍA DESDE LA CARRETERA

FIGURA 4. OTRO ÁNGULO DE OTRO TALLER





FIGURA 5. ALFARERA PULIENDO UNA VASIJA. LA FOTO ES A CONTRALUZ PUES ELLA QUISO APARECER COMO UNA SOMBRA

FIGURA 6. UNA ESCENA COTIDIANA AL INTERIOR DE UN TALLER • FIGURA 7. VISTA DESDE LA DUCHA ARTESANAL DE UNA VIVIENDA

FIGURA 8. ROPA SECÁNDOSE EN LA ENRAMADA DE UN TALLER





FIGURA 9. OTRO DETALLE DE AGUABUENA. LAS VASIJAS
Y EL TALLER VISTOS DESDE LA CARRETERA

FIGURA 10. VASIJAS ROTAS, ENTRE OTRAS COSAS, POR LA ENVIDIA DE LA GENTE DE ALREDEDOR. ESTÁN PUESTAS A UNO DE LOS LADOS DEL TALLER





FIGURA 11. CHIMENEA DE UN HORNO

FIGURA 12. CEPILLO DE DIENTES EN LA FRACTURA DE UNA ESTRUCTURA • FIGURA 13. CONTEMPLANDO EL MUNDO DESDE UN LUGAR ALTO • FIGURA 14. UN CAMINO DE FRAGMENTOS





EN EL CAMPUS



PRONUNCIAMIENTO DEL XIV CONGRESO DE ANTROPOLOGÍA EN COLOMBIA

Asamblea del XIV Congreso de Antropología en Colombia

Campus universitario de la Universidad de Antioquia

Medellín, octubre 26 del 2012

El XIV Congreso de Antropología en Colombia convocó a profesionales y estudiantes de la disciplina a pensar los procesos de construcción de nación en el contexto latinoamericano. Los debates alrededor de la construcción de la Nación colombiana implican para la antropología el deber de pronunciarse sobre la situación actual. Durante los últimos meses, dos eventos han capturado la atención de la opinión pública: los hechos de violencia en la región del suroccidente colombiano, especialmente en el departamento del Cauca, y el proceso de paz.

Con respecto a la situación actual del departamento del Cauca, queremos resaltar la importancia y el deber de reconocer los derechos de los pueblos indígenas y sus esfuerzos para lograr el reconocimiento de tales derechos. Antropólogos y antropólogas creemos que son los pueblos indígenas quienes deben hablar en su propio nombre. Pero también creemos importante recordar a la sociedad que los pueblos indígenas hacen parte de sectores más amplios a quienes se les ha negado la participación política, bajo la acusación de ser minorías. Creemos que la opinión pública ha aceptado ideas racistas, sin esforzarse por entender las demandas indígenas con profundidad. Especialmente, creemos que se ha ignorado la desigualdad histórica que se ha impuesto a los pueblos indígenas, las poblaciones afrodescendientes, LGTBI, mujeres, pobladores urbanos, campesinos, sectores populares, entre otros. Hacemos un llamado a la academia, para que se pronuncie y promueva una opinión informada sobre este tema.

Con respecto al proceso de paz, que actualmente adelantan el gobierno colombiano y las guerrillas de Colombia, creemos que la búsqueda de la paz es una causa positiva y necesaria. Creemos también que la búsqueda de la paz no se limita a la entrega de armas. La búsqueda de la paz implica la reducción de las condiciones de desigualdad histórica en el país, el cuestionamiento de los modelos de desarrollo y la

eliminación de formas de discriminación social que han afectado a la sociedad nacional. Por ello creemos que la participación amplia de la sociedad civil en el proceso es esencial.

Con respecto a la situación actual de la formación en la antropología y la relación de la profesión con la sociedad, creemos que es importante poner en discusión el crecimiento inusitado de la disciplina, el nacimiento de nuevos programas de pregrado y posgrado, el surgimiento de nuevos espacios de desempeño profesional de la antropología. Es necesario analizar las causas de estos cambios, para entender sus posibles efectos. Para los y las asistentes al XIV Congreso de Antropología, el crecimiento de la profesión es positivo. Pero este crecimiento nos obliga a priorizar la construcción de principios éticos para la formación académica y el ejercicio profesional. Y esa construcción obliga a su vez, a crear nuevos espacios amplios y plurales entre académicos, profesionales y estudiantes, de encuentro y discusión. La práctica de la antropología tiene una incidencia importante en la sociedad, aunque esta haya pasado desapercibida. Por eso creemos que el ejercicio de la antropología obliga a un posicionamiento ético y político dentro de la comunidad de antropólogos y antropólogas.

LA ESENCIA DE LA CHICHA: LA ESENCIA DE UN INFIEL

Lisbeth Paola Meneses Casas

Estudiante de Diseño Industrial

Universidad Nacional de Colombia

Un viaje al municipio de Aldana, Nariño, en octubre del 2011

Los cultivos de papa que cambian de color, del verde al amarillo, anuncian que está lista la cosecha. Las aguas que corren por debajo de la tierra se recogen en los aljibes como otra cosecha. Historias de duendes, guacas, espantos y entierros se cuentan por doquier y suelen ocurrir en los límites de los cultivos y en los depósitos de agua, como quebradas, saltos, lagunas y cerros. Carmenza Mueses, de la vereda El Chorrillo, dice que se deben llevar ramas de marco a lugares desconocidos o cuando se transite por las zanjas, para evitar el “mal aire”. También hay que cargar verbena para evitar la envidia. Con “tres puntas” y “tres mirras”, variedades de *chapi*, un aguerdiente casero, se curan el “mal aire” y los “males del monte”. Carmenza, como muchos otros habitantes de Aldana, sabe de “infieles”.

En tiempos de indios se trabajaba el barro. Ollas de diversas formas se moldeaban para actividades diarias. Ollas que permanecen hasta nuestros días porque, a la llegada de los españoles, los indios se enterraron con sus pertenencias, esperando resurgir cuando ellos se hubieran ido. Indios denominados *infieles* por no ceder a la evangelización, indios *aucas*, a quienes “había que amansar”, aplacar su “espíritu” salvaje, indios que se enterraron con sus pertenencias dejando su esencia en cada una de ellas. De ahí que todo cuanto se encuentra en estos entierros se denomine de igual forma: todos son *infieles*.

“Por aquí [en la vereda Chorrillo] no hay de eso”, dice Doña María Esther Burbano, mamita de Carmenza, refiriéndose a los infieles. Sin embargo, guarda una olla de barro con pictogramas que se encontró hace muchos años y que, según cree, contenía monedas de oro (cuando la recogió estaba vacía). ¿Infiel o guaca? No es clara la distinción en el uso. Otros dicen que las guacas son de españoles y los infieles de indios, de antes de la Conquista. El día del resurgir de los infieles llegó

por el ansia, por la ambición y el deseo constante de encontrar oro, de atesorar riqueza. Pero “si Dios ayuda, la guaca se deja coger”, como dice Jaime Mueses. Monedas, esterlinas, perros y gatos de oro, entre otras figuras, son los tesoros encontrados en las guacas. Bajamos al Chorrillo después de conocer el Cerro Gordo, aplacado por la torre de Comcel, que calmó su ira; aunque todavía, a veces, “se pone bravo”.

En las conversaciones con gente de la región, en la visita a sus casas y en las novenas a san Francisco (por esos días se celebraba la fiesta al *taitico*, como se le conoce), algunos decían que los infieles no contienen oro, pero que, sin embargo, en el encuentro con el infiel se hace un intercambio de dones: a él se le da su libertad, al desenterrarlo, y él, a cambio, entrega sus “tesoros”. ¡Sí, tesoros! Porque, como las piñatas en las fiestas de niños, “la olla da sorpresas”. Las piñatas llevan cuys, palomitos o dulces, tinta y ceniza; no se sabe qué contienen hasta que las rompen, así como en el infiel no se sabe qué se pueda encontrar hasta que se saca. Porque los infieles, aunque no contengan oro, son piezas únicas que pueden costar mucho dinero. Hay infieles “finos” y hay infieles toscos. Los primeros son los que buscan los guaqueros.

Existen infieles (vasijas) “negros” y “laboriados”, infieles pulidos y pintados por dentro y por fuera que no se tocan, se ponen al sol para luego venderlos. Hay otros infieles que se dejan en casa, pues no tienen pictogramas, son “negros”, sin valor comercial aparente, pero, al igual que los primeros, con la esencia intacta de quien se enterró con ellos. Los infieles varían según la riqueza que poseía su indio infiel. Las ollas de infieles son salvajes, no se pueden poner al fuego: el fuego amansa, aliviana, y el infiel en sí mismo es infiel porque no se dejó ni se deja amansar.

Los infieles que se conservan sirven para preparar ají o para “madurar” la chicha. “Madurar” la chicha es fermentarla; para ello usan *chilacuan* (papayuela), piña, maracuyá y aguardiente o *chapil*. Agregan también menta, manzanilla, *cedrón* (cidrón), yerbabuena y tipo. Aunque la receta varía según la casa en donde se prepare, todos están de acuerdo en que en olla de infiel la chicha queda mejor; el sabor es especial. Es una chicha que, cuando se toma, hace estremecer. De acuerdo con la cantidad de días que se deje madurar la chicha, cuando se han dejado pocos, se le llama a la olla *liviana* y a la chicha *tiernita*; la chicha bien madurada, “esa sí embrutece”, vuelve salvaje lo que ya ha

sido amansado. Es la que se deja más días en contacto con el infiel. Así como este espera para resurgir, la chicha debe esperar, para tomar todo lo que el indio infiel quiere entregar; o eso creo yo.

La chicha en olla de infiel queda más buena porque la olla conserva la esencia del indio. La chicha se madura para que esa esencia aflore. La chicha bien madurada embrutece, y es así como quien la toma se torna salvaje, vuelve a ser *auca*. La esencia del infiel pasa a la chicha, el infiel vuelve a cobrar vida cuando toma el cuerpo de quien lo bebe. Así como en la guaca, el Sulimán, vapor o veneno que es el “espíritu” de la guaca, “cobija” a quién lo encuentra, asimismo el indio infiel “cobija” a quienes lo beben, con la diferencia de que este último no los lleva a la muerte, o no siempre.

El infiel es un entierro: es un muerto, es una olla y es su esencia. El infiel no puede dar vida: por eso en olla de infiel no crecen las plantas. El infiel está atrapado en el tiempo, y el tiempo mismo le aporta fuerza para seguir existiendo. El tiempo ayuda a que la esencia aflore y, por ende, el tiempo ayuda a que madure la chicha. El infiel tiene fuerza; la “fuerza” de cada elemento y de cada persona que cruzaron su camino mientras existió hasta enterrarse. De esta forma la olla infiel cuenta su “historia”, pues en cada paso se le han adherido o impreso fuerzas que se transmiten; vienen y van entre naturaleza y personas. Una suma que se entreteje y se fortalece con el transcurrir del tiempo.

Así como el agua tiene “fuerza” en los aljibes de Aldana, esa vida propia que le concede decidir su cauce y efectos, así también la tienen el fuego, la tierra y la muerte, y todos la transmiten constantemente. La tierra hace parte del barro con el que se amasó el infiel. El artesano le da forma; imprime sus manos, su pasión, su actitud, su deseo. El fuego los funde cuando la olla pasa por él. El dueño de la olla le aporta su “fuerza” y su estatus al usarla como objeto cotidiano. Esa fuerza cambia cuando decide enterrarse con él. La tierra que cubre al infiel es diferente a la inicial, pues está cargada con la “fuerza” de la muerte; una mezcla entre esperanza, libertad, descomposición, sufrimiento y espera llenan la olla mientras permanece bajo tierra. Con el tiempo, alguien buscó y encontró la olla; su corazón cargado de ambición por el oro lo condujo a remover la tierra y a liberar el “espíritu” del infiel. Una vez liberado, quien lo toma le transmite su “fuerza” y asimismo la recibe del objeto. Usado para madurar el ají o la chicha, aflora

la esencia del indio, quien se vivifica y manifiesta al fundirse con la “fuerza” de quien lo consume.

Las personas de la región regalan algunos de estos infieles. Quien lo regala y quien lo recibe dejan algo en la olla, pues la intención de cada quien impregna el don (véase Mauss, 1979). El infiel es un objeto que ha atravesado sucesivos tránsitos: de fuerza, de nacimiento, muerte y renacimiento, de usos distintos. Incluso ha llegado a ser un objeto olvidado o un objeto de decoración, como ocurrió con el infiel que me regalaron en Aldana. Busqué, en mi casa, mantenerlo estático para evitar algún daño. Lo puse en un “altar”, en donde lo mostraba con orgullo: hablé varias veces de su origen. Me percaté de que al hacer todo esto le atribuí un nuevo uso: el de *taitico*. Como había mencionado, el *taitico* es el calificativo que recibe san Francisco de Asís en esta región; existe allí una imagen que fue encontrada en una zanja; hay otras que fueron compradas, a esta últimas se les conoce como *limosnadas*. Al *taitico* lo cuidan con esmero: ruanas, sombreros y túnicas son tejidas para cambiarlo de atuendo, según la ocasión, y su rostro es limpiado delicadamente con algodón. La persona encargada de su culto es conocida como *síndico*. Ahora pienso que me volví una especie de *síndica* de mi infiel. El infiel marcó un espacio en mi casa y, al marcarlo, lo cargó. Su presencia trajo noches y noches sin poder conciliar el sueño profundo y tranquilo; vueltas y vueltas, un embrollo de cobijas que cada vez pesaban más.

La habitación adquirió un ambiente “pesado”. Sin importar la hora, la fecha o el cansancio acumulado del día, el aire era denso. Una “fuerza” cansaba y disminuía mi “buena” energía. Días de desespero, tristeza y agotamiento seguían, uno a uno, después de cada noche de desvelo. Una vasija de barro, una pequeña vasija sin contenido aparente desvanecía mi sueño. El infiel tuvo su altar, la olla infiel tuvo altar y el indio infiel tomó posesión de la mujer que lo adoró.

El indio se enterró con sus pertenencias como seguro para preservar su vida, con la esperanza de renacer al cabo de un tiempo. La vasija renació cuando fue desenterrada. La vasija contiene la esencia del indio. El indio renace cuando es consumido (en la chicha o en el ají) y la persona que lo consume vuelve a ser *auca*. El indio muere cuando se acaba la *chuma* (borrachera), pero renace una y otra vez junto a su olla cuando se sienta la “chicha madre”. El indio renace cuando se convierte en *taitico*, y muere al fin cuando se vuelve pedazos su vasija.

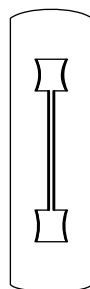
En pedazos acabó la historia. El infiel terminó en una bolsa plástica cualquiera; el barro se desdibujó: las pocas figuras craqueladas desaparecieron, su altar dejó de existir. Y el aire recobró entonces su liviandad, la noche recibió al sueño otra vez y, a una nueva muerte, un renacer volvió a surgir. ¿Qué es entonces fidelidad? ¿Qué es infidelidad? ¿Se vuelve “infel” quién recibe la olla?

“El infel te salió muy fiel”, me dijeron, por eso, siéndole infel al “infel”, se rompe el “infel” pero uno se vuelve “infel”.

REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

Mauss, M. ([1925] 1979). Ensayo sobre los dones: motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas. En M. Mauss, *Sociología y antropología* (T. Rubio de Martín-Retortillo, trad.; pp. 155-263). Madrid: Tecnos S. A.

LO RECIENTE



LUZ GABRIELA ARANGO Y MARA VIVEROS (EDS.)
El género: una categoría útil para las ciencias sociales

Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2011. 372 páginas.

En el libro *El género: una categoría útil para las ciencias sociales*, las profesoras Luz Gabriela Arango y Mara Viveros reúnen una serie de artículos de autores varios en torno al asunto del uso de la categoría de género para la comprensión y la acción. En particular, a través de los artículos, el libro propone un examen del lugar de las mujeres en la construcción del conocimiento en varias disciplinas dentro de las ciencias sociales y las ciencias naturales. Su aporte principal, en mi opinión, es darle cuerpo, figura, nombre y situación específica a la exclusión y subordinación de las mujeres en la academia colombiana. De otro lado, sin embargo, el libro evidencia, sin superar, dos dificultades de la discusión local sobre el género: la inexistencia de una comunidad académica robusta y el aparente “rezago” en la formulación de los problemas teóricos y políticos que deben enfrentar estudios y acciones que invoquen el género.

Una buena parte de los artículos incluidos en el libro abordan dos preguntas cruciales para dar cuenta del papel del género en la construcción local del conocimiento: ¿cuál es el lugar de las contribuciones de las autoras mujeres? y ¿cómo se representa a las mujeres y a lo femenino en los textos canónicos de las disciplinas? La mayoría de los artículos encuentra que

en la academia local no se han incorporado los textos de autoras mujeres dentro de lo que se enseña en las clases y que en cada disciplina es reducida la investigación que adopta la categoría de género como una categoría de análisis.

Es especialmente interesante la revelación de Luz Gabriela Arango sobre la invisibilidad de las grandes sociólogas en la Facultad de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia; en particular, el silencio sobre contribuciones tan grandes como las de Marianne Weber, Anna Julia Cooper e Ida B. Wells-Barnett. Igualmente son demostrativos los esfuerzos de María Himelda Ramírez, Suzy Bermúdez y Angela Robledo por mostrar no solo la ausencia de las mujeres en la producción y en la representación, en Historia, las dos primeras, y en Literatura, la última, sino las batallas que se han tenido que librar para encontrar un espacio para las mujeres autoras y protagonistas en estas disciplinas. María Himelda Ramírez plantea, por ejemplo, que, a pesar de la importancia de las transformaciones introducidas por la nueva historia, la mujer no aparece como sujeto histórico sino hasta en 1986, con los trabajos de Suzy Bermúdez. Robledo, por su parte, explica cómo muchas autoras colombianas todavía recurren a la “retórica de las ‘pobres mujercitas’ y la implementan; recrean el masoquismo, muestran el

desprecio, vergüenza e inseguridad frente a su trabajo” (p. 54). En su opinión, algunas se resisten, pero a costa de “usar formas impersonales, no designar de manera explícita los temas o personajes mediante nominalizaciones abstractas; a usar pronombres neutros indefinidos, a usar el modo subjuntivo en lugar del indicativo y el condicional en lugar del presente” (Ibíd.).

El texto de Luz Gabriela Arango da un paso más allá y aborda ya no solamente el aspecto del conocimiento consignado en textos y libros, sino el de la vida cotidiana y la participación institucional de hombres y mujeres como estudiantes dentro de la Facultad de Sociología de la Universidad Nacional. Su interpretación muestra cómo, además del problema de la ausencia, estrictamente hablando, hombres y mujeres viven de manera distinta el llamado de la investigación y la práctica en sociología: mientras que los muchachos encuentran sentido en la investigación orientada por fines y metas sociales, las jóvenes sienten mayor afinidad por el trabajo social y comunitario.

La preocupación por la construcción de la cotidianidad y su influencia en el conocimiento es también la que guía el trabajo de Imelda Arana Sáenz sobre la educación formal básica y media. En su artículo, la autora reporta estudios que muestran que los estudiantes entre 15 y 18 años (grados 8 y 10) opinan que: “hay modalidades para las cuales las mujeres tienen mejores condiciones que los hombres y viceversa: para trabajo social tienen

mejores condiciones las mujeres (son más sensibles y más humanas)” y que “las chicas que escogen trabajo social lo hacen ‘para ayudar a la gente’; los chicos que optan por dicha modalidad lo hacen para ‘ser líderes de la comunidad’” (p. 304).

Ahora bien, tratándose de textos que reportan sobre las disciplinas y sus exclusiones, es llamativo que las autoras no sean críticas sobre la preponderancia entre sus citas de personas que están incluidas en el mismo libro. La profesora Arango, en su artículo sobre sociología, se limita a la Universidad Nacional en la descripción de las características e influencia de la disciplina en Colombia, sin mencionar las características y tendencias de los demás programas, escuelas y facultades que han existido y que existen hoy¹. Las referencias en su artículo, no es de sorprender, corresponden exclusivamente a textos extranjeros, de su propia autoría o de sus colegas de la Universidad Nacional: Mara Viveros, Nohra Segura, María Emma Wills y Ochy Curiel (pp. 44-46). Los demás artículos del libro incurren en similares miradas reducidas del entorno al recurrir a las autoreferencias y referencias cruzadas. La tabla ilustra este fenómeno:

1 El blog de la estudiante de la Universidad ICESI, Diana Henao, sobre la sociología en Colombia revela que existen hoy en día cinco programas de Sociología (en la Universidad Santo Tomás, la Universidad ICESI, la Pontificia Universidad Javeriana, la Universidad del Rosario y la Universidad Nacional). Dos de estos programas cuentan con un cuerpo docente formado por la mitad

Tabla 1.

Referencias en seis artículos

Autor	Referencias a textos propios	Referencias a L. G. Arango	Referencias a Mara Viveros	Referencias a textos extranjeros	Total referencias
Mara Viveros y Martha Zambrano	3 (de Martha Zambrano)	2	3	50	70*
Franklin Gil	2	0	6	22	45**
Ochy Curiel	4	0	0	28	32
Dora Inés Munévar	2	0	0	48	50
Tania Pérez-Bustos	2	0	0	36	40***
Imelda Arana Sáenz	2	0	0	23	25
Dora Isabel Díaz	2	1	2	18	34****

*Incluye cinco citas a tesis de maestría en Antropología o en Estudios de Género de la Universidad Nacional. Hay dos referencias a textos que no son autores extranjeros o autorreferencias.

**Incluye citas de siete notas de prensa, de la Encuesta Nacional de Demografía y Salud, una referencia al trabajo de Ochy Curiel y una referencia al trabajo de Zamudio y Wertenberg.

***En este caso hay dos citas del trabajo de Santiago Castro.

****La diferencia entre la suma de las columnas anteriores y el total de referencias tiene que ver con que existen referencias a autores nacionales que no son considerados por las demás.

Aunque la estrategia de las autorreferencias es una estrategia conocida para construir “escuela”, resulta excesivo que en el contexto local sea prácticamente

o más de mujeres jóvenes: la Universidad Javeriana y la Universidad del Rosario. Tomar en consideración estos programas, cuerpos docentes e investigaciones ilustraría otras tendencias ideológicas y otros lugares desde los que se dice la sociología en nuestro país, y cómo el género puede haberse modelado distinto en estos escenarios. Véase Henao (2009).

imposible citar trabajos de autores nacionales sobre temas similares. Pero me parece que el exceso refleja más una condición sobre la academia local que un fracaso propio de las autoras. En este sentido, el libro es una invitación adicional para fortalecer las vías de comunicación, los momentos de encuentro y las rutas de distribución de los trabajos de autoras que han avanzado en la reflexión sobre los

usos de la categoría de género en la investigación y la práctica académica.

Esta misma debilidad puede ser responsable, de otra parte, de que la mayoría del tiempo tengamos que invertir en la tarea de divulgación más que en la de construcción teórica propia y que por eso terminemos haciendo trabajos que, incluso antes de ser publicados, estamos dispuestos a someter a críticas teóricas. Me refiero en particular a la intensa paradoja de seguir hablando de género dentro del binario masculino/femenino, sin cuestionar la categoría de sexo, cuando ya *sabemos* que la categoría *sexo es tan social, como la de género* y que, por consiguiente, las mujeres *existen* tanto como la mujer, es decir, que *no existen*. En este escenario, el del día después de la identidad, incluso la recurrida respuesta de la interseccionalidad de las categorías de exclusión del liberalismo (clase, raza, origen nacional, origen familiar, etnia, orientación sexual, género) es insuficiente². Pero, convencidas de que estas categorías siguen atrapando la imaginación de la mayoría en la cotidianidad, nos vemos forzadas a insistir en que las realidades que ellas invocan no están ahí proveyendo otras realidades como escenarios alternativos: no es cierto que hay “muchas” mujeres en la academia; no es verdad que las mujeres “eligen” ganar menores

salarios; no es cierto que las mujeres “prefieren” ser madres. Y en el momento de pensar en las realidades paralelas parecemos *forzadas a pasar* por las mismas categorías que queremos resistir, en un círculo que termina siendo más vicioso, por el desgaste en términos de dinero, energía y sabiduría, que virtuoso, porque entramos en él sabiendo lo limitados de los resultados a los que podemos aspirar.

La paradoja del rezago, como quisiera llamarla, atrapa al libro desde el principio al fin: el título rememora sin sarcasmo un artículo escrito hace casi treinta años, los artículos se refieren a las “mujeres” en la academia, sin calificación de edad, raza, origen regional, familiar o étnico, y el artículo que cuestiona el uso simplificado del género se refiere a textos escritos hace más de 20 años como si fueran el estado actual del debate. Como también lo he señalado, sin embargo, el libro hace aportes invaluable para comprender la investigación y la práctica académica en Colombia. La cuestión, creo, es que necesitamos llegar a un punto de masa crítica que nos permita sentir que efectivamente *estamos en conversación* y que no tenemos que seguir haciendo análisis que pensamos que deberíamos haber superado o, por lo menos, que ya no es irresponsable hacer el tipo de análisis que teóricamente nos resultan creíbles. Estoy convencida de que este libro es una invitación más a fortalecer la comunidad académica, atribuyo esa intención a la selección del título, y espero que los y las investigadoras

2 Véase el sugestivo y no muy reciente conjunto de artículos compilado por Engle y Danielsen (1995) sobre la posibilidad de tener proyectos políticos después de la identidad.

sociales y que los y las investigadoras preocupadas por el lugar del género en la construcción del conocimiento lo lean y *dialoguen* con sus argumentos.

ISABEL C. JARAMILLO

Universidad de los Andes, Colombia

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Danielsen, D. y Engle, K. (1995). *After Identity*. Nueva York: Routledge.
- Henao, D. (2009). *La sociología en Colombia*. Recuperado de <http://sociocolombia.blogspot.com/>

FABIÁN SANABRIA (ED. Y COMP.) *Tiempos para planchar*

Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2011. 300 páginas.

Con amargura posmoderna se deshace el dulce meloso de la música para planchar y se le hace zancadilla a la ilusión fácil que compuso en otras épocas. En el ámbito de lo previrtual, de los días de radio, los investigadores que antes se reunieron para escribir *Vínculos virtuales* ahora, en *Tiempos para planchar*, divagan la resonancia de esta música en estrecha cercanía a autores como Foucault, Bauman, Barthes y Baudrillard.

Cada uno de los integrantes del Grupo de Estudios de las Subjetividades y Creencias Contemporáneas —según cuenta Fabián Sanabria, compilador y editor del libro— escuchó una de estas baladas románticas, luego acompañó a mujeres allegadas a ellos mientras las escuchaban y después repitió el ejercicio con jóvenes contemporáneos. De esta manera les fue posible contrastar lo que las canciones dicen a distintas generaciones y, a partir de ahí, construir relatos que dan cuenta de algunos vínculos

—siempre deshaciéndose— entre gentes, tiempos, letras y melodías distintas. Dice Sanabria que esta publicación pretende también ser un homenaje a las empleadas de servicio doméstico, quienes han tarareado estas canciones en su andar cotidiano por las ciudades.

Tal vez el principal aporte del libro es mostrar que la música para planchar, además de convocar a las mujeres que cantan mientras planchan, cumplió una función heterotópica en cuanto propició escapatorias a realidades violentas (dictaduras, soledades, responsabilidades y despechos) y que, hoy en día, desenmascara “los idilios rotos de la modernidad”. En este sentido, el *kitsch* que enviste estas canciones es testimonio de lo que no se puso en duda y, en consecuencia, visto desde nuestros tiempos, resulta revelador. De esta manera, el libro constata la importancia de una música tildada de vulgar e invita a que las ciencias sociales se atrevan a estudiar lo que carga con ese estigma.

El camino de lectura que propone es fragmentado. Las conexiones entre los artículos, más allá de las temáticas generales, no son obvias ni necesarias porque cada uno gira en torno a una canción distinta y a una experiencia específica del investigador. Sin embargo, es posible seguirle el rastro a algunas discusiones que se continúan:

El artículo de Felipe Borràs emprende un tipo de etnografía sensible entre conversaciones con las mujeres de su familia y el canto triste de Jeanette. En las narrativas de ellas sobre su soledad adolescente, él encuentra que el amor efímero y la soledad rebelde, aunque fugaces, se viven intensamente. Al sumergirse en las canciones y en las palabras de sus interlocutoras, compone un relato interesante para confrontar, así sea afirmando, la liquidez que tanto ha gustado a la antropología para describir la posmodernidad.

Así como Borràs decide creerle al amor fugitivo, Cuartas decide creerle al despecho. La misma moneda: estamos hablando de soledades, pero distintas. La letra de la canción *Mi tristeza es mía y nada más*, interpretada por Leonardo Favio, ayuda a explicar que, segregados por la razón moderna, los enamorados son necesariamente solitarios, aunque cuentan con otras voces que sí los comprenden, en el sentido de entenderlos y también de reunirlos. Son los cantos cursis, los relatos de amor, unos espacios imaginados que recuperan lo que la Modernidad arrebató,

heterotopías que dislocan el espacio y que quiebran también el tiempo.

Es importante tener en cuenta eso: las heterocronías son fundamentales para las heterotopías. Los artículos de Benjamín de la Pava y de Camilo Ríos, entre otras cosas, se aproximan a esto. De la Pava señala que, hoy en día, cuando se escuchan las canciones para planchar y se cantan a grito herido, se acumulan tiempos que requieren de espacios otros para volverse a contar. Ríos encuentra en *Una muchacha y una guitarra*, interpretada por Sandro, una fugacidad que quiebra las estructuras espacio temporales, pues esta canción, según le ayudan a entender sus interlocutores, está anclada en la Dictadura Argentina, en cuanto presentó un mundo de duraciones imposibles para esa época.

Tanto el artículo de Camilo Ríos como el de Christian José Uribe explican la insurgencia de una música melcochuda en resistencia a situaciones políticas particulares. En el primer caso, la música ayudó a soportar de manera evasiva la Dictadura Argentina, al ofrecer un escape fugaz hacia el mundo de playas, fiestas y romances que residía en la canción interpretada por Sandro. En el segundo caso, la música reunía a estudiantes colombianos que, en los sesenta, pretendían una revolución uniéndose, y que encontraban un sustento para la unidad ideal en la letra de la canción *Dispersos*, interpretada por Ana y Jaime. Hoy en día, los entrevistados miran en perspectiva canciones como estas

y a ellas atribuyen controversias de las que antes no se sabían partícipes.

Manuel Alejandro Lozano, en un artículo que, con claridad generosa, se aproxima al asunto de lo *kitsch*, ayuda a entender la calidad evasiva de esta música cuando dice, concretando las conclusiones de Clement Greenberg y René Girard: “el único remedio para la desidealización del *kitsch*, especie de recetario racional de imitaciones, es precisamente su reconocimiento como mentira, como simple necesidad derivada de la debilidad humana ante una realidad inaceptable”. Entonces no sorprende que incluso una canción protesta tenga su *kitsch*, y que, como sí lo tiene, uno pueda creerle o no: si sí, entonces experimenta mundos ideales; si no, entonces la canción, sea cual sea, se convierte en indicadora de una época que, desde nuestro tiempo, se mira con ojos críticos y nostálgicos.

En tan poco espacio no puedo hacer justicia a los aportes significativos de los textos que he mencionado, pero queda recomendada su lectura. A pesar de esto, en mi opinión, el libro, como un conjunto, tiene dos características desafortunadas: en la mayoría de los artículos o se asume con fe ciega que los autores posmodernos más célebres pueden explicar completamente lo que las personas dicen, como si ellas no fueran capaces de sus propias explicaciones, o se construyen argumentos con base en introspecciones descontextualizadas que no soportan las generalizaciones que proponen.

Ambas particularidades conllevan sus respectivos problemas: primero, no se escuchan las voces de las personas ni de las canciones sino como murmullos secundarios a los planteamientos de los sociólogos citados, de manera que estos últimos no se cuestionan. Si la música *kitsch* puede ser “la banda sonora de una no-revolución”, como sugiere Lozano, en el marco de un estudio de la música para planchar esta actitud resulta irónica. Aún más, es grave, porque así no puede avanzar nuestra antropología, así, sin dejar que la teoría sea permeable a las realidades que se aproximan. Para un ejercicio que se supone de etnoficción, con “etno” de “etnografía”, llama la atención que las palabras de los entrevistados se pierdan en paráfrasis, mientras que las palabras de los autores posmodernos son impuestas con rigurosidad.

Segundo, la libertad introspectiva del ejercicio que se planteó genera reflexiones situadas en contextos socioeconómicos y socioculturales específicos que en ocasiones —no en todos los casos, pero hay que mencionarlo— no son identificados de ninguna manera. Cuando esto sucede, las tipologías o las generalizaciones a las que llegan los investigadores solo están fundadas en divagaciones sobre la experiencia propia. Las exploraciones introspectivas pueden tener un potencial inmenso, pero, al no ser identificados sus límites y sin embargo intentar una explicación abarcadora, terminan privilegiando la reflexión del investigador acerca de

su vida personal en la explicación de la experiencia de otras personas, situada en otros contextos.

Finalmente, a pesar de que Sanabria sugiere un vínculo entre la labor de las empleadas de servicio doméstico, las reflexiones del libro y el quehacer de la antropología y de la sociología, esto no tiene mayor impacto en el resto del libro. La plancha de la portada y la crítica generalizada a

la intención peyorativa implícita en llamar a este género musical “*de planchar*” son señales de una discusión que no se profundiza. Pues aun si se explora el estigma impuesto sobre esta música, la intención de reivindicar el protagonismo de las empleadas del servicio no se lleva a cabo; ellas están ausentes en el libro, y hacen falta.

MÓNICA CUÉLLAR GEMPELER

Instituto Caro y Cuervo

JUAN PABLO ARANGUREN ROMERO *Las inscripciones de la guerra en el cuerpo de los jóvenes combatientes: historias de cuerpos en tránsito hacia la vida civil*

Bogotá: Universidad de los Andes, 2011. 114 páginas.

En este trabajo, el psicólogo y antropólogo colombiano Juan Pablo Aranguren analiza las inscripciones de la guerra en los cuerpos de jóvenes excombatientes de grupos armados (legales e ilegales), entre los 18 y 22 años, que se encuentran en proceso de transición a la vida civil. Para ello se sirve de una perspectiva histórica, sobre el disciplinamiento militar del cuerpo en el marco de las instituciones modernas; de una perspectiva psicológica, sobre la producción del sujeto a través de dispositivos discursivos, y de una perspectiva sociológica, desde la cual subraya las tensiones que plantea el tránsito a la vida civil, desde las prácticas de consumo contemporáneas.

Las nociones de ‘inscripción’ —definida como los trazos superficiales sobre

el cuerpo y las marcas encubiertas sobre la corporeidad—, de ‘ordenamientos discursivos’ —definidos por el autor, desde una perspectiva lacaniana, como la marca efectuada por otro sobre el cuerpo “real”, simbólico o imaginario a través de discursos que remiten no solo a las palabras, sino a relaciones estables que permiten inscribir algo mucho más amplio que enunciaciones efectivas (Lacan, 1992 citado por Aranguren, 2011), y que constituyen aparatos de control, disciplina y corrección— y la de ‘incorporación’ —definida como la asimilación interiorizada de las formas de ordenamiento— cobran gran importancia en el análisis de cómo operan las dinámicas y las lógicas de la guerra sobre el cuerpo de los jóvenes combatientes. A partir de todos estos conceptos, Aranguren

visibiliza los procesos de sujeción mediante los que las inscripciones de la guerra en el cuerpo adquieren un carácter permanente, que dependerá de los modos en que estos ordenamientos sean apropiados por cada sujeto desde su historia y desde la construcción particular de su cuerpo, grabándose como trazos externos, encubiertos de manera singular.

En la primera parte de su trabajo, Aranguren revisa, desde una perspectiva foucaultiana, las formas de disciplinamiento implicadas en el orden militar que “graban el alma” de los jóvenes combatientes, considerando las formas concretas de involucramiento de lo corporal. En este sentido, el autor señala que los dispositivos de control que inscriben sobre el cuerpo los comportamientos adecuados de un militar deseable para la estructura social implican, por una parte, el desprendimiento de la propia individualidad en favor de la cohesión grupal y de la máquina colectiva, una donación del propio cuerpo y el abandono total de sí mismo para integrarse dentro de un aparato de acción bélica, y por otra, la homogeneidad de los cuerpos a través de dispositivos que desdibujan cualquier diferencia: la repetición de movimientos a través de marchas y ritmos que “posibiliten a cada músculo entrar en armonía con el grupo” (p. 26); el uso de uniformes y la construcción de hábitos que funcionen como aparatos de identificación entre el colectivo armado y de distinción frente al cuerpo civil; el proceso de entrenamiento, a través del cual se incorporan los artefactos bélicos, las “formas

singulares de contacto” entre el combatiente y su adversario, mediadas por el uso de las armas y por la transformación de la corpulencia, de brazos y de espalda, a través de la fusión que acontece entre el combatiente y su fusil, y, por último, la disposición al sacrificio de la *propia vida* y a la entrega sin límites, la apertura progresiva al exceso y el “desbocamiento de todas las pasiones” (p. 38).

En la segunda parte del libro, el autor recorre materiales etnográficos que involucran a algunos jóvenes excombatientes en el escenario de tránsito a la vida civil y pone de manifiesto las tensiones, los encuentros y desencuentros entre disciplinamientos, ritmos, movimientos, estéticas y sensibilidades de la vida militar y de la vida civil (y de sus prácticas de consumo). En este sentido, evidencia, a través de registros logrados en su trabajo de campo, las resistencias mediante las cuales los jóvenes interpelan formas de disciplinamiento que evoquen la vida militar, sensibilidades pendientes que reclaman reconocimiento en el cuerpo de los combatientes y convergencias concretas entre los ordenamientos discursivos de la vida civil y militar, que incluyen estéticas que rebasan los indicadores de distinción de un cuerpo militar (por ejemplo, mochilas o trajes camuflados que circulan comercialmente como objetos de consumo) y el sometimiento de los jóvenes a normas reguladoras de ritmos y comportamientos en el escenario de la vida civil (por ejemplo, la imposición de horarios, y actividades y deberes con una regularidad específica).

En el tercer y último aparte de su trabajo, Aranguren problematiza el supuesto otro lugar, denominado *civilidad*, y sitúa algunas perspectivas que deben ser consideradas en el marco de las transformaciones contemporáneas de la sociedad. En este sentido, cuestiona que los procesos de reinserción en la vida civil solo se hagan con los grupos organizados al margen de la ley, cuando la experiencia bélica “es igual de significativa para los grupos de las Fuerzas Militares del Estado” (p. 57), y visibiliza cómo las instituciones modernas, tales como la escuela o el trabajo asalariado, comulgan con los ordenamientos discursivos de la lógica militar mediante sus estructuras de vigilancia, coacción y control; mediante la configuración de mecanismos de distinción de una condición social que se materializan en el cuerpo a través de formas de autocontrol, prácticas específicas, costumbres sociales y una estética particular; mediante el “proceso paulatino de instrucción en el que se ha de encauzar la corporeidad por vías socialmente deseables” (p. 65); mediante la instauración de relaciones de poder que, por medio del castigo, garanticen la domesticación y el aprovechamiento del rendimiento de los cuerpos para la productividad, y mediante la incorporación del reloj, del adiestramiento de ritmos laborales y del control de hábitos de comportamiento que permitan la homogeneización de los sujetos en el marco del proyecto moderno.

A la luz del reconocimiento de que las instituciones modernas a las que supuestamente se reinsertaría un joven excom-

batiente están en crisis, en el final de su trabajo, Aranguren retoma la pregunta acerca de “cómo se puede pensar entonces el escenario de tránsito hacia la vida civil” (p. 84). En respuesta al interrogante, el autor muestra la cercanía entre los motivos que condujeron a los jóvenes a involucrarse en grupos armados y los rasgos de la sociedad de consumo a la cual serán reinsertados en su tránsito hacia la vida civil y subraya que, precisamente, la guerra resulta atractiva “por su contraste con una sociedad en decadencia y por su contraposición a una niñez y una juventud ignoradas y desprotegidas” (p. 91).

Partiendo de la premisa de que el cuerpo no preexiste a la persona ni que existe como entidad natural sincrónica a toda existencia humana, sino que *es* y que encarna una forma de persona producida histórica y socioculturalmente, mediante su trabajo, en *Las inscripciones de la guerra en el cuerpo de los jóvenes combatientes*, Aranguren hace contribuciones muy importantes para la comprensión de las formas concretas que adquiere la producción del joven combatiente y expone sugerentes argumentos alrededor de las soslayadas dificultades en los procesos de transición a la vida civil, en el marco de las instituciones que han configurado el mismo fracaso del proyecto moderno. Para finalizar, el trabajo deja importantes provocaciones alrededor de la voz de los jóvenes combatientes, considerando que el autor privilegia el registro teórico sobre el etnográfico.

ANGÉLICA FRANCO GAMBOA

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá

MIGUEL ÁNGEL MELÉNDEZ
Diccionario achagua-español, español-achagua

Bogotá: Universidad de los Andes, 2011. 158 páginas.

Las lenguas arawak constituyen una gran ‘familia’ o ‘tronco’ lingüístico, el de mayor expansión en América: hoy, en el eje norte-sur abarca desde el tereña, en el suroccidente boliviano, hasta el ‘caribe’ negro o garífuna, de Belice; y en el eje oriente-occidente, desde el palikur, de la costa nororiental, y el waurá, del Matto Grosso, ambos en el Brasil, hasta las lenguas arawak de Colombia (curripaco, baniwa, piapoco, achagua de la Orinoquía y *wayúnaiki* o guajiro). El sentido y la cronología de esa expansión son objeto de hipótesis en las que confluyen lo arqueológico, lo genético y lo lingüístico. Las relaciones internas de este conjunto, en el cual hay ya muchas lenguas extintas, distan de estar plenamente establecidas a pesar de la numerosa bibliografía y de los especialistas que, desde Gilij, en el siglo XVIII, se han dedicado a ello. La demografía asociada a estas lenguas es hoy débil en general. De acuerdo con los especialistas, el subgrupo maipure, también llamado *Nu-Sprache* (por el marcador de primera persona), es el más certeramente considerado como arawak. Lenguas arawak extintas recientemente, o muy cercanas a la extinción, habladas en Colombia son el cabiyarí, el tariana y el resígaro. Otras amazónicas, registradas por Martius, quizá extintas después del siglo XIX, son el yumaná, el mariaté

y el passé, entre otras, que pudieron haber permeado otras lenguas vecinas no arawak (el tikuna y el yurí, por ejemplo) a través del contacto prolongado, como ocurre hoy en el contexto tukano-arawak del Vaupés, donde estructuras gramaticales profundas permean, de forma no fácilmente perceptible, una familia desde otra tipológicamente divergente.

La presencia arawak está ligada a la historia de la Conquista. De acuerdo con los datos etnohistóricos, cuando los españoles llegaron, arawak y caribes se disputaban el mismo espacio en las Antillas y en otros territorios. *Arawak* era el nombre de una lengua. Lenguas emparentadas, encontradas posteriormente, fueron designadas con el nombre de esa lengua guyanesa. Con esos grupos tuvieron los conquistadores sus primeros contactos. Taínos, de lengua arawak, eran los habitantes de la isla de La Española, a la que llegó Colón, y sobre quienes escribió Fray Ramón Pané su *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, a partir de su estancia entre ellos en la primera fase del Descubrimiento. El sustrato arawak en el español es numeroso y corresponde a algunos de los “americanismos” más extendidos y tempranos (yuca, canoa, bohío, cacique, guayaba, caníbal, cazabe, hamaca, entre otros); es casi tan importante como los sustratos quechua y

nahuatl, a pesar de que no había imperio unificado asociado a lo arawak.

El achagua fue una lengua hablada por numerosas personas en los Llanos Orientales y, como otras lenguas de gran expansión, fue utilizada como lengua vehícula, gracias a lo cual tenemos gramáticas y vocabularios del siglo xvi, elaborados por los padres jesuitas Neira y Ribeiro. Miguel Meléndez, antropólogo y etnolingüista, hoy profesor de la Universidad del Valle, ha estudiado recientemente esta lengua, y con esta obra completa la trilogía del especialista en lenguas amerindias: la gramática, publicada en 1998; la compilación de textos de la tradición oral, en el 2004 (Mateo Kabarte es la fuente principal), y el diccionario, en el 2011.

El diccionario es un diccionario bilingüe, achagua-español, español-achagua, proveniente de los textos y materiales compilados por el lingüista a lo largo de varias estadias durante los años en los que le fue posible hacer los trabajos de campo, desde la década de los ochenta. El autor señala que las condiciones del pueblo y la precariedad de miras de la educación regional no permitieron que este diccionario fuese un proyecto colectivo educativo con participación de equipos de maestros bilingües y hablantes especializados en diversas áreas del conocimiento, como ha ocurrido en otros casos en Colombia (con el sikuani, por ejemplo), lo cual enriquece notablemente el número de palabras disponibles, así como la calidad y profundidad de las interpretaciones semánticas.

En la obra hay una introducción en la que se explican las convenciones y forma de consulta del diccionario, la grafía utilizada y la correspondencia con la forma fonológica de la lengua, los criterios morfosintácticos que subyacen a la presentación, y que sustentan la elección de la forma escogida para la entrada. Un apartado interesante en lo tipológico lo constituyen los nombres (p. xix de la “Introducción”), que en achagua, como en muchas otras lenguas amerindias, se dividen en dos grandes clases: absolutos (como *áuli* ‘perro’) y relativos (*-wíta* ‘cabeza de’, *-núma* ‘boca, pico de’), o independientes y dependientes; para estos últimos, el autor opta por la palabra que contiene la forma absolutizadora, *wítafi*, compartida por varias lenguas arawak, en vez de acudir a la palabra con alguno de los prefijos de persona (*nu-*, por ejemplo, de la primera persona). De manera análoga, para el verbo se explica que la opción tomada de elegir una palabra que contenga además de la raíz verbal, sufijos de género y de número, permite al hablante achagua reconocer de manera natural la noción. Este tipo de explicaciones, de gran utilidad metodológica para otras lenguas amerindias con rasgos tipológicos similares, se hace para todas las clases de palabras. Se incluyen prefijos como *li-*, de 3.^a persona singular masculina, y sufijos como *-mi*, que indica principalmente caducidad (y que es también un elemento que el achagua comparte con otras lenguas arawak). Nombres propios

de lugares de importancia, integrados ya a la fonología del achagua, están también en el diccionario: *Lóopi* '(Puerto) López'.

La consulta rápida al diccionario incluye neologismos, como 'gafas' *túihulafi*, construida a partir de 'ojo', lo que permite evidenciar algunos mecanismos de creación léxica y de derivación. También incluye préstamos del español ya integrados, como *fiinca* 'finca'. Aunque el léxico botánico y zoológico no es extenso, podemos consultar allí palabras clave para hacer comparaciones entre familias y lenguas, buscando establecer posibles nombres compartidos o difundidos: tabaco (*tféma*), maíz (*káana*), yopo (*júuba*), yuca (*kéeni-ru*, *áaliri*), tigre (*tfáawi*), danta (*éema*). No hay nombres de palmas en las entradas (moriche o mirití, milpeso, chontaduro), apenas aparecen en la entrada *palmas* algunos nombres en achagua, sin especificar qué tipo de palma es o cuál es su uso. Hay también algunos nombres de árboles, peces y mamíferos; en algunos casos se da el nombre en español regional (no siempre conocido por lectores foráneos, aunque sí por los achaguas que hablan una variante del español llanero), en algunos casos se hace una aclaración sobre a qué se refiere (p. e., para *guabina* se aclara que se trata de un pez, y para *güire* se aclara que es un pato), pero en otros casos no se hace ni lo uno ni lo otro (p. e., para *gaván* y para *güío* se da simplemente el nombre en achagua). Esto nos sugiere que para casos similares valdría la pena tener un glosario de español regional. Hay diferencias

notables entre subregiones de la Orinoquía y subregiones de la Amazonia, que a su vez corresponden a variaciones importantes en zonas de piedemonte, andinas o costeras. Un buen ejemplo de esto es la palabra para el marsupial conocido como *zarigüeya* o *chucha*, *runcho*, *rabipelada*, *fara* o *raposa*, que es un mamífero silvestre muy común en toda Colombia.

Las dos últimas obras sobre la lengua achagua (tradiciones orales y diccionario) aparecen en momentos especialmente críticos para este pueblo, que habita hoy un reducido territorio en el Meta. Como lo recuerda el autor, el achagua fue declarado, por parte de la Unesco en febrero del 2009, como lengua en "serio peligro de extinción". Esto ocurre no tanto por las dinámicas naturales de decadencia asociadas a la sustitución por lenguas de más expansión, sino por las realidades del conflicto armado, los megaproyectos y el cambio ecológico. Juan Arrepiche, principal ayuda en el trabajo lingüístico, fue asesinado en fecha cercana a la publicación del diccionario, como nos cuentan en la introducción. No son esas situaciones ajenas al lingüista. Es claro que el léxico especializado desaparece cuando desaparecen los saberes que se asocian al uso tradicional de los recursos del territorio (la pesca, las palmas y otras especies vegetales silvestres, la fauna silvestre, la cultura material y todo lo inmaterial simbólico que se asocia a la naturaleza humanizada y a los objetos elaborados ancestralmente). Igualmente ocurre con la tradición oral recopilada por Meléndez, que

el mismo autor, en el 2004, postulaba como “fragmentos de un sistema ideológico (mítico, cósmico, ecológico, social, cultural) seguramente amplio, activo, coherente”.

La presente obra ilustra adecuadamente un método de trabajo lexicográfico y se basa en un estudio gramatical exhaustivo, así como en un largo trabajo etnográfico de campo que apoya una adecuada interpretación del sentido. La obra se suma a los pocos antecedentes con que contamos de diccionarios recientemente elaborados en el país con criterio lingüístico (el de sikuaní, de Francisco Queixalós, y el de piapoco, de Andrés Reinoso). El interés intrínseco de este diccionario se deriva, además, del hecho de ser una muestra de vocabulario muy confiable de una lengua arawak-maipure, útil para la comparación y la reconstrucción que aún logre hacerse sobre el gran tronco arawak. Completa el ciclo de una documentación lingüística indispensable para una lengua minoritaria en serio

peligro de desaparecer. La obra atestigua la urgencia y la preocupación ética por las lenguas como entidades abstractas diversas e irrepetibles, pero, fundamentalmente, por los pueblos que las habla(ba)n, en el contexto de destrucción y amenaza a su hábitat y a sus formas de vida, asunto especialmente álgido en la Orinoquía colombiana de las últimas décadas. Ojalá que la etapa siguiente fuese la recuperación territorial y ecológica junto con la revitalización de esta lengua, que cuenta ya con una base documental, incluida la documentación histórica. También es un llamado a los pocos lingüistas que trabajamos sobre lenguas minoritarias a acelerar la culminación y la difusión de los estudios sobre gramática, léxico y tradición oral, en una perspectiva que pueda apoyar la recuperación, si los pueblos y los hablantes así lo deciden, ahora o dentro de unos cuantos años.

MARÍA EMILIA MONTES RODRÍGUEZ

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá

HERACLIO BONILLA (ED.) *La cuestión colonial*

Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Embajada de España en Colombia, Centro Cultural y Educativo Español Reyes Católicos, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), Independencias Iberoamericanas, Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales (IEPRI), Aciento Publicidad y Mercadeo. 2011. 644 páginas.

En el marco de las celebraciones continentales del bicentenario de los procesos hispanoamericanos de independencia, la Universidad Nacional de Colombia convocó, en noviembre del

2009, a relevantes investigadores a un seminario internacional para reflexionar en torno a la cuestión colonial. Fruto de este encuentro es el compendio de las ponencias, editado por Heraclio Bonilla,

en el 2011, bajo el mismo título del seminario. Este libro se incorpora al *corpus* de monografías y compilaciones surgidas en Colombia en torno a la reflexión bicentenaria de las independencias. No obstante, a diferencia de otras producciones similares, como por ejemplo la compilación *Historia que no cesa: la Independencia de Colombia 1780-1830*, dirigida por Pablo Rodríguez y editada por la Universidad del Rosario, *La cuestión colonial* mantiene como enfoque específico, vertebrador de los textos compilados, el “reexamen de la dominación colonial impuesta por Europa sobre los pueblos de las Américas, de África y de Asia desde los inicios del siglo xvi hasta su culminación en el contexto de los grandes movimientos por la descolonización de la segunda mitad del siglo xx”.

Cabe por tanto destacar la amplitud cronológica y espacial de los temas recogidos en la compilación con ánimo comparativo e integrador, al contextualizar la colonización en un *ciclo mundial*, como defiende Manfred Kossok —citado por Medófilo Medina—, o como ya lo señaló el no recordado en el texto Javier Ocampo López, cuando, en 1969, en su *Historiografía y bibliografía de la emancipación del Nuevo Reino de Granada*, defendió que la Independencia de Colombia estaba inserta en un proceso revolucionario universal que englobaba acontecimientos históricos tan distantes en el tiempo y en el espacio como la Revolución Inglesa, del siglo xvii, las

independencias americanas, las revoluciones liberales europeas, del xix, así como la descolonización asiática y africana, del xx. Por tanto, el principal aporte del texto es insertar la narración, el análisis y los debates en torno al proceso de la independencia colombiana en un marco histórico global que sobrepasa lo local y regional para insertarse en una lógica prácticamente mundial, en cuanto que el *colonialismo* se dio en aquellos espacios en los que Europa impuso su dominación. Ante dicha amplitud espacial y temporal, el texto ordena las diferentes contribuciones en tres bloques, precedidos de una acertada primera parte introductoria a manos de Heraclio Bonilla y de Beatriz Bragoni, en la que se muestra y justifica el eje transversal de todas las contribuciones. El primer bloque de comunicaciones, correspondiente a la segunda parte del libro, titulada “El Nuevo Mundo”, compila una docena de reflexiones en torno a *lo colonial* en el continente americano —reivindicado como *las Américas*, para denotar los diferentes pero coetáneos procesos de independencia y emancipación—, presentando algunas reflexiones en torno a las “colonizaciones de la temprana edad moderna o primera experiencia colonial” bajo la lógica mercantilista lusa, hispana e inglesa, predominante en América durante los siglos xvi y xviii. El siguiente bloque de contribuciones, titulado “Los otros mundos”, acopia ciertos aportes de la segunda y “nueva experiencia de colonización”, realizada “bajo la

égida del capital”, en palabras de Heraclio Bonilla. Por su lado, la última parte, titulada “El legado”, está constituida por trece ponencias de difícil agrupación.

La lectura del primero de los bloques permite al lector acercarse a una amplia variedad de usos conceptuales de los términos *colonia*, *colonial* y *colonización*; en cuanto que caben diferentes paradigmas de interpretación. De este modo, se compilan textos que contemplan diferentes ópticas, desde los análisis del debatido Parry Anderson (quien defiende la pobre producción de nuevas ideas o conceptos políticos del *movimiento de liberación hispanoamericano*; habla del sistema colonial como réplica del señorío feudal europeo, olvidando todo el debate historiográfico en la Península Ibérica sobre si existió o no feudalismo fuera de las fronteras del reino de Aragón, y decide enunciar como “invasión de inmigrantes españoles procedentes de Asturias, Canarias y las tierras vascas” la migración del siglo XVIII) hasta la revisión destacada y aclaratoria que del concepto *colonia* hace Francisco Ortega. La comunicación de este autor, junto con las siguientes contribuciones de Jak Green y Ângelo Alves Carrara, acierta al aclarar al lector ciertas aristas conceptuales del debate en torno a los términos *colonia*, *colonial* e *imperio*.

También tiene cabida, en la segunda parte de la compilación, el paradigma de interpretación establecido por François-Xavier Guerra, continuado por los histo-

riadores de las revoluciones atlánticas, tanto en el apartado a cargo de Medófino Medina como cuando Georges Lomné nos narra la metáfora de la disolución de las cuerdas de la imaginación. Por su parte, el minucioso análisis del ejército colonial, por parte de Juan Marchena, en este bloque de ponencias queda algo deslavado al no articularse con claridad en el eje vertebrador del seminario y de la línea editorial, en torno a lo colonial. Del mismo modo, la contribución de Javier Tantaleán, que sitúa al lector en la segunda mitad del siglo XVI, no parece encontrar tampoco un lugar en dicha vertebración temática. Finalmente, este bloque se cierra con los textos relativos a México, de Carlos Marichal y Antonio Ibarra, a Brasil, de Ângelo Alves, y a Haití, de Jean Casimir, echándose de menos, ante las expectativas creadas en la introducción, el acercamiento a lo colonial en otros mundos americanos, fuera del ámbito novohispano, luso o neogranandino.

Saurabh Dube introduce adecuadamente al lector en el panorama académico de lo poscolonial y lo subalterno, en el primer texto de la parte titulada “Los otros mundos”. El autor muestra con claridad los estudios y perspectivas del pensamiento anticolonialista más reciente, a la vez que reflexiona, breve pero lúcidamente, sobre las culturas coloniales, los sujetos subalternos y los procesos de modernidad. Esta contribución sirve de paraguas teórico y conceptual a las cinco contribuciones siguientes,

que reflexionan sobre la cuestión colonial en la India británica (Pradip Kumar Datta), en el Asia francesa, a través del caso de Indochina (Pierre Brocheux) —en el que el autor se detiene acertadamente en la “colonización del imaginario” (idea planteada con anterioridad por Gruzinski)—, y en África, por medio de la reflexión sobre el caso de San Luis de Senegal (Mamadou Diouf) y de Argelia (Benjamin Sota). Estas cinco contribuciones se centran en los sistemas británico y francés, por lo que cabe preguntarse por qué no hablar también de los otros procesos coloniales, que configurarían diferentes Áfricas y Asias —al modo de las Américas—, como el belga, el alemán, el italiano e, incluso, el portugués en Angola y Mozambique o el español en Guinea Ecuatorial y en El Sáhara. Además, con respecto a este segundo bloque de comunicaciones, cabe observar que la última contribución, de William Mathew, relativa al imperialismo británico en Palestina a través de la “anexión y sionización” soslaya sospechosamente el pasado del territorio en cuestión bajo el Imperio Otomano.

La cuarta parte de la compilación, “El legado”, retoma con fuerza el debate transversal en torno a lo colonial, pero con ciertas dificultades, al no encontrar un claro denominador común más allá de la conexión de los trece textos a partir de las consecuencias o impronta colonial reconocida en el presente. El primero de ellos es una acertada comunicación de Maurice

Godelier, en la que actualiza el debate al afirmar que “la cuestión actual de la descolonización es la nueva ubicación de la identidad a construirse en un mundo moderno globalizado, teniendo en cuenta que esta identidad está siempre en referencia en Occidente”. Esta contribución se articula a través de tres conceptos clave, que son identidad, sociedad y cultura, con anclajes en ejemplos espaciales tan variados como Tonga o Arabia saudí.

Esta línea de reflexión en torno a la identidad es continuada por la breve comunicación de Bernard Lavallé, acerca de la creación e imposición de las identidades india y criolla en el Nuevo Mundo; por el texto de Sabine MacCormack, en torno a la dimensión religiosa colonial del siglo XVI, y por la sugestiva aportación de Max S. Hering, en torno a las relaciones raciales en el pasado colonial de la actual Colombia, articuladas en torno a los principios de color, pureza y raza, configuradores de un tipo ideal, de valores sociales y de consecuencias normativas. A continuación, el bloque compilador da voz al “colonialismo lingüístico”, por parte de Adelino Braz, seguido de dos contribuciones que, además de adecuadas, no pueden ser obviadas en un panorama política e intelectualmente correcto, que tratan lo colonial desde la perspectiva del género —en cuanto que la “colonialidad” también estuvo presente en la construcción de las relaciones de género (Christine Hünefeldt y Hanni Jalil)— y de las negritudes —en el caso particular del análisis

de los afrosaberes en Puerto Rico bajo la dominación colonial española y estadounidense (Ángel G. Quintero Rivera)—.

Tras reflexionar sobre la experiencia autoritaria en la República Dominicana (Frank Moya), la compilación enlaza con los años posteriores a la Independencia para analizar la población latinoamericana después de los procesos de ruptura con la metrópoli (Herbert S. Klein). Este abrupto cambio temático desconcierta a un lector obligado a pasar del presente caribeño al siglo XIX, y del análisis cualitativo a la precisión cuantitativa. Es en este preciso momento cuando la articulación de la compilación, sin perjudicar la profundidad y el rigor de los temas tratados, comienza a diluirse por su amplitud temática: Javier Iguíñiz trata de “relacionar la configuración económica actual del Perú y de América Latina con la experiencia colonial”, Itala De Maman y Luis Oporto se aproximan a la descolonización boliviana, Nadja Vuckovic trata las posibles reparaciones coloniales desde el ámbito jurídico y, finalmente, Emir Sader reflexiona en torno a las condiciones presentes de los

países excolonias para desarrollar procesos de independencia real económica, política, social y cultural, finalizando con la conmemoración de que “América Latina empieza a cuestionar, no solo teórica sino políticamente, los más profundos impactos del colonialismo”.

Valgan para finalizar dos consideraciones: por un lado, en cuanto que el libro reseñado es producto de un seminario que congregó “experiencias coloniales que superan el antiguo orbe indiano”, se echa en falta estudios en torno al imperialismo ruso, estadounidense y japonés, así como las experiencias coloniales canadiense, australiana y neozelandesa, radicalmente distintas a las analizadas en la compilación; por otro lado, tal vez sería enriquecedor darle también cabida al análisis de los efectos, no siempre positivos, de lo colonial en los centros de poder metropolitanos. Mencionados estos dos aportes, solo cabe concluir mostrando respeto a esta admirable compilación.

RICARDO DEL MOLINO GARCÍA

*Universidad Externado
de Colombia, Bogotá*

ESTELA RESTREPO ZEA

El Hospital San Juan de Dios 1635-1895: una historia de la enfermedad, pobreza y muerte en Bogotá

Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2011. 568 páginas.

Este libro de Estela Restrepo Zea, producto de su tesis doctoral, es una obra que traza, con gran minucia y rigurosidad, el devenir del Hospital San Juan de Dios en Bogotá, desde su creación, en el siglo XVII, hasta finales del siglo XIX. Para ello, la autora se vale de la recopilación juiciosa de fuentes primarias que le permiten tejer, desde la configuración de la orden religiosa y de la vida política en este periodo, los fundamentos, transformaciones y crisis de un modelo de atención hospitalaria que se debatía entre la caridad privada eclesiástica y la atención pública estatal.

El abre bocas del libro contiene un balance historiográfico que recoge los principales aportes hechos por autores que estudiaron el Hospital, aun cuando se detiene especialmente en la historia de la Orden Hospitalaria de San Juan de Dios más que en la institución misma. La autora establece este punto de partida afirmando la intención de investigar las políticas de prevención y de control sobre la vida de los enfermos, y su posicionamiento frente al tema gira en torno al eje argumentativo de la pobreza como “el ámbito en el que intentamos recavar las condiciones bajo las cuales la institución

[el Hospital San Juan de Dios] se asoció a la prevención y al control de enfermedades” (p. 27).

Posteriormente, el texto se encuentra organizado cronológicamente en seis capítulos, sobre los cuales vale aquí detenerse. En el primero de ellos se estudia el origen y la evolución del denominado *Convento-hospital*, desde que la Orden de San Juan de Dios asumió, en 1635, la administración del antiguo Hospital de Santafé hasta la intervención de la administración virreinal en su administración y la imposición de la obligación de atender a las tropas acantonadas en la capital, a comienzos del siglo XIX. Además de los avatares económicos y políticos que acompañan la historia del Convento-hospital en el periodo colonial, uno de los logros de este apartado es evidenciar la situación asistencial y las prácticas médicas de la época en términos de la medicina humoral, los planes terapéuticos y la reacción frente a las epidemias.

El segundo capítulo se ocupa de la transformación del Convento-hospital colonial en hospital general republicano luego de la Independencia. Las nuevas políticas de la naciente república en relación con el manejo de la vagancia y

la pobreza determinaron acciones policivas y asistenciales en instituciones como la Casa de Refugio, creadas para sacar del hospital a los “valetudinarios”, los “menesterosos” y los “vagos” u “ociosos”. Indudablemente, el rastreo de las políticas de manejo de esta población desde el periodo de la Conquista hasta mediados del siglo XIX pone de manifiesto aquella oscilante preocupación moral y económica por insertar a estos habitantes a la fuerza laboral, acompañada, además, de las dificultades propias de implantar las medidas de encierro y aislamiento. Una sugerente veta para considerar la implantación de la figura del “asilo” europeo en nuestras tierras.

Acto seguido, Restrepo Zea dedica su tercer capítulo al desarrollo de la teoría miasmática como línea explicativa del contagio desde los trabajos de José Celestino Mutis, Sebastián López Ruiz y José Félix Merizalde, cruzando sus alcances con las teorías de la influencia climática y ambiental en las enfermedades, tan extendidas en la segunda mitad del siglo XIX y en la primera mitad del siglo XX, incluso en el ámbito de la “enfermedad mental”. También analiza el posicionamiento de la teoría anticontagionista como producto de la epidemia de cólera que azotó el país hacia 1849-50. En la época tienen lugar, entonces, debates en torno a las medidas de aislamiento para evitar el contagio en los puertos y ciudades; polémicas que dejan entrever

los intereses económicos, las prioridades políticas y las ideas médicas en disputa. Allí, la autora se separa del estudio del Hospital para concentrarse en un contexto mucho más amplio de la historia de la medicina en ese periodo y solo reaparece al final del capítulo, cuando se concluye que, según los médicos de la época, el único acuerdo frente al cólera fue con respecto a la pobreza y la miseria como factores predisponentes, base sobre la cual se elaboraron las medidas de salud pública de la segunda mitad del siglo XIX.

Ya en el capítulo cuarto, el tema central es el estudio sobre el agua en Bogotá en términos de los problemas de abastecimiento y contaminación de las fuentes, mostrando que a las dificultades del suministro se sumaba el mal manejo de las basuras y la presencia de animales en todos los sectores de la ciudad. Este apartado muestra que tal situación configuró un escenario de insalubridad que, si bien preocupaba a los médicos, estaba básicamente a merced de las irregularidades en la administración, la incapacidad de hacer prevalecer el bien público sobre los intereses privados y las dificultades para organizar la ciudad y sus pobladores. Nuevamente, en este punto del texto, el Hospital pasa a un segundo plano en el análisis macro del contexto administrativo y de salubridad, quedando apenas mencionado en relación con algunas epidemias de cólera, disentería y tifoidea rastreadas a partir de la prensa, los

informes médicos y las medidas de policía en relación con el aseo de la ciudad.

El penúltimo capítulo recoge de nuevo al Hospital como eje de análisis en relación con un evento fundamental para la historia de la medicina en Colombia: la articulación de la Escuela de Medicina de la Universidad Nacional de Colombia con el Servicio Científico del Hospital a partir de 1868. La autora demuestra cómo este momento es crucial porque implica la medicalización de las acciones asistenciales, a través de la inserción de las tres mentalidades médicas modernas: anatómica, fisiopatológica y etiopatológica, en el modelo de atención según el tipo de patología; una prueba más de que las tres concepciones no pueden considerarse en una rígida cronología consecutiva, sino que se traslapan, algunas veces con predominio de una sobre la otra. El Hospital se convierte así en una escuela de patología práctica que lo consolida como el epicentro de las políticas de salubridad pública para la capital y su región. Se hace aquí gala del detalle en torno a los inconvenientes que se presentaron en la relación administración-escuela dentro del Hospital, así como en la descripción de los estudios estadísticos sobre mortalidad, la implantación de la consulta externa, los métodos de aprendizaje, los tratamientos y la prevalencia de enfermedades. Al final, se enfatiza en el análisis de tres enfermedades: la fiebre tifoidea y la tuberculosis, como ejemplos de las

condiciones de insalubridad de la ciudad, y la sífilis, como “enfermedad social” a finales del siglo XIX en Bogotá.

El sexto y último capítulo, no muy claramente conectado con el resto de la concatenación cronológica, es, sin embargo, un muy relevante análisis en torno a dos temas capitales para el estudio de la historia social de la medicina: el encierro y la beneficencia. A partir del estudio del tratamiento dado a los enfermos mentales, la autora rastrea las medidas de policía, encierro y control de la enfermedad, al tiempo que da cuenta de la creación del asilo de indigentes, los problemas derivados de la convivencia con los locos y el cuidado familiar de ellos. Las fuentes primarias le permiten reconstruir las dificultades en la administración de los asilos y el devenir de las instituciones asistenciales creadas para ambos sexos.

Finalmente, las conclusiones del trabajo apuntan a ratificar el argumento central del texto: a partir de la diada higiene-moral se ratifica el eje “pobreza” como argumento explicativo para la prevalencia de las enfermedades; el Hospital es, entonces, no solo escenario de su estudio, sino además el lugar de materialización de las condiciones sociales de la ciudad con respecto a los grandes temas del desorden y la incertidumbre: la miseria, la exclusión, la indigencia, la insalubridad, la enfermedad y la muerte. La clínica, esto es, el Hospital San Juan de Dios, “medicaliza” —siguiendo las

palabras de Foucault— esta realidad de la pobreza a partir de la atención, el estudio y la prevención de las enfermedades.

En términos generales, el gran mérito de este trabajo radica en un minucioso ejercicio descriptivo que aprovecha muy bien el trabajo de localización, análisis y presentación de las fuentes primarias, las cuales se emplean satisfactoriamente para esclarecer el carácter social del Hospital San Juan de Dios y su desarrollo administrativo y médico, tejiendo redes de análisis entre las circunstancias particulares de todas las instituciones involucradas en su historia. El manejo particular sobre las abundantes fuentes primarias permite también trazar unas rutas investigativas a quien se interese en estos temas. El libro se convierte, por eso, en una referencia indispensable para emprender la indagación de cualquiera de los tópicos que allí se abordan, especialmente en cuanto permite problematizar esas fronteras invisibles entre la investigación médica, la historiográfica y la social, anudando todas sus posibilidades de análisis en el estudio de instituciones, políticas y patologías.

Es de extrañar, por eso, que las fuentes primarias no se problematicen más en el libro. Quedan ausentes las evidencias transversales acerca de las contradicciones o discursos subyacentes a los documentos y no es muy generoso el recurso de relacionarlas con las fuentes secundarias, las cuales, aunque escasas en este trabajo, dan cuenta de contextos más amplios, como el desarrollo de saberes y prácticas

médicas europeas, con cuyas transformaciones está perfectamente bien articulado el eje de la pobreza que aparece en todo el libro. Para el lector contemporáneo queda un sinsabor adicional: no hay una reflexión suficiente sobre la crisis del Hospital y su cierre entre los años 1990 y 2000. Se entiende que el objetivo del trabajo era estudiar la institución hasta 1895, por lo cual se asume que no se esperara dar cuenta de las dificultades acontecidas en la época actual, pero la autora sí parece sugerir que la crisis misma se origina casi en el nacimiento de la institución, y la reflexión estaría a lugar, si no como eje de un apartado al menos sí en la introducción o en las conclusiones.

Por lo demás, como el trabajo se concentra en Bogotá, se pierde el necesario contexto de los otros hospitales de la orden religiosa. No hay allí un ejercicio de comparación, y la presencia de la Orden Hospitalaria se diluye a medida que avanza el texto. El Hospital aparece hacia el final como una entidad que depende únicamente del Estado y se desarticula el carácter cristiano y asistencial, como si este hubiese desaparecido radicalmente en el tránsito de la Colonia a la República. Justamente, los cambios ocurridos entre finales del siglo XVIII y comienzos del XIX —las Reformas Borbónicas y la situación durante la Independencia— son apenas mencionados, y sus implicaciones no se estudian con el detalle que podría arrojar la indudable presencia de fuentes primarias y secundarias al respecto.

En definitiva, el trabajo traza un perfil historiográfico temprano del Hospital San Juan de Dios en Bogotá y su funcionamiento económico, moral y médico, arrojando sugestivas luces sobre un tema no del todo nuevo, pues había un número importante de trabajos anteriores sobre la institución y la Orden Hospitalaria, los cuales sin embargo se ceñían a la reconstrucción cronológica y anecdótica del devenir institucional. Su mérito es,

entonces, proponer algo nuevo sobre un tema viejo, preguntar a las fuentes acerca de lo que no se les había interrogado antes y mostrar que existe un material abundante para adentrarse en la historia social de la salud, la enfermedad y la medicina, a partir de la historia de un hospital sin cuyo estudio es imposible comprender el devenir de este ámbito en Colombia.

MARÍA ANGÉLICA OSPINA MARTÍNEZ

Universidad de los Andes, Colombia

PERFIL ACADÉMICO DE LOS AUTORES DE MAGUARÉ, VOL. 26, N.º 2 · 2012

DAVID E. ARIAS MARÍN

Antropólogo y magíster en antropología de la Universidad Nacional de Colombia. Actualmente es profesor catedrático del Departamento de Antropología de la Pontificia Universidad Javeriana (Colombia) y profesor de la Facultad de Educación de la Universidad Antonio Nariño (Colombia).

HUGO BERLINGERI CAMPOS

Graduado en Administración de la Universidad Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP), campus de Jaboticabal. Investigador del Grupo de Estudio e Investigación sobre Gestión Deportiva (GESPORT, sigla en portugués). Su línea de interés es la investigación acerca de la gestión de organizaciones deportivas y movimientos sociales.

LUIS CAYÓN

Antropólogo de la Universidad de los Andes (Colombia), con magíster y doctorado en Antropología Social de la Universidad de Brasilia (Brasil). Actualmente es profesor becario (PRODOC) en el Departamento de Antropología de la Universidad de Brasilia. Autor del libro *En las aguas de yuruparí: cosmología y chamanismo makuna* (2002) y coautor de *Etnografía makuna: tradiciones, relatos y saberes de la Gente de Agua*. Sus intereses de investigación son la etnología indígena de las tierras bajas suramericanas y el indigenismo comparado.

NOELIA ENRIZ

Doctora con mención en Antropología de la Universidad de Buenos Aires. Realiza investigaciones con población mbyá guaraní en Misiones (Argentina) en torno a la construcción de saberes y conocimientos infantiles. En esta línea ha indagado el juego, la religiosidad y el acceso a la escuela. Autora del libro *Jeroky Porã: juegos saberes y experiencias infantiles mbyá guaraní en Misiones* (2011).

SERGIO GONZÁLEZ VARELA

Doctor en Antropología de la Universidad de Londres (University College London). Profesor-investigador de tiempo completo en la Coordinación de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí (México). Sus principales áreas de interés son la antropología del ritual, la religión y el performance. Sus artículos más recientes versan sobre la cultura, religión y prácticas rituales afrobrasileñas. Su monografía sobre la capoeira angola en Salvador (Brasil) se encuentra en preparación. Es autor del libro *Teatro, juego y antropología: un estudio etnográfico sobre los mimos y payasos de la plaza de Coyoacán en la Ciudad de México* (2012).

WILHELM LONDOÑO

Doctor en Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Catamarca (Argentina). Profesor de la Universidad del Magdalena (Colombia), programa de Antropología. Cuenta con varias publicaciones sobre el papel de la arqueología en la conformación de la comunidad imaginada colombiana; igualmente tiene publicaciones sustantivas de arqueología histórica en Colombia. Sus publicaciones recientes incluyen: “Arqueología histórica de Popayán y la visibilización de su cultura tradicional” (2011), “Indigenous Archaeologies or the Fight against the Third Transformation of Faust: Reflections from Colombian and Argentinean Communities” (2011) y un capítulo del libro *Indigenous Peoples and Archaeology in Latin America*, editado por Cristóbal Gnecco y Patricia Ayala.

ROBERTO LOUZADA

Profesor Asistente y Doctor de la Universidad Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP), campus de Jaboticabal, en la categoría de dedicación integral a la docencia y la investigación. Docente del curso de pregrado en Administración y Coordinador del Grupo de Estudio e Investigación sobre Gestión Deportiva (GESPORT, sigla en portugués). Sus intereses de investigación son la gestión deportiva, formas de organización del trabajo y administración de recursos humanos.

EVELINE SIGL

Doctora de la carrera de Antropología Cultural y Social de la Universidad de Viena (Austria). Su investigación etnográfica se ha centrado en las danzas del altiplano de Bolivia. Sus indagaciones versan sobre temas de etnicidad, poder y género en estas danzas.

DANIELA CASTELLANOS MONTES

Doctora de Antropología Social de la Universidad de St. Andrews (Escocia), investigadora adscrita al Centro de Estudios Amerindios de Latinoamérica y del Caribe (CAS) de esa misma universidad y al Centro de Estudios Interdisciplinarios, Jurídicos y Humanistas (CIES-Icesi). Profesora de Antropología social de la Universidad Icesi (Colombia). Su trabajo etnográfico y etnoarqueológico entre comunidades rurales de los Andes colombianos ha sido publicado por el Banco de la República y ha sido galardonado con el Premio a la Investigación de la Artesanía de España y América del Cabildo de Tenerife, Islas Canarias. Actualmente se encuentra preparando una publicación sobre materialidad, intersubjetividad, artesanos y envidia en Aguabuena (Colombia).

EVALUADORES DE MAGUARÉ, VOL. 26, N.º 2 · 2012

Jaime Arocha · Investigador independiente, Colombia
Kenny Javier Calderón Corredor · Instituto Colombiano de Antropología
e Historia (ICANH), Colombia
John Alexander Castro Lozano · Universidad Pedagógica Nacional, Colombia
Jairo Clavijo P. · Pontificia Universidad Javeriana, Colombia
Mónica Cuéllar Gempeler · Instituto Caro y Cuervo, Colombia
Christian Delgado Bejarano · Universidad Nacional de Colombia, Bogotá
Maritza Díaz B. · Pontificia Universidad Javeriana, Colombia
Júlio Flávio Ferreira · Universidad de Coimbra, Portugal
Franz Flórez Fuya · Universidad Jorge Tadeo Lozano, Colombia
María Teresa García Schlegel · Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Colombia
María Camila Gómez Fonseca · Investigadora independiente, Colombia
David Gómez Manrique · Ministerio de Cultura, Colombia
Víctor González Fernández · Instituto Colombiano de Antropología
e Historia (ICANH), Colombia
Cristóbal Gnecco · Universidad del Cauca, Colombia
Luis Alberto Suárez Guava · Universidad Externado de Colombia, Bogotá
Ana Sabrina Mora · Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
-Universidad Nacional de La Plata (UNLP), Argentina
Zandra Pedraza Gómez · Universidad de los Andes, Colombia
Carlos Alberto Máximo Pimenta · Universidad Federal de Itajubá, Brasil
Diana Rosas Riaño · Pontificia Universidad Javeriana, Colombia
Fabián Sanabria · Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), Colombia
Henry Stobart· Royal Holloway · Universidad de Londres, Inglaterra
Adriana María Urrea Restrepo · Pontificia Universidad Javeriana, Colombia
Daniel Velandia Díaz · Universidad Nacional de Colombia, Bogotá
Sandra Patricia Velásquez Velásquez · Universidad Externado de Colombia, Bogotá

Facultad de Ciencias Humanas · Universidad Nacional de Colombia

Ximena Pachón Castrillón · Departamento de Antropología
Carlos Páramo Bonilla · Departamento de Antropología

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS

Maguaré. Revista del Departamento de Antropología

Maguaré es una publicación anual editada desde 1981 por el Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia. Su objetivo principal es la divulgación de trabajos e investigaciones originales que contribuyan al avance de la Antropología y otras disciplinas de las ciencias sociales. La revista propende a la apertura temática, teórica y metodológica mediante la publicación de documentos con una perspectiva antropológica relativos a otras áreas del conocimiento, como historia, sociología, literatura, psicología, trabajo social, etc., con el fin de crear redes de conocimiento y promover la interdisciplinaria. El equipo editorial lo conforman un Director(a) adscrito al Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, un Editor(a), un Comité Editorial conformado por docentes de varios Departamentos de Antropología en Colombia, y un Comité Científico Internacional, integrado por profesionales extranjeros de reconocida trayectoria académica, quienes se encargan de apoyar el proceso de edición de los documentos recibidos por la publicación. La revista divulga artículos de variada índole entre los que se cuentan los siguientes¹: 1) Artículo de investigación científica: presenta de manera detallada los resultados originales de proyectos de investigación; 2) Artículo de reflexión: documento que presenta resultados de investigación desde una perspectiva analítica o crítica del autor sobre un tema específico, recurriendo a fuentes originales;

3) Artículo corto: documento breve que presenta resultados originales, preliminares o parciales de una investigación científica; 4) Revisión de tema: documento resultado de la revisión de la literatura sobre un tema de interés particular. Se caracteriza por realizar un análisis de por lo menos cincuenta fuentes bibliográficas; 5) Traducción: traducciones de textos clásicos, de actualidad o transcripciones de documentos históricos de interés particular en el dominio de publicación de la revista; 6) Informes de monografía: documento que extrae 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(la) autor(a) el respectivo formato de autorización para su publicación y reproducción en medio impreso y digital.

¹ Aunque son una guía para detallar el tipo de textos que privilegia la revista, no cubren la gama total de los modelos de documentos que son recibidos por la publicación.

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 del correo: revistamaguare@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.ª edición, disponible en www.wisc.edu/writing/Handbook/DocAPA.html. Este sistema cuenta con un modelo de citación parentética en el caso de citación dentro del texto, y otro modelo para la lista bibliográfica. Las citas dentro del texto deben realizarse mencionando entre paréntesis el primer apellido del autor, el año de publicación de la obra y la página, ejemplo: (Benavidez, 1998, p. 125). Para la mención de una obra de varios autores, se utilizan los siguientes modelos: cuando son dos, (Guzmán y López, 1997, p. 38); y cuando son más de seis, (Uribe et ál., 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/maguare/about>, en la sección *Normas de Presentación* de cualquier número.

GUIDELINES FOR PRESENTATION OF ARTICLES

Maguaré. Journal of the Department of Anthropology

Maguaré is a yearly publication published since 1981 by the Anthropology Department at the Universidad Nacional de Colombia. Its main purpose is to divulge original works and researches that contribute to anthropology and other disciplines of social sciences. The Journal fosters and supports thematic, theoretical and methodological openness, through the publication of documents with an anthropological view related to other disciplines like history, sociology, literature, psychology, social work, etc., in order to create knowledge networks and promote interdisciplinarity. The editorial staff is conformed by a director attached to the Anthropology Department at the Universidad Nacional de Colombia's main campus in Bogotá, an editor, an Editorial Committee, conformed by professors from several Colombian anthropology departments, and an International Scientific Committee, conformed by foreign professors with a remarkable academic trajectory, who are in charge of assisting the edition process for the documents received by the Journal. The Journal divulges papers of different characteristics, some of which are the following¹: 1) paper of scientific research: presents in great detail the original results of research projects; 2) paper of reflection: a document presenting research outcomes, from the author's analytic or critic approach to a specific subject, recurring to original sources; 3) short paper: a brief document presenting original, preliminary or partial results of a sci-

entific 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 mail: revista-maguare@gmail.com; or to Universidad Nacional de Colombia, Cra. 30 n.º 45-03, edificio 212, oficina 130. Bogotá, Colombia.

¹ Although there is a guide to describe in detail the texts privileged by the Journal, they don't consider the whole range of document models able to be received by the publication.

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), 6th edition, available in www.wisc.edu/writing/Handbook/DocAPA.html. This system has a parenthetical citation model, in the case of citation within the text, and another model for the bibliographic list. The citations within the text must be made mentioning the author's last name, year of publication and page, for example: (Benavidez, 1998, 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 ál., 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/maguare/about>, section *Normas de Presentación* of any issue.

ÍNDICE ACUMULATIVO DE ARTÍCULOS CIENTÍFICOS
PUBLICADOS EN MAGUARÉ, VOLUMEN 26 (2012)

	NÚMERO	PÁGINAS
ARIAS MARÍN, D.		
“LA PUESTA EN JUEGO DE LA INTERACCIÓN SOCIAL: NOTAS TEÓRICAS SOBRE EL JUEGO Y APUNTES ETNOGRÁFICOS SOBRE LAS RIÑAS DE GALLOS”	2	173-201
<i>["Setting Social Interaction into Motion: Theoretical Reflections on Play and Ethnographic Notes on Cockfights"]</i>		
BENEDETTI, C. M.		
“PRODUCCIÓN ARTESANAL INDÍGENA Y COMERCIALIZACIÓN: ENTRE LOS ‘BUENITOS’ Y LOS ‘BARATEROS’”	1	229-262
<i>["Indigenous Handicraft Production and Commercialization: Between the 'Good' and the 'Cheap'"]</i>		
BERLINGERI CAMPOS, H. Y LOUZADA, R.		
“A TRAJETÓRIA DAS ASSOCIAÇÕES DE TORCEDORES DO FUTEBOL DA CIDADE DE SÃO PAULO: DE TORCIDAS DE FUTEBOL A ESCOLAS DE SAMBA”	2	147-171
<i>["La trayectoria de las asociaciones de hinchas de fútbol de la ciudad de São Paulo: de hinchadas de fútbol a escuelas de samba"]</i>		
<i>["The Trajectory of Soccer Fan Associations in the City of São Paulo: From Soccer Fan Clubs to Samba Schools"]</i>		
CASTELLANOS MONTES, D.		
“ALFAREROS DE AGUABUENA: NOTAS ETNOGRÁFICAS DE (SUS) FRAGMENTOS”	2	239-254
<i>["The Potters of Aguabuena: Ethnographic Notes on (their) Fragments"]</i>		
CAYÓN, L.		
“GENTE QUE COME GENTE: A PROPÓSITO DEL CANIBALISMO, LA CAZA Y LA GUERRA EN LA AMAZONÍA”	2	19-49
<i>["People Who Eat People: On Cannibalism, Hunting, and war in the Amazon"]</i>		

	NÚMERO	PÁGINAS
ENRIZ, N. “CEREMONIAS LÚDICAS MBYÁ GUARANÍ” [<i>“Mbyá Guaraní Playful Ceremonies”</i>]	2	87-118
GÓMEZ LÓPEZ, A., MOLINA GÓMEZ, N. Y SUÁREZ PÉREZ, C. “VICHADA: ÉXODO Y ETNOCIDIO INDÍGENA; EL AVANCE DE LA GANADERÍA EXTENSIVA Y DE LA COLONIZACIÓN” [<i>“Vichada. Exodus and Indigenous Ethnocide. The Advance of Cattle Ranching and Settlement”</i>]	1	75-121
GONZÁLEZ VARELA, S. “COSMOLOGÍA, SIMBOLISMO Y PRÁCTICA: EL CONCEPTO DE ‘CUERPO CERRADO’ EN EL RITUAL DE LA CAPOEIRA ANGOLA” [<i>“Cosmology, Symbolism, and Practice: The Concept of ‘Closed Body’ in the Capoeira Angola Ritual”</i>]	2	119-146
LONDOÑO, W. “LOS RITOS DE LO ARQUEOLÓGICO: LA EXCAVACIÓN” [<i>“The Rites of the Archaeological: Excavation”</i>]	2	203-236
MARTÍNEZ-PINZÓN, F. “FRANCISCO JAVIER MATÍS, EL NEGRO PÍO, UN ÁGUILA Y LA HOJA DEL GUACO: UNA CONTRANARRATIVA DE LA VISIÓN ESPACIAL DE LAS ÉLITES SOBRE EL TRÓPICO” [<i>“Francisco Javier Matis, Negro Pío, an Eagle, and the Guaco Leaf: A Counter-Narrative to the Elitist Spatial View of the Tropic”</i>]	1	41-74
PINEDA CAMACHO, R. “LA AVENTURA DE SER ANTROPÓLOGA EN COLOMBIA: ALICIA DUSSÁN DE REICHEL-DOLMATOFF Y LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL EN COLOMBIA” [<i>“The Adventure of Being a Female Anthropologist in Colombia: Alicia Dussán de Reichel-Dolmatoff and Social Anthropology in Colombia”</i>]	1	15-40
RIVERA GARCÍA, M. X. “SOLO VENIMOS A DORMIR, SOLO VENIMOS A SOÑAR” [<i>“We are only here to sleep, we are only here to dream”</i>]	1	301-324
ROSSO, C. N. “LOS ‘HECHICEROS’ GUAYCURÚES EN EL GRAN CHACO DURANTE EL SIGLO XVIII” [<i>“Guaycurú Sorcerers in the Gran Chaco during the 18th Century”</i>]	1	161-194

	NÚMERO	PÁGINAS
RUIZ GARCÍA, J. C.		
“HACIENDO DEL CONJURO UN ENCUENTRO: SOBRE LA INNOMBRABLE NACIÓN Y LA MAGIA DE LOS BACHUÉS” <i>[“How Conjuration Became an Encounter: On the Unspeakable Nation and the Magic of the Bachués”]</i>	1	123-159
SIGL, E.		
“EROTISMO, SEXUALIDAD Y HUMOR EN LAS DANZAS DEL ALTIPLANO BOLIVIANO” <i>[“Eroticism, Sexuality, and Humor in the Dances of the Bolivian Highlands”]</i>	2	51-86
SUÁREZ GUAVA, L. A.		
“PRESENTACIÓN”	1	9-10
SUÁREZ GUAVA, L. A.		
“PRESENTACIÓN”	2	9-13
UNIGARRO, D. E.		
“‘ALEGRÍA SIN FRONTERAS’ ENTRE BRASIL, COLOMBIA Y PERÚ: DE CÓMO ‘TRES PAÍSES HERMANOS’ CELEBRAN EL NACIONALISMO” <i>[“‘Boundless Happiness’ between Brazil, Colombia and Peru: How ‘Three Brotherly Countries’ Celebrate Nationalism”]</i>	1	263-297
VARGAS RUÍZ, J. C.		
“PATRONES DE ASENTAMIENTO Y DISTRIBUCIÓN DE RECURSOS AGRÍCOLAS EN DOS UNIDADES POLÍTICAS PREHISPÁNICAS EN LOS LLANOS OCCIDENTALES DE VENEZUELA” <i>[“Settlement Patterns and Distribution of Agricultural Resources in Two Political Pre-Hispanic Units of the Eastern Savannas of Venezuela”]</i>	1	195-228

ANTIPODA¹⁵

REVISTA DE ANTROPOLOGÍA Y ARQUEOLOGÍA
N° 15 JULIO - DICIEMBRE 2012 | ISSN 1900 – 5407
<http://antipoda.uniandes.edu.co>

PUBLICACIÓN SEMESTRAL DEL DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA, FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES.

Dirección postal: Carrera 1 este No. 18° – 12 - Edificio Franco, bloque Gb, Piso 6, oficinas 601 y 603- Bogotá D.C., Colombia
Teléfono: 57.1.339.4949, Exts. 3483 o 4808 – Telefax: 57.1.3324056
Página web: <http://antipoda.uniandes.edu.co>

Í N D I C E

NOTA EDITORIAL	11
PRESENTACIÓN	15
MERIDIANOS	29
MITO, MAGIA, MIMESIS	
EDUARDO SUBIRATS	31
CONTRAPUNTOS ENTRE FICCIONES Y VERDADES	
CARMEN BERNAND	67
PARALELOS	87
LEER A SILVA A CONTRAPELO:	
DE SOBREMESA COMO NOVELA TROPICAL	
FELIPE MARTÍNEZ PINZÓN	89
LA FISURA IRREMEDIABLE: INDÍGENAS, REGIONES Y NACIÓN	
EN TRES NOVELAS DE MARIO VARGAS LLOSA	
MARÍA DE LAS MERCEDES ORTIZ RODRÍGUEZ	111
ENTRE LA ENTELEQUIA Y EL MITO:	
LA TRAICIÓN DE LA REVOLUCIÓN MEXICANA	
Y DE SU REFORMA AGRARIA	
ERNESTO MÄCHLER TOBAR	137
DE LA ILEGIBILIDAD DE LO AJENO. LECTURA MÁGICA	
Y ESCRITURA MIMÉTICA EN ALFRED DÖBLIN	
SVEN WERKMEISTER	169
ENTRE FILOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA:	
FERNANDO ORTIZ Y EL DÍA DE LA RAZA	
ANKE BIRKENMAIER	193
PANORÁMICAS	221
KIRIGAIAI:	
LOS GÉNEROS POÉTICOS DE LA CULTURA MINIKA	
SELNICH VIVAS HURTADO	223
LA ILUSIÓN DEL HERMANO: EXPEDICIÓN A LAS MITOGRAFÍAS	
ANTROPOLÓGICA Y LITERARIA DEL YURUPARY	
JUAN CAMILO GONZÁLEZ GALVIS	
Y NATALIA LOZADA MENDIETA	245
DOCUMENTOS	271
LOS LÍMITES DE LA SOLIDARIDAD: ETNOGRAFÍAS DE SALVACIÓN,	
NOVELAS DE PERDICIÓN, Y LA SELVA DE MATAVÉN	
CHRISTOPHER BRITT ARREDONDO	273

Revista Colombiana de Antropología



Volumen 48 (1), enero-junio 2012 ♦ ISSN 0486-6525

Bogotá-Colombia

TENDENCIAS ACTUALES DE LA BIOANTROPOLOGÍA EN COLOMBIA

- ♦ Introducción

MIGUEL EDUARDO DELGADO BURBANO y JAVIER ROSIQUE GRACIA

ANTROPOLOGÍA Y DIVERSIDAD GENÉTICA EN COLOMBIA

- ♦ Composición genética de una población del suroccidente de Colombia
LILIANA ANDREA CÓRDOBA ROJAS ET AL.
- ♦ Coancestría de apellidos y linajes del cromosoma Y en el noroeste de Colombia: una herramienta útil para establecer migración entre poblaciones
WINSTON ROJAS ET AL.
- ♦ Origen de la mutación G736A del gen Parkin en la población de Peque (noroeste de Antioquia)
WILLIAM H. ARIAS P. ET AL.

ANTROPOLOGÍA DE LA NUTRICIÓN

- ♦ Estado nutricional, patrón alimentario y transición nutricional en escolares de Donmatías (Antioquia)
JAVIER ROSIQUE GRACIA ET AL.

ESTUDIOS EN GRUPOS PREHISPÁNICOS, BIOARQUEOLOGÍA

- ♦ Aportes al estudio paleodietario mediante el análisis de isótopos estables de $\delta^{13}\text{C}$ y $\delta^{15}\text{N}$ en restos óseos humanos de la región centro-oriental del Cauca medio
KATHERINE ANDREA OSORIO RAMÍREZ
- ♦ Análisis de marcadores óseos de estrés en poblaciones del Holoceno Medio y Tardío inicial de la sabana de Bogotá, Colombia
JULIANA GÓMEZ MEJÍA
- ♦ Una mirada a los marcadores óseos de actividad: aproximación al periodo Temprano (340 a. C.-440 d. C.) del valle geográfico del río Cauca
MARÍA ALEJANDRA ACOSTA VERGARA
- ♦ Diversificación morfológica y poblamiento temprano del noroccidente de Suramérica: un estudio de la variación craneofacial
MIGUEL EDUARDO DELGADO BURBANO

CUESTIONES DE MÉTODO

- ♦ Comparación de cuatro programas utilizados en la determinación de la composición genética ancestral de la población antioqueña
CONSTANZA DUQUE ET AL.

BIOANTROPOLOGÍA EN COLOMBIA

- ♦ Tendencias de la bioantropología y un estudio de caso: su desarrollo académico en la Universidad del Cauca
R. ELIZABETH TABARES ET AL.

RESEÑAS

- ♦ *Race and Sex in Latin America*, de Peter Wade
MARA VIVEROS VIGOYA
- ♦ *Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*, de Silvia Citro
LORENA CARDIN

Precio de venta al público: \$20.000.00

Calle 12 n° 2-41, Bogotá-Colombia ♦ Teléfono: 4440544

- ♦ Línea gratuita en Bogotá: 0180003426042; fuera de Bogotá: 018000119811
Correo electrónico: rca.icanh@gmail.com

CS

Estudios sobre género y sexualidad

Una publicación de
la Facultad de Derecho
y Ciencias Sociales
Universidad Icesi

**REVISTAS DE LA FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA / SEDE BOGOTÁ**

**Portal de Revistas UN:
www.revistas.unal.edu.co**



**REVISTA
COLOMBIANA
DE SOCIOLOGÍA**
VOL. 35, N.º 2
JUL-DIC / 2012
Departamento
de Sociología
[www.revistacolombiana
sociologia.unal.edu.co](http://www.revistacolombiana
sociologia.unal.edu.co)
recs@unal.edu.co



**CUADERNOS
DE GEOGRAFÍA**
VOL. 22, N.º 1
ENE-JUN / 2013
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 15, N.º 1
APRIL / 2012
Departamento de Len-
guas Extranjeras
www.profile.unal.edu.co
rprofile_fchbog@unal.edu.co



**ANUARIO
COLOMBIANO DE
HISTORIA SOCIAL
Y DE LA CULTURA**
VOL. 39, N.º 2
JUL-DIC / 2012
Departamento
de Historia
[www.anuariodehistoria.unal.
edu.co](http://www.anuariodehistoria.unal.
edu.co)
anuhisto_fchbog@unal.edu.co



TRABAJO SOCIAL
N.º 14 ENE-DIC / 2012
Departamento
de Trabajo Social
[www.revtrabajosocial.unal.
edu.co](http://www.revtrabajosocial.unal.
edu.co)
revtrasoc_bog@unal.edu.co



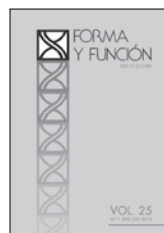
**REVISTA
COLOMBIANA
DE PSICOLOGÍA**
VOL. 21, N.º 2
JUL-DIC / 2012
Departamento
de Psicología
[www.revistacolombianapsicologia.
unal.edu.co](http://www.revistacolombianapsicologia.
unal.edu.co)
revpsico_fchbog@unal.edu.co



**REVISTA MATICES
EN LENGUAS
EXTRANJERAS**
N.º 4 / 2010
Departamento de Lenguas
Extranjeras
www.revistamatices.unal.edu.co
revlenex_fchbog@unal.edu.co



IDEAS Y VALORES
VOL. LXI, N.º 150
DICIEMBRE / 2012
Departamento
de Filosofía
[www.ideasyvalores.unal.
edu.co/](http://www.ideasyvalores.unal.
edu.co/)
revideva_fchbog@unal.edu.co



**FORMA
Y FUNCIÓN**
VOL. 25, N.º 1
ENE-JUN / 2012
Departamento
de Lingüística
[www.formayfuncion.unal.
edu.co](http://www.formayfuncion.unal.
edu.co)
revff_fchbog@unal.edu.co



**LITERATURA:
TEORÍA, HISTORIA,
CRÍTICA**
VOL. 14, N.º 2
JUL-DIC / 2012
Departamento
de Literatura
www.literaturathc.unal.edu.co
revlitter_fchbog@unal.edu.co



**DESDE EL JARDÍN
DE FREUD**
«La cuestión del síntoma»
N.º 12 / ENE-DIC / 2012
Revista de Psicoanálisis
www.jardindefreud.unal.edu.co
rpsifreud_bog@unal.edu.co

DISTRIBUCIÓN Y VENTA

UN LA LIBRERÍA, BOGOTÁ

Plazoleta de Las Nieves
Calle 20 n.º 7-15
Tel. 3165000 ext. 29490

Ciudad Universitaria

Torre de Enfermería, piso 1
Tel. 3165000 ext. 19647
www.unalibreria.unal.edu.co
www.unibiblos.unal.edu.co
libreriaun_bog@unal.edu.co

LA LIBRERÍA DE LA U

www.lalibreriadelaun.com

SIGLO DEL HOMBRE EDITORES

Cra. 31A n.º 25B-50 / Bogotá, Colombia
Pbx. 3377700
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
www.humanas.unal.edu.co
Bogotá, D.C.

maguaré

El presente número fue impreso en Bogotá, Colombia
por Xpress Estudio Gráfico y Digital.
Para su composición se usaron los tipos Meta & MinionPro.

