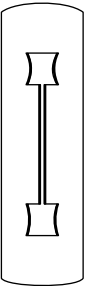


BOGOTÁ, COLOMBIA · VOL. 29, N.º 1 (ENERO-JUNIO) · AÑO 2015
ISSN: 0120-3045 (IMPRESO) · 2256-5752 (EN LÍNEA)

Vol.
29
Número 1
2015

maguaré



maguaré

VOL. 29, N.º 1 (ENERO-JUNIO) · AÑO 2015
ISSN 0120-3045 (IMPRESO) · 2256-5752 (EN LÍNEA)

www.maguare.unal.edu.co
DOI:10.15446/mag

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA · FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

Departamento de Antropología · Bogotá, Colombia

Maguaré es una revista semestral dirigida al público latinoamericano y de otras regiones del mundo, cuyo objetivo principal es la divulgación de trabajos e investigaciones originales en Antropología, que contribuyan al avance de la disciplina. La revista propende por la apertura temática, teórica y metodológica, por medio de la publicación de documentos centrados en una perspectiva antropológica, aun cuando sean relativos a otras áreas del conocimiento, 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 responsabilidad en relación con 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:

Andrés Salcedo Fidalgo, *Universidad Nacional de Colombia*

EDITOR:

Marco Alejandro Melo Moreno, *Universidad Nacional de Colombia*

EDITORIA ACADÉMICA INVITADA (DOSSIER PRODUCCIÓN CULTURAL INDÍGENA):

María de las Mercedes Ortiz Rodríguez, *Universidad del Valle, Cali*

COMITÉ EDITORIAL:

Andrés Salcedo Fidalgo, *Universidad Nacional de Colombia, Bogotá*

Marta Zambrano, *Universidad Nacional de Colombia, Bogotá*

Marta Saade, *Universidad Externado de Colombia, Bogotá*

Juana Camacho, *Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 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*

ASISTENTE DE EDICIÓN:

Alejandro Rodríguez Lombana

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá

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

IMAGEN DE CUBIERTA:

Carmen Villegas

Título: *Clemencia Villafaña*

FOTOGRAFÍAS DE PORTADILLAS:

Andrés Sandoval

Carolina Rosero

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/buscador/resBus.html?palabra=maguare&opcion=1>
- Biblioteca Virtual Luis Ángel Arango
<http://www.banrepcultural.org/blaa>
- scieLO Colombia
<http://www.scielo.org.co/>
- CLASE. Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades
- OEI - CREDI - Bases de Datos
<http://www.oei.es/bascredi.htm>
- e-Revistas (Plataforma Open Access 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>
- Anthropological 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:

Ricardo Sánchez Ángel

VICEDECANA ACADÉMICA:

Melba Libia Cárdenas Beltrán

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA

DIRECTOR:

Andrés Salcedo Fidalgo

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:

Auditorio León de Greiff, piso 1

Tel.: 316 5000 ext. 17639

www.unlalibreria.unal.edu.co

libreriaun_bog@unal.edu.co

Librería de la U

www.lalibriadelau.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.

Director del Centro Editorial · Camilo Baquero Castellanos

Corrección de estilo · Cecilia Gómez Velásquez

Diagramación · Endir Nazry Roa

Traducción de resúmenes al portugués · Roanita Dalpiaz

Traducción de resúmenes al inglés · Andrés Salcedo Fidalgo

maguaré

VOL. 29, N.º 1 (ENERO-JUNIO) · AÑO 2015
ISSN 0120-3045 (IMPRESO) · 2256-5752 (EN LÍNEA)
www.maguare.unal.edu.co

TABLA DE CONTENIDO

PRESENTACIÓN	11-17
MARÍA DE LAS MERCEDES ORTIZ RODRÍGUEZ · Universidad del Valle · Colombia	
ARTÍCULOS: PRODUCCIÓN CULTURAL INDÍGENA	
“LOS ESBIRROS NO HAN LOGRADO / APAGAR LA LUZ DE LA LUNA”: RAYEN KVYEH.....	21-53
JUAN GUILLERMO SÁNCHEZ MARTÍNEZ · University of West Virginia · EE. UU.	
ARCO Y FUEGO: REPRESENTACIÓN RITUAL Y MEMORIA EN LA POESÍA DE JAIME HUENÚN Y BERNARDO COLIPÁN	55-73
ANDREA ECHEVERRÍA · Wake Forest University · EE. UU.	
INTERPELANDO A LA NACIÓN BRASILEIRA: O BANQUETE DOS DEUSES DEL ESCRITOR INDÍGENA DANIEL MUNDURUKU	75-101
MARÍA DE LAS MERCEDES ORTIZ RODRÍGUEZ · Universidad del Valle · Colombia	
CUENTOS	
VICENTA SIOSI PINO	105-109
WAYÚU DEL CLAN APSHANA	
LOCALIDADES Y PRÁCTICAS SOCIALES	
CIRCULACIONES, ESPERAS Y RETORNOS: A MEDIO CAMINO, DE COLOMBIANOS Y COLOMBIANAS QUE NO LLEGARON AL DESTINO PROPUESTO.....	113-145
MARCIA CAROLINA ARDILA SIERRA · École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), Institut de recherche interdisciplinaire sur les enjeux sociaux (IRIS) · Francia	
UNA PLAZA. MUJERES OBSERVADORAS (Y OBSERVADAS) EN UN BURDEL DEL SUR DE BOGOTÁ.....	147-178
SAMUEL ASDRÚBAL AVILA GARZÓN · Universidad de Cundinamarca · Colombia	

POLÉMICA

LOS MACROMODELOS DE LA GOBERNANZA INDÍGENA COLOMBIANA: UN ANÁLISIS SOCIOESPACIAL A LOS CONFLICTOS TERRITORIALES DEL MULTICULTURALISMO OPERATIVO COLOMBIANO.	181-234
CARLOS DUARTE · Pontificia Universidad Javeriana · Cali, Colombia	

ANTROPOLOGÍA EN IMÁGENES

RETRACTUS: MEMORIAS ETNOGRÁFICAS E HISTORIA.	237-256
ALEJANDRO RODRÍGUEZ LOMBANA · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá	

EN EL CAMPUS

PRODUCCIÓN ACADÉMICA DE LA REVISTA MAGUARÉ 2010-2014: UN BALANCE CRÍTICO	259-279
FELIPE SANDOVAL CORREA · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá	

LO RECIENTE

LA MULTICULTURALIDAD ESTATALIZADA. INDÍGENAS, AFRODESCENDIENTES Y CONFIGURACIONES DE ESTADO DE MARGARITA CHAVES (COMP.)	283-286
Por: LORENA TORRES HIGUERA · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá	

NOSOTROS NOS PELEAMOS. VIOLENCIA E IDENTIDAD DE UNA HINCHADA DE FÚTBOL DE JOSÉ GARRIGA ZUCAL.	287-289
Por: JOHN ALEXANDER CASTRO LOZANO · Universidad Pedagógica Nacional · Colombia	

PERFIL ACADÉMICO DE LOS AUTORES DE MAGUARÉ, VOL. 29, N.º 1	291-292
---	----------------

EVALUADORES DE MAGUARÉ, VOL. 29, N.º 1	293
---	------------

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS	295-296
---	----------------

maguaré

VOL. 29, N.º 1 (JANUARY-JUNE) · YEAR 2015
ISSN 0120-3045 (PRINTED) · 2256-5752 (ON-LINE)
www.maguaré.unal.edu.co

CONTENTS

PRESENTATION..... 11-17

MARÍA DE LAS MERCEDES ORTIZ RODRÍGUEZ · Universidad del Valle · Colombia

ARTICLES: PRODUCCIÓN CULTURAL INDÍGENA

“HENCHMEN HAVEN’T FADED THE MOON’S LIGHT: RAYEN KVYEH”: RAYEN KVYEH..... 21-53

JUAN GUILLERMO SÁNCHEZ MARTÍNEZ · University of West Virginia · EE. UU.

BOW AND FIRE: RITUAL REPRESENTATION AND MEMORY

IN JAIME HUENÚN AND BERNARDO COLIPAN’S POETRY 55-73

ANDREA ECHEVERRÍA · Wake Forest University · EE. UU.

INTERPELLATING THE BRAZILIAN NATION: O BANQUETE DOS DEUSES

BY DANIEL MUNDURUKU, INDIGENOUS WRITER 75-101

MARÍA DE LAS MERCEDES ORTIZ RODRÍGUEZ · Universidad del Valle · Colombia

CUENTOS

VICENTA SIOSI PINO 105-109

WAYÚU DEL CLAN APSHANA

LOCALIDADES Y PRÁCTICAS SOCIALES

CIRCULATIONS, WAITS, AND RETURNS: HALF WAY JOURNEYS

OF COLOMBIANS THAT COULD NOT REACH THEIR PROPOSED DESTINIES 113-145

MARCIA CAROLINA ARDILA SIERRA · École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHES),
Institut de recherche interdisciplinaire sur les enjeux sociaux (IRIS) · Francia

A PLAZA: WOMEN WHO OBSERVE (AND ARE OBSERVED)

IN A BROTHEL IN THE SOUTHERN AREA OF BOGOTÁ 147-178

SAMUEL ASDRÚBAL AVILA GARZÓN · Universidad de Cundinamarca · Colombia

POLÉMICA

THE MACRO MODELS OF COLOMBIAN INDIGENOUS GOVERNANCE: A SOCIO-SPATIAL ANALYSIS OF THE TERRITORIAL CONFLICTS LINKED TO THE MULTICULTURALISM PUT IN PLACE IN COLOMBIA	181-234
CARLOS DUARTE · Pontificia Universidad Javeriana · Cali, Colombia	
ACADEMIC PROFIL OF CONTRIBUTORS, <i>MAGUARÉ</i> , VOL. 29, NUM. 1	291-292
PEER REVIWERS, <i>MAGUARÉ</i> , VOL. 29, NUM. 1	293
GUIDELINES FOR PRESENTATION OF ARTICLES	297-298

maguaré

VOL. 29, N.º 1 (JANEIRO-JUNHO) · ANO 2015
ISSN 0120-3045 (IMPRESSO) · 2256-5752 (ON-LINE)
www.maguare.unal.edu.co

CONTEÚDO

PRESENTAÇÃO 11-17

MARÍA DE LAS MERCEDES ORTIZ RODRÍGUEZ · Universidad del Valle

ARTIGOS: PRODUÇÃO CULTURAL INDIGENA

“OS ESBIRROS NÃO CONSEGUIRAM / APAGAR A LUZ DA LUA”: RAYEN KVYEH 21-53

JUAN GUILLERMO SÁNCHEZ MARTÍNEZ · University of West Virginia · EE. UU.

ARCO E FOGO: REPRESENTAÇÃO RITUAL E MEMÓRIA NA POESIA DE JAIME HUENÚN

E BERNARDO COLIPÁN 55-73

ANDREA ECHEVERRÍA · Wake Forest University · EE. UU

INTERPELANDO A NAÇÃO BRASILEIRA: O BANQUETE DOS DEUSES, DO ESCRITOR INDÍGENA

DANIEL MUNDURUKU 75-101

MARÍA DE LAS MERCEDES ORTIZ RODRÍGUEZ · Universidad del Valle · Colombia

CUENTOS

VICENTA SIOSI PINO 105-109

WAYÚU DEL CLAN APSHANA

ESPAÇOS LOCAIS E PRÁTICAS SOCIAIS

CIRCULAÇÕES, ESPERAS E RETORNOS: A MEIO CAMINHO DE COLOMBIANOS

E COLOMBIANAS QUE NÃO CHEGARAM AO DESTINO PLANEJADO. 113-145

MARCIA CAROLINA ARDILA SIERRA · École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHES),

Institut de recherche interdisciplinaire sur les enjeux sociaux (IRIS) · França

UMA PRAÇA. MULHERES OBSERVADORAS (E OBSERVADAS) NUM BORDEL DO SUL DE BOGOTÁ. 147-178

SAMUEL ASDRÚBAL AVILA GARZÓN · Universidad de Cundinamarca · Colombia

POLÉMICA

OS MACROMODELOS DA GOVERNANÇA INDÍGENA COLOMBIANA: UMA ANÁLISE SOCIOESPACIAL DOS CONFLITOS TERRITORIAIS DO MULTICULTURALISMO OPERATIVO COLOMBIANO	181-234
CARLOS DUARTE · Pontificia Universidad Javeriana · Cali, Colombia	
PERFIL ACADÊMICO DOS AUTORES DA <i>MAGUARÉ</i> , VOL. 29, N.º 1	291-292
AVALIADORES DA <i>MAGUARÉ</i> , VOL. 29, N.º 1	293
NORMAS PARA A APRESENTAÇÃO DE ARTIGOS	299-300

PRESENTACIÓN

PRODUCCIÓN CULTURAL INDÍGENA

En este *dossier* de *Producción cultural indígena*, la revista *Maguaré* presenta artículos que ofrecen resultados originales de investigación sobre la producción cultural indígena contemporánea de las Américas, cuya creciente importancia en nuestro continente abarca desde literatura oral y escrita —poesía, relatos, novela, ensayos— hasta investigación en ciencias sociales, cine y medios audiovisuales, pasando por artes plásticas, música, tejidos, cestería, cerámica, entre otros. Escritores, cineastas y artistas plásticos indígenas dejan oír cada vez más su voz a lo largo y a lo ancho de las Américas, a través de obras que han surgido en el contexto de sus luchas en las últimas seis décadas, con las que los pueblos amerindios han aumentado su poder en las sociedades latinoamericanas actuales. Se ocupan en sus obras de sus luchas, historia, tradiciones orales, cosmovisiones, sus relaciones con la naturaleza y con cuestiones de identidad y alteridad cultural. En ellas cuestionan las versiones oficiales de la historia y la cultura latinoamericanas y exploran la multifacética “indianidad” del mundo contemporáneo, en el que existen indígenas urbanos, remanentes, resurgidos, resistentes, etc.¹.

Estas creaciones constituyen un enorme enriquecimiento para Latinoamérica y el mundo, a la vez que ofrecen un gran reto a los estudios culturales y literarios, que deberán desarrollar nuevas herramientas de análisis para enfrentarlas, dado su carácter multicultural. Además, representan un desafío al canon literario establecido, en el cual, como elemento de poder social, político y cultural, se presentan todavía resistencias a abrir un espacio plenamente reconocido a las llamadas voces subalternas, entre las que se cuentan, además de los y las indígenas, las voces de los y las afrodescendientes y las mujeres. Significan también un desafío para la antropología, puesto que ofrecen representaciones de las visiones indígenas del mundo elaboradas por miembros de estos pueblos,

1 El líder e intelectual baniwa, Gersem dos Santos Luciano, define los pueblos denominados resurgidos o resistentes como pueblos que escondieron y negaron sus identidades étnicas a causa de siglos de persecución y opresión colonial, las cuales reivindican hoy en día, luchando por el reconocimiento de su etnicidad y sus territorios al interior del estado brasileño (2006, 33).

que ofrecen nuevos retos epistemológicos y analíticos a la disciplina. Exigen, igualmente, un riguroso trabajo interdisciplinario, en el que se deben conjugar como punto de partida la literatura, la antropología y la historia para lograr una mejor comprensión de los textos, las películas y los tejidos, entre otros, que hacen parte de la vasta producción cultural de los pueblos indígenas en América.

Dentro de esta producción es de vital relevancia la de las mujeres indígenas, quienes han empezado a difundir la riqueza de su mundo, sus importantes conocimientos sobre el cuerpo y la salud, la riqueza cultural y artística de sus tejidos, cestería, cerámica, entre otros. Ellas han asumido, de igual forma, una gradual participación política con la que expresan, cuestionan y combaten las situaciones de inequidad que viven tanto en sus propias comunidades como fuera de ellas. Esta participación se ha plasmado, en algunos casos, en libros en los que se entra en un diálogo crítico y creativo con el feminismo occidental, como sucede con varias intelectuales y lideresas mayas y de otros pueblos indígenas (ver Rosa Pu Tzunux (2007) y Calixta Gabriel Xiquín (2008) y los trabajos de MacLeod (2011) y Gargallo (2012), por citar algunos ejemplos).

Esta rica y diversa creación artística y literaria está estrechamente relacionada con el auge de los movimientos sociales indígenas, que se han desarrollado del extremo norte al sur de América. Estas movilizaciones son consideradas por analistas e investigadores como el fenómeno político de mayor envergadura en este continente en las últimas cinco décadas (ver Rappaport 1990, 1993, 2005; Van Cott 2000, 2007, 2008; Bengoa 2000, 2007; Vasco Uribe 2002; Warren y Jackson 2003; Yashar 2005; Gotkowitz 2008; Le Bot 2009). Estos movimientos han usado una gran diversidad de tácticas —toma de tierras o de poblaciones, movilizaciones, paros, bloqueos de carreteras y alzamientos, como el de los zapatistas en México, así como la creación de partidos y la participación en elecciones— en las luchas por el derecho a sus territorios, lenguas, culturas y por su autonomía política y cultural. En ellas reclaman el respeto y la aceptación de su existencia como pueblos culturalmente diferenciados, al interior de los Estados nación en los que viven.

Estos movimientos se lograron desprender de las organizaciones y partidos, que no comprendían sus reivindicaciones étnicas y los restringían al marco de las luchas de las clases sociales explotadas.

Las luchas indígenas emprendieron su propio camino, lo que los ha llevado, en muchos casos, a una progresiva adquisición de poder político y social dentro de sus distintos países que se han declarado como Estados multiétnicos y pluriculturales y que les han garantizado derechos sustanciales —así funcionen más en la teoría que en la práctica— a través de nuevas constituciones: Brasil (1988), Colombia (1991), Ecuador (1998), Bolivia (2009) o de adición de decretos a la ya establecida, como en México en el 2001, por citar algunos ejemplos.

Con el fin de triunfar en sus luchas, los indígenas han requerido de la formación de una *intelligentsia* propia, conformada por intelectuales orgánicos, en el sentido planteado por Gramsci, quien argüía que la clase obrera, para poder triunfar en su lucha por el poder, debía gestar sus propios intelectuales, planteamiento que podemos extender a otros sectores sociales en lucha (Forgacs 2000, 304-305). Se promovió así la alfabetización y la educación de jóvenes indígenas, que coadyuvaran a las luchas de sus pueblos mediante el manejo competente de instrumentos políticos o culturales usados por las sociedades nacionales, como el español y el portugués, o cualquier otra lengua colonial, así como la lectura y la escritura. Se consideraba que estas competencias culturales contribuirían al empoderamiento político y cultural de los pueblos indígenas². Se abrieron, así, espacios para que los indígenas empezaran a escribir, como efectivamente lo hicieron, tal como documentan Ramos (1998) y Gomes (2000) en el caso de Brasil.

Dada su extracción urbana y mestiza, en varios casos, o su migración a las capitales latinoamericanas —en consonancia con las tendencias migratorias de los indígenas actuales— o incluso a Estados Unidos y Europa, ya fuera como exiliados políticos o como migrantes voluntarios, varios de los intelectuales orgánicos, escritores y escritoras y artistas indígenas de la actualidad son letrados cosmopolitas, bilingües o trilingües, que han tenido acceso a diversas culturas, pero que reclaman y elaboran una identidad indígena desde la cual dialogan con el mundo.

Estos letrados no constituyen una novedad en Latinoamérica. Se inscriben en una larga tradición, si pensamos en los nobles mayas,

2 En cuanto a los problemas que presenta la adquisición de la escritura por los indígenas, ver, en este número, mi artículo sobre el escritor indígena brasileño Daniel Munduruku.

aztecas e incas, educados por los misioneros españoles, quienes hablaron castellano y latín, así como la lectura y la escritura con el alfabeto latino, y que usaron estas herramientas en la defensa de sus culturas de origen. Tenemos así casos muy conocidos como el de los nobles mayas k'iche', que escribieron con el nuevo alfabeto y en su propia lengua el *Popol Vuj* o Hernando Alvarado Tezozómoc, quien escribió, en náhuatl, en 1609, la *Crónica mexicáyotl*, con el fin de reivindicar la importancia de la antigua nobleza azteca; y el de Guamán Poma de Ayala, en el Perú, con su *Primer nueva crónica y buen gobierno*, terminada hacia 1615, en la que denunció los atropellos de los españoles a los indígenas, a los que se agrega una variada producción escrita en lenguas indígenas durante el periodo colonial.

Muchos de los escritores, las escritoras y activistas contemporáneos, en particular los más jóvenes, han crecido en contextos en los que las luchas de sus antecesores les han abierto caminos, han vivido y estudiado en las grandes capitales latinoamericanas y se han apropiado de los saberes y los poderes que los dominaban. También enfrentan los retos de un mundo globalizado que busca la constante homogeneización de las poblaciones y culturas, en el que deben sobrevivir defendiendo sus diferencias y sus legados históricos y culturales.

Los artículos en la presente edición se dedican al análisis de obras de escritores indígenas de Chile y Brasil. Es deseable que, en futuras publicaciones en Colombia, aparezcan estudios sobre la muy interesante producción de los cineastas y los artistas plásticos indígenas.

En esta presentación de los artículos de *Maguaré* 29-1 me centraré en el tema de la memoria indígena, que constituye un elemento común a todos y que se discute bajo las diferentes perspectivas en las que la elaboran los escritores analizados por los estudiosos. Andrea Echeverría de Wake Forest University en Carolina del Norte, EE. UU., en su artículo “Arco y fuego: representación ritual y memoria en la poesía de Jaime Huenún y Bernardo Colipán”, examina cómo estos dos poetas mapuche-huilliches de Chile, representan, en sus poemas, dos rituales de importancia entre su grupo —*el nütram* (conversación ritual comunitaria en torno al fuego) y el *nguillatú* (petición ritual a las divinidades)—, con el fin de reivindicar los conocimientos y la memoria mapuche, apoyada en una tradición ritual, como memoria de larga duración, opuesta a la memoria oficial, la cual constituye un elemento fundamental para la cohesión

de las sociedades mapuches y su sobrevivencia futura. Sin embargo, se presentan diferencias significativas en el sentido otorgado a la conexión entre ritualidad y memoria entre los dos poetas, ya que, mientras Jaime Huenún, en su poema “Fogón”, utiliza la conexión entre ritual y memoria para legitimar las prácticas y los conocimientos mapuches como algo muy antiguo, puesto que esta es la manera en la que, por lo general, se perciben los rituales; Colipán, por el contrario, enfatiza la capacidad de transformación del ritual porque el *nguillatún* produce una renovación espiritual de los participantes que entran en este al tiempo sagrado, en el que se integran a la comunidad y al cosmos para salir fortalecidos.

Juan Guillermo Sánchez de University of West Virginia, Estados Unidos, en su artículo “Los esbirros no han logrado / apagar la luz de la luna: Rayen Kvyeh” nos adentra en la conmovedora obra poética de la poeta, dramaturga, activista y gestora cultural mapuche, Rayen Kvyeh. En su libro *Luna de cenizas* (2011), la autora se ocupa también del tema de la memoria, ligándola a la naturaleza y al cuerpo. Lo que nosotros llamamos ‘lugares’ (ríos, montañas, árboles, etc.) son considerados, en su poesía, como abuelos y abuelas que han atestiguado las múltiples invasiones que ha sufrido el pueblo mapuche. La naturaleza guarda la historia de los mapuches, más allá del olvido de las poblaciones que la han vivido, pero si sabemos mirarla con cuidado, desentrañaremos la historia que ella guarda; de esta manera, el olvido se torna relativo. Al ser la naturaleza un lugar de la memoria, se convierte en un lugar de resistencia política para el pueblo mapuche, que lo acompaña en sus exilios y migraciones. Así, la poesía misma de Ryan se convierte en una motivación para la movilización social. Estas ideas sobre naturaleza y memoria se pueden ligar a las de otros pueblos amerindios para los cuales la historia está en el territorio, entendido este como el conjunto de relaciones que una sociedad establece en un espacio determinado, como explica Luis Guillermo Vasco (1998 y 2012) para el caso del pueblo misak del departamento del Cauca, en el suroccidente colombiano.

En su artículo “Interpelando a la nación brasilera: *O Banquete dos Deuses* del escritor indígena Daniel Munduruku”, María Mercedes Ortiz, de la Universidad del Valle, examina el surgimiento de una *intelligentsia* indígena en el contexto de las luchas de los pueblos amazónicos por sus derechos, desde los años 70 del siglo pasado. Analiza cómo Munduruku, al que considera un intelectual orgánico, apela a la memoria indígena

para cuestionar la historia oficial de Brasil, el paradigma de civilización y barbarie, y para mostrar el valor que tienen las culturas indígenas para dicho país. Munduruku, de origen urbano y con un doctorado en Pedagogía de la prestigiosa Universidade de São Paulo, se aproxima a la memoria desde su mirada de pedagogo, inquieto por los problemas de todo tipo que afrontan los niños, a los que debe educar en su calidad de maestro, problemas a cuya solución considera pueden contribuir las culturas indígenas.

Existe una diferencia entre las ideas de Munduruku sobre la memoria y las de los dos poetas mapuches analizados en el artículo de Echeverría, ya que él propone la circulación del conocimiento indígena al interior de Brasil, como un conocimiento socialmente válido e importante, con el fin de instaurar un diálogo intercultural en el que los indígenas sean interlocutores legítimos y respetables para el resto de la nación. Estas ideas desempeñan también un rol en el trabajo de la poeta mapuche Rayen Kvyeh que, igualmente, considero muy acertada políticamente, para la lucha por la sobrevivencia de las comunidades indígenas, que, necesitan del apoyo de otros sectores de la sociedad y que poseen un valiosísimo capital cultural que puede y debe cumplir una importante función en la educación de los habitantes de América.

MARÍA DE LAS MERCEDES ORTIZ RODRÍGUEZ, Msc., Ph. D.

Editora invitada

Profesora asociada

Escuela de Estudios Literarios

Facultad de Humanidades

Universidad del Valle

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Dagua Hurtado, Abelino, Misael Aranda y Luis Guillermo Vasco. 1998.

Guambianos: hijos del aroiris y del agua. Bogotá: Cerec.

Forgacs, David. Ed. 2000. *The Antonio Gramsci Reader. Selected Writings 1916-1935*. New York: New York University Press.

- Gersem dos Santos, Luciano. 2006. *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: Ministerio de Educación.
- Gomes, Mércio P. 2000. *The Indians and Brazil*. Traducido por John W. Moon. Gainesville, Florida: University Press of Florida.
- Ramos, Alcida Rita. 1998. *Indigenism. Ethnic Politics in Brazil*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Vasco, Luis Guillermo. 2012. *Entre selva y páramo, viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.



ARTÍCULOS:
PRODUCCIÓN
CULTURAL INDÍGENA



**“LOS ESBIROS NO HAN LOGRADO / APAGAR
LA LUZ DE LA LUNA”: RAYEN KVEEH**

JUAN GUILLERMO SÁNCHEZ MARTÍNEZ*
West Virginia University, Estados Unidos

*sanchez.juan731@gmail.com

Artículo de investigación recibido: 23 de junio del 2014 · Aprobado: 14 de mayo del 2015

RESUMEN

La primera parte del artículo es una breve introducción al imaginario poético de Rayen Kvyeh, *Flor de luna* (en mapudungun), en sus tres libros: *Wvne Coyvn Ñi Kvyeh* (*Luna de los primeros brotes* 1996), donde propone una versión personal de la historia colonial chilena; *Luna de cenizas* (2011), su testimonio sobre la dictadura chilena; y *Pu coyvn apoy kvyeh mew* (*Brotos de luna llena* 2012), una apuesta desde el viaje y el erotismo. La segunda parte se ocupa del análisis de estos últimos temas en su obra. La tercera parte propone un diálogo acerca de la identidad, la diferencia cultural y el territorio, desde la perspectiva de los estudios culturales y las discusiones propuestas desde la teoría social y el modo como aborda la naturaleza en su obra poética. Este ensayo se inspiró en una entrevista con la autora, durante la primavera del 2012, en Temuko (Ngulumapu, Chile).

Palabras clave: diferencia cultural, estudios culturales, ética de la posicionalidad, nativo migrante, oralitura, Rayen Kvyeh, Renate Eigenbrod, territorio.

HENCHMEN HAVEN'T FADED THE MOON'S LIGHT: RAYEN KVYEH

ABSTRACT

The first part of this article is a brief introduction to Rayen Kvyeh' poetic imagery, Moon's flower (in mapudungun) in her books: *Wvne Coyvn Ñi Kvyeh (Moon of the First Outbreaks 1996)*, in which she proposes a personal version of the Colonial Chilean history; *Ashes' Moon (2011)*, her testimony on Chilean dictatorship; y *Pu coyvn apoy kvyeh mew (Full Moon Outbreaks 2012)*, a bet made from travel and eroticism. The second part deals with the analysis of these last topics in her works. The third part proposes a dialogue on identity, cultural difference, and territory from the perspective of cultural studies and social theory; and also the way her poetry deals with nature as a central topic This essay was inspired in an interview made with the author during the Spring 2012 in Temuko (Ngulumapu, Chile).

Keywords: cultural difference, cultural studies, ethics of situated knowledge; native migrant, orality, Rayen Kvyeh, Renate Eigenbrod, territory.

“OS ESBIRROS NÃO CONSEGUIRAM / APAGAR A LUZ DA LUA”: RAYEN KVYEH

RESUMO

A primeira parte deste artigo é uma breve introdução ao imaginário poético de Rayen Kvyeh, *Flor da lua* (em mapudungun), em seus três livros: *Wvne Coyvn Ñi Kvyeh (Lua dos primeiros desabrochares)* (1996), em que propõe uma versão pessoal da história colonial chilena; *Lua da cinzas* (2011), seu testemunho sobre a ditadura chilena, e *Pu coyvn apoy kvyeh mew (desabrochares de lua cheia,* 2012), uma aposta a partir da viagem e do erotismo. A segunda parte trata da análise destes últimos temas em sua obra. A terceira propõe um diálogo sobre a identidade, a diferença cultural e o território, sob a perspectiva dos estudos culturais e das discussões propostas da teoria social e do modo como aborda a natureza em sua obra poética. Este ensaio foi inspirado numa entrevista com a autora durante a primavera de 2012, em Temuko (Ngulumapu, Chile).

Palavras-chave: diferença cultural, estudos culturais, ética de posicionalidade, nativo migrante, oralitura, Rayen Kvyeh, Renate Eigenbrod, território.

Rayen Kvyeh nació en Huequén, provincia de Malleko (Ngulumapu, Chile). Es dramaturga y poeta. Ha dedicado su vida a la defensa de los derechos humanos y de la libertad entre la nación mapuche. Fue parte del Taller Experimental de Teatro durante la presidencia de Salvador Allende (1970-1973). Estuvo en prisión, en 1981, durante la dictadura militar de Augusto Pinochet y fue desaparecida por cuarenta noches y torturada en la cárcel de castigo de Talcahuano. Tuvo que viajar como refugiada a Alemania y a Nicaragua entre 1981 y 1987. En Nicaragua, recorriendo el Pochote por unos meses y, después, la costa atlántica por Puerto Cabezas, Tasba Pri, Waspan (región de los Miskitos y los Sumus¹), también vivió la guerra civil del país centroamericano. Tras su regreso al Ngulumapu, en 1990, fundó la Casa Mapu Ñuke (madre tierra) de Arte, Ciencia y Conocimiento Mapuches, donde ha apoyado la investigación del *mapudungun* y ha publicado a poetas locales en la revista que lleva el mismo nombre. En 1989, su libro *Mond der ersten Knospen, Wvne Coyvnñi Kvyeh (Luna de los primeros brotes)* fue editado por primera vez en Alemania por la editorial Schmetterling Verlag en versión bilingüe *mapudungun*-alemán. Por diversas circunstancias, Kvyeh ha llevado su “palabra errante” —como ella misma la llama— por distintos países fuera del Walmapu (el territorio tradicional de los Mapuches, el cual atraviesa Argentina y Chile) y, así, en el 2000, de vuelta en Alemania, sus versos fueron testigos de las protestas masivas contra la guerra en Yugoslavia. En el 2007, recibió, en Calabria (Italia), mención de honor en el Premio de Poesía Nosside en Reggio. Desde el 2012 ha organizado, cada año y de manera independiente, el Festival de Poesía del Walmapu.

Entre los poetas mapuches² que empezaron a publicar a comienzos de los años noventa, y que crecieron en el sur, hablando el *mapudungun*

-
- 1 En palabras de la autora, en un correo electrónico del 26 de marzo del 2014: “Fue una escuela, estuve viviendo las experiencias de estos pueblos en una guerra permanente de la contrarrevolución. La universidad de la vida me enseñó a soñar, a sobrevivir y a vivir con menos de los que se necesita”.
 - 2 Según la explicación de Kvyeh, las mujeres y hombres mapuches asumen un segundo nombre, de acuerdo con el lugar donde nacen y viven en el territorio ancestral, el cual se divide, a su vez, en el *Gulumapu* (las comunidades del Oeste) y el *Puelmapu* (las comunidades del Este). Del lado del Ngulumapu, se encuentran los mapuches-pikunches, gente del Norte; los mapuches-pewenche,

(Elicura Chihuailaf, Leonel Lienlaf, María Teresa Panchillo, Graciela Huinao y Lorenzo Aillapán, entre otros), Rayen Kvyeh tiene un lugar especial como activista y gestora cultural. Su poesía tiene un tono particular que responde al exilio durante la dictadura. Sus versos políticos denuncian la injusticia no solo en el Ngulumapu sino también en Kosovo y Nicaragua. Este artículo es un primer acercamiento a su concepción del territorio, la memoria, el cuerpo y el erotismo, a partir de su propio testimonio, tanto oral como escrito, y es, además, un desafío a la literatura contemporánea, que define la migración como sinónimo del desarraigo y de las “identidades siempre-en-construcción”. Como señalaré a lo largo de las siguientes páginas, la convicción de Kvyeh en cuanto al poder de las palabras, es una invitación a repensar el significado de la poesía más allá de la estética, la autoría y los discursos académicos sobre la identidad y la “diferencia cultural”.

En noviembre del 2012 tuve la oportunidad de visitar Temuko (Ngulumapu, Chile); presentaba una ponencia sobre *Puerto Trakl* —el profundo homenaje de Jaime Luis Huenún al poeta alemán Georg Trakl— en la Conferencia Sobre Literatura Mapuche, organizada por la Universidad de La Frontera. Allí escuché a los escritores Elicura Chihuailaf y Graciela Huinao, así como al investigador kawésqar Juan Carlos Tonko. En los días siguientes a la conferencia, visité a María Teresa Panchillo, a quien había conocido recientemente en la Universidad de Concordia (Montreal, Canadá) gracias a Roberto Viereck-Salinas. Siguiendo el consejo de María Teresa y de otro gran amigo, Daniel Castelblanco, finalmente visité a Rayen Kvyeh.

Con este breve recuento, quiero aclarar que el texto que sigue no pretende ser objetivo, pues se ha tejido con las enseñanzas y recuerdos que logré retener de cada uno de dichos encuentros. Por ello, como explicaré en la tercera parte, tras mi interés académico en la poesía de Kvyeh y la “diferencia cultural” reposa mi propia experiencia como “lector in-migrante” (Eigenbrod 2005), escritor e investigador entre-culturas. Por lo anterior, agradezco a cada una de las personas que he nombrado, pues sin sus palabras y sin nuestra conversación, el presente documento no hubiera sido posible.

gente de la cordillera, donde crece el árbol pewen; los mapuches-lafkenche, gente del mar o de las aguas; y los mapuches-huilliche o wijiche, gente del Sur.

1. “LOS ESBIRROS NO HAN LOGRADO / APAGAR LA LUZ DE LA LUNA”

Rayen Kvyeh me recibió en su casa el 17 y el 18 de noviembre del 2012. Un puñado de historias se dieron cita en esos dos días. Grabamos la siguiente entrevista al final del segundo día. Sorprende cómo la poesía se cuela en el discurso oral de la poeta mapuche:

JUAN: ¿Cuándo comenzaste a escribir poesía?

RAYEN: Empecé a escribir poesía cuando [...] el aire no podía acariciar mis mejillas. Empecé a escribir poesía cuando no podía sentir el sol en mi cuerpo, cuando no podía ver la luz de la luna, no podía conversar con las estrellas. Empecé a escribir poesía cuando mi cuerpo no podía nadar en las limpias aguas de los ríos. Empecé a escribir poesía cuando quisieron acallar mi voz.

JUAN: ¿Quisieras contarnos un poco sobre esa experiencia? ¿Quisieras hablar sobre eso?

RAYEN: Mira [...], yo escribía teatro, ¿no? Escribía obras de teatro, críticas a la dictadura militar, y estaba prohibido, y por eso fui tomada presa y torturada. Y ahí [...] brotó dentro de la prisión, brotó la poesía como un mar imparable. Fueron aguas que se desbordaron dentro de la celda y que se escaparon a través de los orificios de los barrotes.

JUAN: ¿Memorizabas, hablabas en voz alta, escribías, o cómo era el proceso [...]?

RAYEN: Mira, la verdad es que yo busqué la forma de no vivir en la oscuridad. Y hay una historia, que es una historia real en el libro que te regalé de la *Luna de cenizas*, se llama “Abuela luna”. Es una historia real. En la noche, yo ponía mis libros sobre la cama, los libros que me llevaban de regalo, hacía una escalera con los libros, arriba de la celda. Yo estaba en una celda sola, había una pequeñita ventana, y ahí yo esperaba el momento en que la luna llegaba en la posición en la que estaba yo esperándola. Ahí empecé a conversar con la luna y aprendí que era posible iluminar mi encierro con su luz. Así empecé a escribir poesía por primera vez, porque yo escribía mucho ensayo antes, crónicas y obras de teatro, pero la poesía nació ahí.

Este es el poema “Abuela luna” de *Luna de cenizas*, al cual Kvyeh hace referencia:

Mi celda tiene
cuatro metros cuadrados
con muros de color café.

El interruptor de la luz
se enciende desde afuera.
Con la caída del sol
cada tarde
la carcelera la apaga.
En la parte superior
de la pared del fondo
hay una pequeña ventana
con barrotes de fierro negro.
Una colchoneta delgada
me sirve de cama
y por cobija
la vieja manta
que me regalara mi padre.
Mis libros yacen
en una desordenada algarabía.
Cada noche, con ellos
construyo una montaña
hasta alcanzar la ventana.
Noche tras noche
llega mi Abuela luna.
Conversamos y compartimos
la oscuridad de la prisión
y la angustia
de tener hijos pequeños
en la vieja casa de la población.
Ella [...] me escucha en silencio.
Mis hijos duermen.
Una luz misteriosa
ilumina la humilde casita.
Sonriente,
mi Abuela luna, les besa.
Por la mañana,
mis libros yacen
en una desordenada algarabía.
Los esbirros no han logrado
apagar la luz de la luna.

(Kvyeh 2011, 21)

Como en “Abuela luna”, en la poesía de Kvyeh existe una profunda relación entre la naturaleza y la resistencia; esta última entendida como la lucha por hacer respetar el territorio ancestral y su modo tradicional de “estar en el mundo”. La investigadora Mabel García lo llama “ethos mapuche” en su artículo “El discurso poético mapuche y su vinculación con los temas de resistencia cultural” (2006). Allí, García explica que tras cuatro siglos de cronistas, etnógrafos, antropólogos e historiadores apropiándose de la voz y la imagen de “lo mapuche” para justificar los discursos coloniales del Estado-nación; escritores como Rayen Kvyeh, Bernardo Colipán (2005), Graciela Huinao (2001) y César Millahuque (2004) se han encargado hoy de “tomar la palabra” en los discursos públicos (como la literatura y el periodismo) para corregir los abusos de la “historia oficial” en una suerte de *funa* mapuche (denuncia, alegato, rebelión)³.

Con este proyecto ideológico de fondo, Kvyeh explora distintas formas de entender hoy la naturaleza: algunas veces es objetivo de empresas transnacionales (forestales y mineras) o del propio gobierno winka (no mapuche) y sus proyectos extractivistas de “desarrollo”; pero otras veces es madre protectora, espejo del cuerpo femenino. “Kvyeh”, sin ir más lejos, significa ‘luna’ en *mapudungun* (*dungun* ‘la lengua’, *mapu* ‘de la tierra’), y es una palabra que está presente en el título de sus tres libros. Podemos decir que, en su propio nombre, la poeta carga la memoria de sus ancestros, es decir, el nombre de su abuela —como ella misma llama a la luna, en el poema que leíamos unas líneas arriba—. Así, Kvyeh hace uso constante de la conexión naturaleza-memoria-cuerpo y, de esta forma, dibuja un universo en el que las mujeres mapuches están alimentando, en su vientre, semillas de revolución, trayendo a la vida niños y niñas rebeldes y guerreros. En el poema que da título al poemario, Kvyeh advierte:

3 “Es este lugar, como eje axial de la cultura y topos discursivo, en y desde el cual el sujeto textual se posiciona para corregir y/o desmentir la visión estigmatizada, distinguiendo en el discurso foráneo a lo menos dos sujetos representados, “aquel sobre el que se habla” y “aquel que habla”, ambos sujetos percibidos en su imagen cristalizada, identificándose con el primero y al que busca reconstruir positivamente, y desmintiendo los argumentos del segundo, en tanto imagen que se ha fijado en el tiempo” (García 173).

[...] Junto al telar
la abuela choclos desgrana.
Te besa el pewen,
recoges piñones,
sudando en el horno
amarras tus lágrimas
por las militarizadas calles
de la sitiada ciudad.
Un bosque de ternuras
se anuda en mi vientre
dando vida
a un embrión rebelde.

(Kvyeh 2011, 20)

En *Luna de cenizas*, árboles, riachuelos, arroyos, montañas no son solo “lugares”, referencias de una geografía o de un paisaje, sino que son considerados “abuelos” y “abuelas” testigos de las múltiples invasiones a los territorios ancestrales. Preservada en la naturaleza misma, hay una historia de encuentros, injusticias y saberes silenciados: mayores como el *lonko* Kayupan (el *lonko* es el cacique de la comunidad), guerreros paradigmáticos como Lautaro y Caupolicán, y mártires contemporáneos como Alex Lemun (asesinado en octubre del 2002); todos son presencias vivas en esta poesía, y, desde la mirada de Kvyeh, cada uno de ellos está regresando a la vida a través de la naturaleza:

Lemun, Lemun tu sangre rebelde
riega de savia inocente los caminos libertarios del
Walmapu.
Lemun, Lemun
florecerás en canelos y araucarias.

(Kvyeh 2011, 28)

A pesar de los reiterados intentos del proyecto nacional chileno y de sus alianzas con las empresas transnacionales para borrar y “reducir” el saber y el territorio mapuche⁴, la poesía de Kvyeh empodera este saber

4 Estoy pensando en el libro del poeta Jaime Luis Huenún, *Reducciones* (2013), un poemario que toma mano del Archivo Nacional y demuestra, a partir de

y cuestiona la “historia oficial”, al proponer una concepción no-lineal del tiempo, señalando que, más allá del olvido y los silencios de sus propios habitantes, los lugares mismos preservan la memoria. En el poema anterior, Lemun regresa con las flores y las semillas de los árboles sagrados del Walmapu. Podemos decir que el tiempo que habita esta poesía no es quebrado, no responde a esa línea en la que el pasado se escapa y el futuro implica un cambio irremediable. No, este es un tiempo que, afectado por las vicisitudes de la historia, fluye siempre, continuo, rebelde, y vuelve como las olas y los ciclos de la naturaleza.

Acaso una breve anécdota sirva para aclarar esta concepción del tiempo. Recientemente, y en el otro extremo del continente, tuve la fortuna de ser invitado a la ceremonia del agua en territorio delaware-chippewa (nación ojibwe-anishinaabe) en los alrededores de la ciudad de London (Ontario, Canadá). En presencia de las medicinas tradicionales (el tabaco, el cedro, la grama dulce y la salvia blanca), del tambor-niño de agua, y con la dirección de las mujeres midewiwines, celebramos la primera luna de una de las niñas de la comunidad, quienes, por un año, habrían de ayunar fresas y arándanos. Aunque no es el momento ni el lugar para ahondar en este ritual (con sorprendentes conexiones con “la pelazón” tikuna, y con el encierro wayuu, entre otras celebraciones de paso del Abya-Yala), lo que quiero señalar es que para las mayores midewiwines, esta fiesta es la historia de la creación misma: el agua del origen no ha parado de fluir, el río y las olas son como el pensamiento-con-corazón del Gran Espíritu Dzhe Man’ido. Esa agua es el centro mismo de la celebración; toda la creación (la luna, las nubes, la comunidad) está en suspenso acompañando el origen de esta nueva mujer, el milagro de la vida que ha fluido desde la oscuridad primigenia hasta la niña que llega a la pubertad; su ayuno será ofrenda para que las estaciones continúen su curso; ella será respetada por el resto de la vida, aprenderá de templanza y sacrificio, sabrá conservar y proteger la vida de su familia y, cada

fotografías e intertextos tomados de cartas y documentos legales, cómo el Estado chileno, en un proyecto sistemático, ha tratado por siglos de desplazar, reducir y destruir el territorio y la cultura nativa. Para un informe detallado y reciente de la industria extractiva de pino en el Ngulumapu y el daño que está ocasionando en el acuífero y los yacimientos de agua en territorio mapuche, ver el artículo “El caso de la coordinadora Arauco Malleco en lucha contra las compañías forestales en Chile” de Enrique Pineda (2014).

año, durante la temporada de fresas y arándanos, la naturaleza misma guardará con dulzura su memoria. Quiero decir que esta convicción, el modo de entender el agua, el tiempo, las semillas, la fertilidad, el vientre, la mujer, son parte también de la oralidad que subyace en la poesía de Kvyeh. Que Lemun esté floreciendo en canelos y araucarias no es solo una imagen poética, sino una certeza enmarcada en un sistema específico de creencias, no negociable, en el que el tiempo sigue fluyendo y el misterio de la creación se hace presente cada día.

Por eso la poesía de Kvyeh es testimonio de resiliencia: poesía en donde el ritmo y la imagen no son solo asuntos estéticos, sino instrumentos para la movilización social, herramientas para construir a partir de los vacíos de la historia y para cimentar las bases de las luchas por venir. En *Wvne Coyvn Ñi Kvyeh (Luna de los primeros brotes)* (1996), acaso su libro más contestatario, Kvyeh escribe:

Caupolicán [...]
Las voces del pasado
graban su nombre
en las estrellas
descifran los abuelos
los designios del futuro.
Manke veloz.
El kukxug
su corazón palpita
agun purun, purun agun
rewe y canelo
purun agun, agun purun
en el toqui guerrero
cuerpo y espíritu se elevan.
La luna de los primeros brotes
guía a Caupolicán
erguido como el pewen
Seguro como sus raíces
avanza con su columna guerrillera

(Kvyeh 1996, 38)

James Banhart-Park (2001) ha estudiado la importancia del tiempo y el espacio en esta poesía, y ha señalado que *Wvne Coyvn Ñi Kvyeh (Luna*

de los primeros brotes) es el primer esfuerzo de un escritor mapuche por contar la historia de su comunidad. Según el autor, Kvyeh teje su libro a partir de la memoria colectiva, cifrada en tradiciones como el *vl* (canción), el *epeu* (cuento) y el *theweupin* (discurso), reconstruyendo así geografías culturales y míticas de hondos significados rituales, y ofreciendo nuevos argumentos para la lucha por el territorio y la soberanía⁵.

Por todo lo anterior, en el imaginario poético de Kvyeh no es posible el olvido. Un poema tras otro nos lleva hacia la misma certeza. Si miramos detenidamente alrededor y dentro de nosotros mismos encontraremos signos, señales del pasado: las estrellas y los árboles son abuelos y abuelas que conservan la memoria y están ahora mismo organizando una revolución. En esta concepción del tiempo subyace una sugerencia más: la historiografía del “tiempo quebrado” (o lineal) es una trampa, una construcción pasajera, humana; en cambio, los eventos grabados en la naturaleza sobrepasan la empresa escrita del historiador, cuyo oficio es fijar lo inasible.

Kvyeh es consciente de que los eventos del pasado siempre serán más que el registro historiográfico, y que, a pesar de nuestros intentos por traerlos de vuelta o re-presentarlos con palabras (incluida la propia literatura *nativo-migrante*), esos eventos existen aún en algún lugar y de alguna forma. Caupolicán resiste en la templanza del árbol pewen, los *nien* (espíritus protectores del agua) son mucho más fuertes que el agresivo neoliberalismo de las represas y las empresas forestales, y el abuelo Bíobío continúa trayendo noticias de las montañas nevadas, andinas, como si él mismo fuera el guardián de la memoria mapuche.

5 “They are a reconstruction of place and time which preserve much older meanings for a people still struggling to maintain cultural independence and fighting to regain political autonomy.” (Banhart-Park 2001, 4) “Not until now has there been a telling of the history of the Mapuche by Mapuches. *Luna de los primeros brotes - Wvne Coyvn Ñi Kvyeh* is Rayen Kvyeh’s attempt at this telling. Kvyeh’s draws from various oral traditions of the people of the earth: the *vl* (song), the *epeu* (story), and *theweupin* (speech). This is an account, through a collective memory, of the most destabilizing moments in the history of this thin band of land, locked between the Andes, the Pacific, and the desert of Atacama.” (Banhart-Park 2001,11)

2. ENTRE LA SELVA NEGRA ALEMANA,
LAS SERRANÍAS NICARAGÜENSES Y LOS ANDES
PEWENCHE: MIGRACIÓN Y EROTISMO

La poesía de Rayen Kvyeh no permite que el lector la encasille, mucho menos su conversación y reconstrucción oral del tiempo, ¡ambas impredecibles! Así fue como nuestra breve entrevista fluyó hacia la concepción del viaje:

Juan: Estos días hemos compartido un montón de historias, pero yo quería preguntarte, después de todos estos años de viajes, de encuentros, de compartir la poesía y, también, de exilios [...], ¿qué es para ti el viaje? Digamos, tú, como una mujer mapuche que lleva la palabra, ¿qué significa para ti?

RAYEN: Bueno [...], a mí la poesía me ha llevado a viajar por otros mundos, conocer otras culturas, otras lenguas. Y viajar ha sido aprender a nadar entre muchedumbres de gente que no conozco. Me ha ayudado también a escuchar qué hay detrás de las grandes metrópolis, tratar de ver qué hay detrás de la gente que camina pero no sabe por dónde camina. Entonces, me ha enseñado a caminar por los pequeños senderos de la vida, y conocer gente que me ha aportado en sabiduría, en conocimiento, en amistad, en amor. Porque yo creo que en todos los pueblos del mundo uno puede encontrar el amor. Y el amor es como un círculo, es como el agua que fluye, donde nadas, te limpias, y quedas para recibir de nuevo otra gota de agua. Entonces los viajes me han enseñado a escuchar lo que uno cree que no existe.

JUAN: ¿Y te gustaría contarnos de pronto alguna anécdota?

RAYEN (risas): Uuu, tengo tantas [...]. Te voy a contar la primera anécdota que me pasó. Bueno, yo vengo de una familia muy muy humilde, pero muy rica en amor, yo recibí mucho amor cuando niña. Mira, yo no sabía que era pobre hasta que llegué a estudiar al liceo (risas). ¡Ahí me di cuenta que era pobre! Ahí aprendí lo que es la pobreza, pero antes yo solo era feliz y nada más. La primera vez que salí llegué a Alemania, y vivía en Freiburg, que es una ciudad del sur. Es una ciudad muy bonita, arquitectónicamente, tiene poesía. Y sabes que al segundo día tenía que ir a dar una conferencia. Y bueno [...], entonces me dieron la dirección, y me perdí. Entonces tenía el teléfono de una mujer chilena, así que miré el nombre de la calle, y decía *Einbahnstrasse*. Anoté el nombre de la calle, fui a llamar a la chica y le dije: “Mira, estoy en una calle que se

llama *Einbahnstrasse* frente a un parque, y no sé cómo llegar, me perdí y tengo que llegar a dar la conferencia”. Al otro lado del teléfono ella se moría de la risa, ¿no? Y se reía y se reía, y yo estaba tan enojada. Yo dije: “¿Por qué te ríes?” Me dijo: “Ay, mande, es que calle es *strassen*”. Y yo: “Pero cómo es que estos alemanes le ponen a todas las calles el mismo nombre”. “Noo —me dijo— si eso significa *en un solo sentido*” (risas). Yo te digo, esa fue la primera anécdota que me ocurrió cuando llegué a Alemania, y siempre me acuerdo porque [...] digamos te da un índice de lo difícil que es vivir en una tierra en que tú no conoces ni el idioma.

Juan: Pensando un poco en eso, en esa estadía tuya en Alemania y después en Nicaragua, ¿cómo ves la situación de muchos hermanos y hermanas mapuches que de pronto se tienen que mover de su territorio y que están en las grandes ciudades, tú cómo ves esa relación de ellos con la tierra, con sus procesos sociales?

RAYEN: Mira, es cierto que yo viví el exilio político, pero las hermanas y los hermanos mapuches que tienen que vivir, por ejemplo, en Santiago [de Chile]. Ellos están viviendo como exiliados también, porque aunque conocen el idioma castellano, ellos no pueden practicar el idioma con nadie [el *mapudungun*] porque la otra gente no lo habla, y si los niños van naciendo allá, de segunda y tercera generación, van perdiendo su idioma, su cultura, van perdiendo digamos [...] el origen del universo en que nacieron y de donde vinieron. Entonces, es como vivir también en el exilio. Es cierto que tienen posibilidades de estudiar, de trabajar, pero la gente mapuche que emigró a las grandes ciudades, no lo hizo porque quería, sino que [...]. Tú sabes que el 95 % del territorio mapuche fue reconocido en varios tratados internacionales con la Corona de España, sobre todo en el pacto de Quillín [Parlamento de Quillín, 1641], donde se reconoció la nación libre e independiente al sur del río Bío-Bío. Pero luego fue la invasión militar chilena, que se inicia en el año 1830, hasta 1881, cuando el pueblo mapuche perdió la guerra contra el Ejército chileno, y ahí se invadió el territorio, pero no solamente se ocupó la tierra, sino que se quemaron los sembrados, las rukas, se robaron los ganados. Es decir, el objetivo era reducir a tal pobreza al pueblo mapuche para que nunca más pudiera luchar por sus derechos ni pudiera levantarse. Entonces, el territorio reconocido al sur del río Bío-Bío, que es la frontera natural, se ocupó dejando a un 5 % reducido el territorio mapuche. Se les entregaron las tierras más malas. Y después en todo el periodo

constitucional posterior, se ha ido usurpando más y más y más la tierra. Así llegamos a fines de los años 70, con 250.000 hectáreas del territorio original, que es nada⁶. [...] y por eso la migración de jóvenes buscando vivir, porque la mayoría de ellos trabajan para mantener a los abuelos de las comunidades, poderles dar su alimento.

Ahora yo te digo, hay como un resurgimiento del pueblo mapuche. Yo creo que las mujeres y los hombres poetas, el *kantvnche*, ¿no? Somos gente que con la palabra hemos ido creando un respeto en Chile, en América y en el mundo, a donde nos ha tocado ir con nuestra palabra, con nuestro canto mapuche, con nuestra poesía, la poesía que nace desde lo más profundo de las entrañas de la tierra. Y creo que hemos abierto un pequeño espacio en otras tierras, en otros mundos, a través de la palabra. Y es por eso que para mí la poesía es una fuente inagotable de vida, ¿no? Es como el agua que cada día bebemos. Cuando estamos tomando un vaso de agua, estamos bebiendo vida y eso es la poesía: beber vida para entregar vida para parir vida, porque tú sin agua no puedes parir vida. Si tú tienes en el vientre un bebé, ese bebé necesita

6 Este breve recuento es corroborado por el líder Juan Pichun, de la Asociación Comunal Ñankucheu, en su artículo “Chile: la resistencia mapuche frente a las plantaciones forestales”; también es referido por Bahart-Park en su artículo: “In 1641, ninety-one years after the start of the declared war, Spain and the Mapuche chiefs signed a peace treaty that recognized the Mapuche Nation, the land, and the people between the Bio-Bio and Toltén rivers as independent and not part of the *Capitanía General de Chile*. The place and name of the treaty is Quillin (or Parlamento de Quillin), a clearing not far from the confluence of two other rivers, the Quilín (or Quillem) and the Chol-Chol [...]. The railroad and modern weapons technology combined with the forces of the Catholic Church and colonization by European settlers aided the Chilean military in imposing a final peace treaty in 1881 on a few surviving *longko* at the site of *La Patagua* on Ñielol hill in Temuco, the capital of the ninth region [...]. The indigenous populations in Chile as a whole have been under siege by an encroaching neoliberal state which has repeatedly sliced away at the pseudo autonomy given to them in the most recent, postdictatorial *Ley Indígena* of 1993 [...]. Current, high-profile, legal battles deal with lands being used by government projects to improve the highways, such as a bypass around the city of Temuco, the planned Pacific Coastal Highway, and the flooding of valleys along the Bio-Bio River basin in the highlands for construction of reservoirs and dams used in the production of hydroelectric power” (2001, 2-4).

nutrirse ¿verdad? Por eso cuando tomas un vaso de agua, estás nutriendo tu cuerpo y estás pariendo vida con la poesía.

Como leímos en la primera parte de este artículo y ahora corroboramos en la entrevista, Rayen Kvyeh tiene una forma particular de tejer el territorio, la cultura mapuche, el cuerpo femenino y la memoria. Al mismo tiempo y desafiando los estereotipos y las posiciones esencialistas, su poesía también explora otros territorios, memorias y culturas, más allá del Walmapu. Su poesía nativo-migrante es consecuencia de años de exilio, y de una concepción solidaria con la resistencia de otros pueblos, en la cual la literatura puede y debe respaldar la lucha por la libertad. Como en la obra de otros poetas nativo-migrantes del Abya-Yala, y sin perder la conexión con el territorio ancestral, en esta poesía el territorio está todo el tiempo en expansión⁷. Como Kvyeh dice en la entrevista, cuando ella viaja, trae consigo sus cantos y palabras Mapuches, y así va aprendiendo de otros, enriqueciendo su conocimiento, sin dejar a un lado su propia percepción del espacio y del tiempo.

En *Luna de cenizas* (2011) hay varias pistas para entender ese modo de conocer y de estar en el mundo. Aquí, la poeta incluye un apéndice (“adenda”) en el cual comparte los lugares en los que fueron escritos los poemas. Por esto sabemos que algunos nacieron en Temuko o junto al río Bíobío, y otros en Freiburg, Alemania. También hay una sección final del poemario titulada “Mentiras modernas”, en cuya introducción leemos que ese apartado fue escrito en el 2000, durante un viaje por Europa, cuando la OTAN bombardeaba la vieja Yugoslavia:

En el 2000, cuando el imperialismo de los Estados Unidos, de acuerdo con los Estados europeos, decidieron hacer la guerra, con la gran mentira de salvar a los albaneses, yo viajaba en el tren con mi mochila de poemas, bajo un cielo cubierto de aviones con su mensaje de muerte y por las calles las voces de protesta de miles de mujeres y hombres contra la guerra. Los pueblos tienen que luchar por su liberación. Sin la intervención imperialista. Les acompañé con un lápiz y un papel, escribiendo estos pensamientos. (Kvyeh 2011, 45)

7 La idea del “territorio en expansión” surgió de una entrevista con el poeta k’iche’ Humberto Ak’abal (“Poesía de confluencias” 2011), de la cual surgió, a su vez, un artículo sobre su poesía nativo-migrante: “*Detrás de las golondrinas, territorio en expansión: los libros peregrinos de Humberto Ak’abal*” (2013)

Desde el gran Walmapu hasta Kosovo, las palabras de Kvyeh son armas que saben herir con la ironía. En “Delirio verde” escribe:

El hombre
en su delirio
creyó que era un árbol.
Se vistió de verde.
Vacío está su tronco.
Sus ramas
multiplican
billetes verdes.
Su cabeza
bombas dispara.

(Kvyeh 2011, 49)

Sin embargo, tras años de migraciones, exilios, encuentros e intercambios, ¿cómo saber cuál es ese “modo de conocer” que perdura en la poesía de Kvyeh? Sin duda, hay una pista en sus poemas migrantes: su actitud hacia la tierra y su relación con la naturaleza (recordemos que mapuche significa en *mapudungun* “la gente, *che*, de la tierra, *mapu*”). El punto de vista de Jane Sequoya, Scott Momaday y Leslie Silko, escritores de las primeras naciones de la Isla Tortuga (Norteamérica) encaja perfectamente con la presente lectura de la poesía de Kvyeh: para ellos —según Eigenbrod (2005)—, más allá de los discursos raciales y los esencialismos identitarios, “lo indígena” o “la indigeneidad” son realidades que responden no solo a un “sentido geocéntrico de la identidad” ni “solo a una cuestión construida biológicamente o racialmente” (citado en Eigenbrod 2005, 33), sino que son experiencias de vida sustentadas en historias (*stories*) personales y colectivas, y en responsabilidades adquiridas con lugares específicos y comunidades. Desde donde escribo este artículo, hoy mismo, mayores de la nación haudenosaunee, como el abuelo Bruce Elijah⁸, aún enseñan a su comunidad las instrucciones

8 El abuelo Bruce Elijah es médico tradicional oneida del río Thames (Onyota’a:ka). Participa activamente de las ceremonias de la Casa Larga. Guía a jóvenes y adultos en su trabajo espiritual. Acompaña a los jóvenes estudiantes de la Universidad de Western Ontario, a través del programa de Servicios Indígenas. Además, trabaja en SOAHAC (South West Ontario Aboriginal Health Access Centre) con pacientes que requieren desintoxicación, empleando hierbas

originales (*the original instructions*) que, a pesar de la pesada historia colonial del estado de Nueva York y de la provincia de Ontario, han sido preservadas por siglos, gracias a la oralidad. Uno de estos principios es justamente el del “hogar” (*home*), la conciencia de pertenecer a un lugar y la responsabilidad de regresar a él como se regresa a la madre, para respetarla y protegerla.

Con la mención de tales perspectivas de “lo indígena” en relación con la poesía nativo-migrante de Kvyeh, mi propuesta es descentrar las expectativas y estereotipos sobre las categorías de grupo (lo indígena, lo mapuche, etc.) y, al mismo tiempo, señalar que, incluso durante el exilio y la migración, uno de los motores principales de la escritura de Kvyeh es el Walmapu, así como la certeza de que la naturaleza (en cualquier punto del planeta) sabe cómo conservar la memoria. Por ello, es el lugar, el espacio, el territorio (ya sea de la nación mapuche o albanesa) lo que enciende los sentidos, las palabras, las revoluciones en esta poesía. Mirémoslo en la recta final de nuestra entrevista:

JUAN: Finalmente, quería, porque claro, podríamos hablar de un montón de cosas..., conversar un poco sobre tu libro *Pu coyvn apoy kuyeh mew* (*Brotos de luna llena*), que incluye algunos poemas eróticos. Es claro que como escritora, gestora y activista tienes muchas facetas, has trabajado teatro, poesía, y además te has entregado a la revista y al diálogo con las comunidades... Cuéntanos un poco qué es la poesía erótica para ti.

RAYEN: Para mí ese libro fue como el parto de la luna, porque nació de una historia muy sencilla, y fue de hace varios veranos atrás. Yo estaba en la cordillera, y a mí me gusta ver cómo las montañas se desnudan por la mañana. Es tan bello cuando se van desprendiendo de su ropaje, de sus velos transparentes, y eso te produce una tremenda sensación erótica. Y yo inicié ese libro con una historia real. Venía una vaca, era una vaca Clavela muy bella, muy linda, y detrás venía un toro, ¿no? Entonces yo estaba observando el desnudarse de las montañas, y sabes que la vaca movía su cola muy coqueta, y había tanta ternura en el preludio del amor del toro con la vaca... El toro la olía con una ternura,

y aceites con los que masajea las manos y los pies de sus pacientes. Elijah es un maestro y líder reconocido como guardián de la sabiduría tradicional entre toda la comunidad haudenosaunee.

le olía los ojos, la boca, toda ella, y yo dije: “Madre mía, qué ternura, a veces ni en los hombres se encuentra esa ternura”, cómo él iba hablando el lenguaje del amor y la iba incentivando a estar con él. Y ahí empecé a escribir poesía erótica...

De la misma forma que algunas escritoras Mapuches, tales como Adriana Paredes Pinda, Faumelisa Manquepillan Calfuleo y Roxana Miranda Rupailaf⁹, Kvyeh construye un universo erótico a través de su poesía y, más allá de los estereotipos de la mujer indígena sumisa, silente y pasiva, revela una alternativa política en el universo del cuerpo femenino. En *Pu coyvn apoy kuyeh mew (Brotos de luna llena)* (2012) hay un constante juego con los pronombres, los cuales pueden ser dotados de significado por el lector, generando múltiples caminos para la interpretación. Los pronombres ‘él’, ‘tú’, ‘Amor’ son intercambiables con sustantivos como ‘libertad’, ‘revolución’ o ‘comunidad’:

El fuego de tu ausencia / juega en mi vientre (12)

//

Deja [...] Amor / que penetre mi canto en tu cuerpo. (16)

//

Aquí nos conocimos / compartiendo *mudai* (20)

//

Para amarte necesito verte liberado (40)

//

Mas tu huella deja su surco en la tierra generosa (58)

Como en la poesía mística y su juego de pronombres intercambiables entre el amado y Dios (estoy pensando en “Noche oscura” de San Juan de la Cruz), la poesía de Kvyeh propone un juego poético y político entre la revolución y el amado¹⁰. Al final, parece como si todos los grandes temas de la poesía de Kvyeh se dieran cita en el cuerpo. Como escuchábamos de Sequoya, Momaday y Silko, y como explico en la última parte de este artículo, aunque hoy es problemático generalizar acerca

9 En *Hilando la memoria*, vol. i (2006) y vol. ii (2009), editado por Soledad Falabella y Graciela Huinao, el lector encontrará una importante antología de poetas mujeres contemporáneas mapuches.

10 Estrategia que ha sido empleada también por reconocidos poetas latinoamericanos como Nicolás Guillén, Ernesto Cardenal (*Epigrams*) y Ariruma Kowii (*Tsaitsik* 1996).

de “cultura mapuche”, “literatura mapuche” o “literatura indígena”, sobre todo por los múltiples tonos de las historias locales y personales; la actitud hacia la tierra-madre y el diálogo con la naturaleza-cuerpo parecen ser constantes en los poetas nativo-migrantes como Kvyeh. En “*Fíu fíu - Bío bío*” leemos:

Corren los ríos como sangre por la tierra
llevando los sueños de mis abuelos
alimento de nuestra liberación.
Por eso Bío Bío
te encarcelan en represas.
fuxaleufu
Tú que llevas el aliento de las araucarias.
Tú que cuentas las historias en
el LAFKENMAPU
Y transmites el mensaje de la nieve
en el llanto frío del invierno
que riega a mis hermanos.
Por eso te codician
Bío Bío, gran río.
Hombres extranjeros
no ven el palpitar de nuestra historia
en tus Aguas.
Quieren detener tu canto
y acallar nuestras voces ancestrales.
Cóndores del sol tus aguas besan.
Mis abuelos se levantan.

(Kvyeh 2011, 24)

3. ENCRUCIJADA TEÓRICA: HABLEMOS DEL TERRITORIO

En su artículo “Beyond ‘Culture’: Space, Identity and the Politics of Difference” (1992), Gupta y Ferguson llaman la atención sobre lo que consideran dos prejuicios comunes, a propósito del término “cultura”: primero, que *cultura* y *territorio* están “naturalmente” conectados, lo que se conoce como “naturalismo etnológico”; y, segundo, que hay una convergencia esencial entre la *nación*, la *cultura* y el *Estado*, lo que

ellos llaman “naturalismo nacional”¹¹. Estos autores argumentan que la concepción colonial del espacio como un mapa político de tribus, naciones, Primer-Tercer Mundo, Oriente-Occidente, ha perpetuado el determinismo, el cual a su vez ha camuflado el hecho de que la “diferencia cultural” es una construcción histórica. Lo explican de la siguiente forma:

[...] los espacios han estado siempre interconectados, al contrario de naturalmente desconectados, y por esto la cultura y el cambio social no son temas sobre culturas que se articulan o que están en contacto, sino horizontes para repensar la diferencia a través de la conexión. (Gupta y Ferguson 1992, 8)¹²

Si para Ferguson y Gupta la “diferencia cultural” no es un elemento naturalmente dado, la conclusión es que cualquier discurso basado en ella, reposa, consciente o inconscientemente, en un proyecto ideológico, un empoderamiento, o una movilización política, a partir de la cual, tanto la postura colonial (en este caso el Estado chileno) como la poscolonial (la misma voz de Kvyeh), conservadora o progresista, puede encontrar una poderosa estrategia para argumentar su propia “verdad”. Así, basados

11 Cuando Gupta y Ferguson hablan de “nacionalismo”, sin embargo, no problematizan las posibilidades poscoloniales del término; me refiero a los senderos de la autodeterminación y el gobierno propio del *American Indian Literary Nationalism* (nacionalismo literario indígena americano), trabajado por Weaver, Womack y Warrior (2005); o la soberanía maya en Guatemala, abordada por Emilio del Valle Escalante en *Maya Nationalism and Postcolonial Challenges in Guatemala* (2009). Si bien es cierto que es la misma palabra, el “nacionalismo del Estado-nación” y el “nacionalismo indígena” son dos perspectivas enfrentadas, donde la apropiación indígena del término “nacional” es justamente un desafío a los proyectos del Estado-nación: a su homogeneidad cultural, sus fronteras, sus formas de gobierno centralizado, sus diseños económicos. Desde las múltiples posibilidades del nacionalismo, vale la pena recordar lo que observaba Benedict Anderson en 1983: “The reality is quite plain: the ‘end of the era of nationalism, so long prophesied, is not remotely in sight. Indeed, nationness is the most universally legitimate value in the political life of our time’” (3).

12 En lo que resta del artículo, he decido traducir al español las citas en inglés y, por tanto, pido disculpas de antemano, si hay alguna imprecisión. Texto original: “[...] spaces have always been hierarchically interconnected, instead of naturally disconnected, then cultural and social change becomes not a matter of cultural contact and articulation but one of rethinking difference through connection”.

en ese planteamiento, conceptos como “la frontera”, el multiculturalismo o la hibridación, y juicios basados en generalizaciones como “nuestro territorio”, “nosotros” o “ellos” revelarían cuán fluctuantes son las distinciones entre el espacio, la cultura y la identidad. Esta, justamente, parece ser la preocupación de Mabel García, cuando analiza *Wvne Coyvn Ñi Kvyeh* (*Luna de los primeros brotes*):

Hablamos, evidentemente de una expresión poética que narrativa su propia historia marcada por el despojo y por la resistencia; resistencia como lucha histórica, pleno acontecimiento, y como estrategia de un discurso que propone un “otro” sujeto que se va construyendo también a partir de una cierta mirada esencialista, poniendo en tensión el objetivo de la diversidad por una diferencia radical. (García 2006, 193)

Gupta y Ferguson suman al debate una paradoja: “La ironía de estos tiempos, sin embargo, es que mientras los lugares y lo local parecen cada vez más borrosos e indeterminados, las ideas sobre la diferencia cultural y étnica parecen más marcadas” (Gupta y Ferguson 1992, 10)¹³. Comentario que desentona al hablar de territorios ocupados, donde literalmente existen muros que dividen el espacio ancestral (pensando en los muros físicos que dividen Palestina o los que se levantan entre Estados Unidos y México sobre el territorio Lipan Apache o el territorio Yoemem). La conclusión de Gupta y Ferguson quisiera abrir nuevas posibilidades para acercarnos a esa vieja tensión entre la diferencia y la distancia, es decir, entre la identidad cultural y la geografía política:

La localización física y el territorio, por mucho tiempo los único elementos para mapear la diferencia cultural, necesitan ser reemplazados por factores múltiples que nos permitan entender que la continuidad y la conexión —comúnmente la representación del territorio— varían según la clase, el género, la raza y la sexualidad. (Gupta y Ferguson, 1992 20)¹⁴

13 Traducción del autor. “The irony of these times, however, is that as actual places and localities become ever more blurred and indeterminate, ideas of culturally and ethnically distinct places become perhaps even more salient”.

14 Traducción del autor. “Physical location and physical territory, for so long the only grid on which cultural difference could be mapped, need to be replace by multiple grids that enable us to see that connection and contiguity —more gene-

La pregunta que surge tras leer este entramado de argumentos es: ¿por qué habría “necesidad” de reemplazar esos antiguos “factores” (la localización física y el territorio)? Si bien hoy la conexión entre las luchas indígenas o *transindígenas*, a lo largo y ancho del planeta demuestran cómo la identidad puede ser construida a partir de conexiones que sobrepasan la continuidad geográfica (por ejemplo el Movimiento Idle No More o el trabajo del Indigenou Environmetal Network); por otra parte, debemos aclarar que Gupta y Ferguson, al desconocer la importancia del “territorio naturalmente dado”, parecen imponer su propia visión sobre los planteamientos de algunos movimientos sociales indígenas y algunos escritores nativo-migrantes contemporáneos.

Así, pues, las ideas centrales de su artículo resultan polémicas: aunque los “paisajes políticos” (*political landscapes*), la cartografía nacional y sus divisiones étnicas, así como el espacio discontinuo sustentado en la “diferencia cultural” son todos constructos, también es cierto —como se puede ver en la obra de autores nativo-migrantes contemporáneos como la propia Kvyeh— que los lugares de referencia (ríos, montañas, desiertos, lagos) de las cartografías locales son “cargadores de memoria”, son espacios en los que la comunidad se ha alimentado, lugares en los que los abuelos y las abuelas han transitado y de los que han recibido enseñanzas. Aunque en muchas historias-de-antigua o mitos, las migraciones han sido parte de la creación, no hay duda de que cada lugar conserva su propio conocimiento y su propia tradición: las serranías, los lagos, el desierto, la selva son todos lugares que invitan a pensar y a sentir de formas específicas. Por todo esto Kvyeh no duda en afirmar que el Bíobío trae noticias de las montañas nevadas, pues en su poesía —así como en la oralidad mapuche— él es uno de los abuelos que preserva y reproduce la memoria.

Así, por momentos, los versos de Kvyeh desafían la tesis de Gupta y Ferguson, pues en su poesía los lugares no son solo “espacio”, sino fuerzas que moldean a sus habitantes, incluso más allá de su raza, su sexo y su clase. Sin embargo, al mismo tiempo, esos mismos versos simpatizan con la idea de la “diferencia cultural” como una estrategia para construir “paisajes políticos” y así descolonizar el espacio

rally the representation of territory— vary considerably by factors such as class, gender, race, and sexuality.” (20)

y el territorio del Estado-nación: esencialismo estratégico. Por supuesto, esta ambigüedad va más allá de la discusión sobre la “diferencia cultural” y de los “naturalismos etnológicos y nacionalistas”, ya que sugiere una “ética de la posicionalidad” (*ethics of positionality*, según Eigenbrod 2005) entre los propios lectores, críticos y teóricos sociales.

En este punto, tocamos una de las contribuciones más importantes del investigador Stuart Hall, “el lugar de enunciación” (cfr. “Cultural Identity and Diaspora” 1992, y *Questions of Cultural Identity* 1996). Es tan importante la autorreflexión entre los teóricos sociales y críticos literarios que el debate llega hasta nuestros días y, por ello, casi dos décadas más tarde encontramos la investigación de Renate Eigenbrod (2005), crítica con la que he dialogado a lo largo de este artículo. En la investigación de Hall, el autor jamaicano piensa en las representaciones afro-caribes; en la propuesta de Eigenbrod, la investigadora germano-canadiense analiza a los escritores contemporáneos de las primeras naciones de la Isla Tortuga.

En los años noventa, las preguntas formuladas por Hall develaron relaciones de poder en la producción del conocimiento académico:

¿Desde dónde habla él o ella? Las prácticas de representación siempre implican una posición desde donde hablamos o escribimos —la posición de la enunciación [...]. Desde luego, el “yo” que escribe aquí debe ser pensado también como, el mismo ‘enunciado’. Todos escribimos y hablamos desde un lugar y un tiempo específico, desde una historia y una cultura específica. (1992, 222)¹⁵

Por supuesto, el “lugar de la enunciación” (Hall) o esta “ética de la posicionalidad” (Eigenbrod) tocan al mismo tiempo tanto a los lectores como a los escritores. Desde la perspectiva del lector, por ejemplo, yo debería expresar brevemente que soy un escritor y crítico bogotano (Colombia), que nació y creció en una familia católica de clase media, y que comenzó, trece años atrás, un largo camino de des-colonización (aún en

15 Traducción del autor. “From where does he/she speak? Practices of representation always implicate the positions from which we speak or write - the positions of enunciation [...]. Of course, the ‘I’ who writes here must also be thought of as, itself, ‘enunciated’. We all write and speak from a particular place and time, from a history and a culture which is specific.” (*Cultural* 222)

proceso) de sus propios presupuestos acerca de la religión, la naturaleza, la nación, el género y la literatura. Este camino me ha llevado a viajar por algunos territorios indígenas en los que he tenido conversaciones con mayores, amigos y escritores, las cuales me han llevado a confrontar y re-crear mi propia identidad, así como mis perspectivas en cuanto el espacio, el tiempo y la cultura.

Ahora bien, desde el punto de vista del escritor, además de sus versos, he decidido incluir pasajes de una entrevista con Kvyeh, en la que se puede leer su propia “ética de la posicionalidad”. Tanto sus poemas como su testimonio oral son muestra de una experiencia única que va más allá de las clasificaciones críticas, incluido el término “poeta mapuche”. Como Claudia Briones explica en “Our Struggle Has Just Begun: Experiences of Belonging and Mapuche Formations of Self” (2007), al igual que en el caso de cualquier comunidad móvil y dinámica, la nación mapuche es heterogénea y dependiendo de la región, el estatus socioeconómico, la edad, el género, la educación y el compromiso político, cada miembro de la comunidad ha desarrollado diferentes estrategias para pertenecer a algún tipo de “mapuchidad” (*mapucheness*), al mismo tiempo que su particular manera de confrontar los proyectos nacionales de Chile y Argentina.

Como Hall, Gupta y Ferguson, durante la década de los años noventa, son numerosos los investigadores —Claudio Guillén (1993), Eduard Said (1998), Walter Dignolo (2000)— que, desde la literatura comparada y los estudios poscoloniales, han reflexionado en torno a la “diferencia cultural” y la “ética de la posicionalidad”. Por ese camino se han encontrado con una antigua tensión entre la unidad y la diferencia, entre lo universal y lo diverso¹⁶. En esa década, Hall propone dos extensas avenidas para pensar la “diferencia cultural”; 1) como una *unidad* (*oneness*) histórica y compartida, o 2) como una *unicidad* (*uniqueness*) de rupturas y discontinuidades:

16 Claudio Guillén, en *The Challenge of Comparative Literature* (1993), señala que la literatura comparada no es solo una rama de la investigación literaria en la que se ensamblan fenómenos supranacionales, sino que además es un análisis de diversas literaturas como un ejercicio dialéctico, en el que se tensan y se entretrejen lo particular con lo general, lo local con lo universal, lo nacional con lo supranacional, lo histórico con lo trashistórico, el cambio con la permanencia, la memoria con la invención.

La identidad cultural, en este segundo sentido, es un asunto de ‘llegar a ser’ al mismo tiempo que de ‘ser’. Pertenece tanto al futuro como al pasado. No es algo que existe de antemano, y que trasciende el espacio, el tiempo, la historia y la cultura. (1992, 225)¹⁷

Como leíamos unas líneas antes, con Gupta y Ferguson, Hall también “desnaturaliza” la relación entre territorio e identidad. La siempre indefinida re-construcción de la identidad es —para Hall— una travesía que conlleva a las subjetividades afrocaribes al presente-ausente encuentro entre Africa, Europa y América.

Pero es otra vez la experiencia de Kvyeh (afuera y adentro de su territorio) la que contradice estos postulados sobre la identidad. Hall afirma:

[...] la diáspora no significa para nosotros lo que representa para esas tribus aisladas, cuya identidad solo puede ser asegurada en relación a un territorio sagrado al que ellos deben regresar a toda costa, incluso si eso significa empujar a otros pueblos al mar. Esta es la vieja forma, imperial y hegemónica de etnicidad. (1992, 235)¹⁸

Si bien es cierto que el comentario de Hall pudo ser una crítica indirecta a la actitud del Estado de Israel con el pueblo palestino, la misma idea de un “territorio sagrado” sustentando la identidad es justamente uno de los argumentos que emplean los movimientos sociales mapuches contra el Estado winka (chileno no-mapuche), así como las innumerable marchas de las naciones indígenas de la Isla Tortuga contra el gasoducto Keystone XL¹⁹. Así, la pregunta que subyace

17 Traducción del autor “Cultural identity, in this second sense, is a matter of ‘becoming’ as well as of ‘being’. It belongs to the future as much as to the past. It is not something that which already exists, transcending place, time, history and culture” (*Cultural* 225).

18 “[...] diaspora does not refer us to those scattered tribes whose identity can only be secured in relation to some sacred homeland to which they must at all cost return, even if it means pushing other people into the sea. This is the old, the imperializing, the hegemonizing, form of ‘ethnicity’” (Hall 1993, 235).

19 Durante todo el 2014 y hasta noviembre del 2015, la gran preocupación en toda la Isla Tortuga fue la de detener la construcción de Keystone XL, el cual pretendía atravesar todo el caparazón de la tortuga, abriendo una herida irreparable

es si la crítica de Hall funciona igual, tanto para ciertos proyectos coloniales como para ciertos discursos de la resistencia indígena. La respuesta —como Gupta y Ferguson lo señalaban— es que los mismos discursos, basados en etnicidad, identidad cultural, lucha por la tierra y desplazamiento, pueden ser usados tanto para movilizaciones coloniales como poscoloniales.

En *Travelling Knowledges*, “The Problem of Essentializing” (El problema de esencializar), Eigenbrod opta por un sugestivo epígrafe del poeta Abenaki Cheril Savageau con el que me gustaría dejar abierta la discusión:

Nunca encontré la palabra “esencialista” antes de venir a la escuela de estudios de pregrado, fue entonces cuando me la arrojaron como una palabra sucia, principalmente porque escribí en un artículo algo sobre escritores nativos en relación a su tierra [...]. El mismo profesor que me clasificó como “esencialista” dijo que no había una verdad, no una sola historia, sino simplemente muchos puntos de vista. Yo argumenté que algunas cosas realmente han ocurrido. Que algunas versiones de la historia no son solo puntos de vista, sino distorsiones y mentiras. (Savageau, citado en Eigenbrod 2005, 111)²⁰

desde los pozos de Athabasca, entre Alberta y Saskatchewan (Canadá) hasta los puertos de Texas en Estados Unidos. Después de que la casa de representantes de los Estados Unidos aprobara el proyecto, en noviembre del 2014, la nación sioux ha advertido públicamente que está dispuesta a ir a la guerra por proteger su territorio. Paradójicamente, Keystone XL ha desviado la atención sobre nuevos oleoductos como la Línea 9, que atraviesa, esta vez, solo Canadá, desde las Arenas Bituminosas de Athabasca, pasa por zonas deprimidas y barrios afroamericanos de Chicago, Detroit, así como por el lago Hurón, justo en la reserva Aamjiwnaang (“la corriente para el desove de los peces” en lengua anishnaabemovin, Sarnia) hasta Quebec. En efecto, el operador Enbridge recibió, en el 2014, el permiso de la Dirección Nacional de Energía (NEB) de ese país, de aumentar la producción en un 25 % del crudo, lo que implica una apuesta más agresiva en su red de refinerías y oleoductos. Para un resumen detallado de las luchas del 2014 contra la minería extractiva en los Estados Unidos, ver el artículo “How Native Americans have shaped the year’s biggest environmental debates” de Krista Langlois. Consultado el 1.º de diciembre del 2015. <http://www.hcn.org/articles/native-americans-shaped-biggest-environmental-debates>

²⁰ Traducción del autor. I never even encounter the word “essentialist” before coming to grad school, and then it was thrown at me like a dirty word, mostly

Con esta anécdota, Savageau no solo devela la tensión entre “modos de conocer” que, hasta aquí, hemos venido discutiendo, sino que señala la palabra incómoda “esencialismo” para los análisis de la teoría social, los estudios culturales y la crítica literaria. Lo que nos recuerda Savageau es que ‘esencialismo’, ‘naturalismo etnológico o nacional’, ‘diferencia cultural’, son todos términos arreglados (*fixed*) por la academia, los cuales no consiguen aprehender los matices de la experiencia individual y colectiva. Incluso el esencialismo es una experiencia múltiple, en la cual existen por lo menos dos clases:

Si el esencialismo en los discursos indígenas, entendido, con Smith, como una estrategia para exigir una posicionalidad autodefinida (incluyendo conceptos de la espiritualidad), es un empoderamiento de los pueblos indígenas, las definiciones esencialistas producidas por personas exógenas a la comunidad, tienen el efecto opuesto. (Eigenbrod 2005, 117)²¹

Desde esta “crítica a la crítica”, y más allá de las apuestas posmodernas sobre la identidad cultural como una reconstrucción indefinida de múltiples filiaciones, hoy en día, hay escritores como Rayen Kvyeh y Cheryl Savageau (o Hugo Jaimoy, Vito Apūshana y Fredy Chikangana en Colombia) que conciben su identidad desde la conexión con un territorio específico. Estos escritores desafían la literatura y la teoría contemporánea que presenta la migración, como sinónimo del desarraigo y de la “pérdida de la identidad”. Esencializar estratégicamente —como Renate Eigenbrod nos recuerda—, o ser ambiguo y contradictorio, no son solo privilegios “occidentales”, sino parte de la agenda de los nativos migrantes de hoy.

because I wrote something about Native writers and the land in a paper [...]. The same professor who labelled me “essentialist” said there was no truth, no history, just lots of people’s viewpoints. I argued that some things actually did happen. That some versions of history are not just a point of view, but actual distortions and lies (Savageau, Eigenbrod: 111).

- 21 Traducción del autor. “If essentialism in Indigenous discourses, understood in Smith’s sense as strategically claiming a self-defined positionality (including concepts of spirituality), is empowering for Aboriginal people, essentializing definitions from outsiders effect the opposite” (*Travelling* 117)

Por lo demás, hasta aquí he empleado la expresión *nativo-migrante* como un gesto crítico para abordar este corpus, más allá de las categorías raciales de grupo, así como de los estereotipos que confinan al pasado y a los espacios remotos “lo indígena”. Desde mi punto de vista, nativo-migrante son dos palabras enfrentadas que, al acoplarse, tejen un horizonte flexible, rico en complementariedades, ideal para visualizar los retos y las oportunidades de las “literaturas indígenas contemporáneas”, cuya naturaleza es el cruce de caminos (culturales, lingüísticos, literarios). Es, en últimas, un lente que ensancha las posibilidades del lector y quiebra la costumbre de clasificar la literatura por géneros, países, razas, lenguas o periodos: adjetivo y nombre.²²

4. CONCLUSIÓN

Hoy en día, las estadísticas de sujetos que se autorreconocen como indígenas en las grandes ciudades de Estados Unidos, México, Guatemala, Colombia, Chile o Argentina, demuestran cómo esos sujetos están negociando un modo de vida entre la memoria y la invención, tomando control sobre los discursos que definen “lo local” y “lo global”, e incluso reclamando soberanías y emprendiendo luchas políticas por su propia comunidad desde la migración: los quechuas, en Nueva York, los wayúes en Bogotá, Riohacha y Caracas, los mayas y los mixtecas en California, los mapuches en Santiago y Buenos Aires, los anishinaabes, haudeausonees y crees en Toronto o Montreal²³. Sin embargo —como advierte Clifford en su “Varieties of Indigenous Experience: Diasporas, Homelands and Sovereignities”—, si bien estos encuentros ven nacer nuevos movimientos sociales, expresiones artísticas, negociaciones identitarias y rutas de intercambio trans-indígenas, esto no quiere decir que la opción de quedarse o retornar no siga firme. Debido a que “la condición migrante” no se puede generalizar, Clifford propone: “No asumir que las experiencias cosmopolitas son históricamente

22 El término es ampliado en mi tesis de doctorado “Nativos migrantes: poesía en la encrucijada”, <http://ir.lib.uwo.ca/etd/2107/>

23 El artículo “Mexican American Indian Now Make up the Fourth Largest Tribal Group in the United States” por Esmeralda Ojeda (publicado en *Newspaper-tree* el 24 de octubre del 2013.) explica con detalle los giros identitarios en los censos recientes y la importancia del autorreconocimiento de las nuevas generaciones en la diáspora.

más progresistas —no importa si nuevas escalas y dimensiones de la vida indígena proliferen en una posmodernidad interconectada global y localmente flexible”. (Clifford 2007, 199)²⁴

La propuesta de Clifford —sin hacer mención directa a artistas o escritores— es rastrear las dimensiones y conjunciones de la diáspora, y encontrar en el lenguaje de la migración una oportunidad para observar la complejidad de los intercambios culturales. Si el exilio es esa condición de ausencia forzada y ese continuo anhelo por regresar (Clifford 2007, 202), acaso las literaturas nativo-migrantes sean el sendero para empezar la corrección de esa fractura. Autores nativo-migrantes como David Aníñir, Humberto Ak’abal, Jaime Luis Huenún, Odi Gonzales, Allison Hedge Coke, Kateri Akiwenzie-Damm, Vito Apūshana y Rayen Kvyeh, le apuestan a las palabras para enmendar versiones de la historia y traducir la riqueza heredada: ¡lección de resiliencia!

Ahora bien, el debate, por venir, en torno a las literaturas nativo-migrantes acaso esté llegando a un punto más allá de las producciones mismas y los debates étnicos, históricos y sociopolíticos que los circundan. En efecto, las reflexiones aparecen una y otra vez giran en torno al “lugar de enunciación” y “la ética de la posicionalidad”, así como a los modos en que los lectores y las lectoras y los autores y las autoras entendemos el ser, el lenguaje, el tiempo y el espacio. Como vimos en el caso de la obra de Rayen Kvyeh, esta literatura exige una pausa para que el lector cuestione sus “presupuestos” y revise su propia epistemología y su ontología. Como dice Renate Eigenbrod, al final de su investigación de los “conocimientos viajeros”, la tarea del lector es continuar el ejercicio autorreflexivo y filosófico, verbalizar sus lugares de enunciación, y diseñar su propia ruta de lectura, consciente (hasta donde sea posible) de los “fundamentos” que atraviesan sus nociones sobre la naturaleza, la identidad, la diferencia cultural y el arte.

La poesía de Rayen Kvyeh y la del *kantvynche* en general (los poetas cantores nativos migrantes del Abya-Yala) es celebración por la memoria de la naturaleza, ese espacio vivo que recuerda lo que los libros

24 Traducción del autor. “Nor does it assume that cosmopolitan experiences are historically more progressive —even though new scales and dimensions of indigenous life are proliferating in a globally interconnected, locally inflected postmodernity.” (Clifford 199)

y los hombres olvidamos con facilidad: que los cerros, los ríos, las rocas, las semillas han estado presentes miles de años antes que las epopeyas, las migraciones, las guerras, la escritura. En el caso de Kvyeh, es poesía que celebra un espacio y un tiempo específicos: el Walmapu, como un continuo inquebrantable, más allá de los discursos pasajeros de la religión, las fronteras geopolíticas, el progreso y la globalización. Poesía como el agua: “[...] beber vida para entregar vida para parir vida”, como dice Kvyeh en su entrevista. Entre el territorio ancestral, la migración, la memoria y el erotismo, estos versos nos regalan una certeza: la conciencia de que el cuerpo es territorio y de que el cuerpo del territorio es el hogar del que recién llega. Así, ríos, montañas, mareas habitan el cuerpo de la madre, y cualquier tipo de violación es violencia en el territorio y en el cuerpo. Nacer es como la primavera: ¡pura revolución! Las metáforas se reproducen en el agua: somos cuerpo para proteger a la madre; somos parte del cuerpo del territorio para construir comunidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Akiwenzie-Damm, Kateri. 1993. *My Heart is a Stray Bullet*. Cape Croker, Ontario: Kegedonce Press.
- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London [England]: Verso Editions and NLB.
- Barnhart-Park, James. 2001. “Geopolitics and Historicism in Mapuche Poetry of Chile: Lorenzo Aillapán and Rayen Kvyeh”. En *Latin American Indian Literatures Journal* 17.1: 1-21.
- Briones, Claudia. 2007. “Our Struggle Has Just Begun: Experiences of Belonging and Mapuche Formations of Self”. En *Indigenous Experience Today*, editado por Marisol de la Cadena y Orin Starn, 99-121. Oxford-New York: BERG.
- Clifford, James. 2007. “Varieties of Indigenous Experience: Diasporas, Homelands, Sovereignties”. En *Indigenous Experience Today*, editado por De la Cadena, Marisol y Starn, Orin, 197-223. Oxford-New York: BERG.
- Colipán Filgueira, Bernardo. 2005. *Arco de interrogaciones*. Santiago de Chile: LOM.
- Del Valle Escalante, Emilio. 2009. *Maya Nationalism and Postcolonial Challenges in Guatemala*. Santa Fe, N. M.: School for Advance Research.
- Eigenbrod, Renate. 2005. *Travelling Knowledges. Positioning the Im/Migrant Reader of Aboriginal Literatures in Canada*. Winnipeg: University of Manitoba Press.

- Falabella, Soledad, Graciela Huinao y Allison Ramay, eds. 2006. *Hilando la memoria I*. Santiago de Chile: Editorial Cuatro Propio.
- Falabella, Soledad, Graciela Huinao y Roxana Miranda Rupailaf, eds. 2009. *Hilando la memoria II*. Santiago de Chile: Editorial Cuatro Propio.
- García Barrera, Mabel. 2006. “El discurso poético mapuche y su vinculación con los ‘temas de resistencia cultural’”. *Revista Chilena de Literatura* 68: 169-197.
- Gonzales, Odi. 2002. *Tunupa (El libro de las sirenas)*. Lima: Ediciones El Santo Oficio.
- Guillén, Claudio. 1993. *The Challenge of Comparative Literature*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gupta, Akhil and James Ferguson, 1992. “Beyond ‘Culture’: Space, Identity, and the Politics of Difference”. *Cultural Anthropology* 7/1: 6-23.
- Hall, Stuart. 1992. “Cultural Identity and Diaspora”. *Framework* 36: 222-237.
- Hall, Stuart and Paul du Gay, eds. 1996. *Questions of Cultural Identity*. London, Thousand Oaks y New Delhi: SAGE Publications.
- Huenún, Jaime Luis. 2013. *Reducciones*. Santiago de Chile: LOM.
- Huinao, Graciela. 2001. *Walinto*. Santiago de Chile: Ediciones La Garza Morena,
- Kowii, Ariruma. 1996. *Tsaisik, poemas para construir el futuro*. Quito: Abya-Yala.
- Kvyeh, Rayen. 1996. *Wvne Coyvn Ñi Kvyeh (Luna de los primeros brotes)*. Temuko-Gulumapu: Mapu Ñuke.
- Kvyeh, Rayen. 2011. *Luna de cenizas*. Temuko-Gulumapu: Mapu Ñuke.
- Kvyeh, Rayen. 2012. *Pu coyvn apoy kvyeh mew (Brotos de luna llena)*. Temuko-Gulumapu: Mapu Ñuke.
- Langlois, Krista. 2014. “How Native Americans have shaped the year’s biggest environmental debates”. En *High Country News*. <http://www.hcn.org/articles/native-americans-shaped-biggest-environmental-debates>.
- Mignolo, Walter. 2000. “The Many Faces of Cosmo-Polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism”. *Public Culture* 12.3: 721-748.
- Ojeda, Esmeralda. 2013. “Mexican American Indian Now Make up the Fourth Largest Tribal Group in the United States”. En *Newspapertree*. Consultado el 1.º de diciembre del 2015. <http://newspapertree.com/articles/2013/10/24/mexican-american-indians-now-make-up-fourth-largest-tribal-group-in-the-united-states>
- Pichun, Juan. 2000. “Chile: la resistencia mapuche frente a las plantaciones forestales”. En *Ecología política* 19: 161-166.

- Pineda, Enrique. 2014. "El caso de la coordinadora Arauco Malleco en lucha contra las compañías forestales en Chile". En *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*, editado por Composto, Claudia y Mina Lorena Navarro, 180-202. México: Bajo Tierra Ediciones.
- Said, Edward. 1998. *The Myth of the Clash of Civilizations*. Media Education Foundation.
- Sanchez M., Juan Guillermo. 2011. "Poesía de confluencias: una entrevista a Humberto Ak'abal". *Revista de Literaturas Populares*, año XI.2: 461-469.
- Sanchez M., Juan Guillermo. 2013. "Detrás de las golondrinas, territorio en expansión: los libros peregrinos de Humberto Ak'abal" En *Revista de Humanidades* 26: 119-142.
- Weaver, Jace, Craig Womack y Robert Warrior. 2005. *American Indian Literary Nationalism*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

**ARCO Y FUEGO: REPRESENTACIÓN RITUAL
Y MEMORIA EN LA POESÍA DE JAIME
HUENÚN Y BERNARDO COLIPÁN**

ANDREA ECHEVERRÍA

Wake Forest University. Winston-Salem, North Carolina, Estados Unidos

Artículo de investigación recibido: 30 de julio del 2014 · Aprobado: 3 de junio del 2015

RESUMEN

En este artículo se examina cómo dos poetas mapuche-huilliches de Chile, Bernardo Colipán y Jaime Huenún, representan los rituales mapuches en sus obras, con el fin de reivindicar espacios y símbolos que forman parte del conocimiento local de las comunidades y de la memoria de los mapuches. Estas estrategias de representación tienen como objetivo reproducir y legitimar la memoria y la tradición ritual, que se sostienen de una manera duradera y organizada. Se argumenta que el modo en que los autores inscriben textualmente los ritos tiene el doble efecto de consagrar la antigüedad de esas prácticas y el conocimiento mapuche, a la vez que demuestra cuán necesarias son para la permanencia de las comunidades, en cuanto unidades sociales articuladas por dichas prácticas rituales.

Palabras clave: *Bernardo Colipán, Jaime Huenún, mapuche, memoria, poesía, ritual.*

BOW AND FIRE: RITUAL REPRESENTATION AND MEMORY IN JAIME HUENÚN AND BERNARDO COLIPÁN'S POETRY

ABSTRACT

This article examines how two Chilean mapuche-huiliches poets, Bernardo Colipán y Jaime Huenún, represent mapuche rituals in their poems, to claim spaces and symbols that are part of the local knowledge of communities as well as part of mapuche's ethnic memory. These strategies of representation aim to reproduce and legitimate memory and ritual tradition maintained in a lasting and organized way. The article argues that the mode in which authors inscribe the rites textually has the double effect to consecrate the antiquity of these practices and the mapuche knowledge and at the same time demonstrate how necessary they are for the permanence of the communities as social units articulated through these ritual practices.

Keywords: Bernardo Colipán, Jaime Huenún, mapuche, memory, poetry, ritual.

ARCO E FOGO: REPRESENTAÇÃO RITUAL E MEMÓRIA NA POESIA DE JAIME HUENÚN E BERNARDO COLIPÁN

RESUMO

Neste artigo, examina-se como dois poetas mapuche-huilliches do Chile, Bernardo Colipán e Jaime Huenún, representam os rituais mapuches em suas obras, com o objetivo de reivindicar espaços e símbolos que fazem parte do conhecimento local das comunidades e da memória dos mapuches. Essas estratégias de representação têm como objetivo reproduzir e legitimar a memória e a tradição ritual, que são sustentadas de uma maneira duradoura e organizada. Argumenta-se que o modo em que os autores inscrevem textualmente os ritos tem o efeito duplo de consagrar a antiguidade dessas práticas e o conhecimento mapuche, ao mesmo tempo em que demonstra como são necessários para a permanência das comunidades enquanto unidades sociais articuladas por essas práticas rituais.

Palavras-chave: Bernardo Colipán, Jaime Huenún, mapuche, memória, poesia, ritual.

[El huilliche] se mira en las páginas de una historia oficial y como haciendo frente a un espejo apagado, se encuentra con un Ser sin tiempo, sin rostro, enfrentado a la urgente necesidad de arrebatar al vacío, lo que por derecho pertenece a la memoria.

BERNARDO COLIPÁN (1999) *Pulotre*

La emergencia de la poesía mapuche bilingüe (en mapudungún y en español), a partir de los años sesenta del siglo xx, forma parte de las reivindicaciones contemporáneas de la cultura y de la identidad mapuches. Desde esa década hasta la fecha, la poesía mapuche se destaca, entre otras cosas, por manifestar una preocupación por la historia y los valores tradicionales de ese pueblo, por hacer una defensa poética de su territorio (Sepúlveda 2013) y por rearticular espacios simbólicos étnicos en relación a este territorio. Elicura Chihuailaf, Leonel Lienlaf, Jaime Huenún, Bernardo Colipán, Adriana Paredes Pinda y Juan Pablo Huirimilla son algunos de los poetas mapuches que reflexionan de diversos modos, en sus textos, sobre la reterritorialización, la memoria histórica y las relaciones pasadas y actuales entre la sociedad mapuche y la chilena¹.

Dentro de la estrategia de reelaboración de memoria histórica, a partir de la reivindicación de ciertos espacios y símbolos mapuches, sobresalen las obras de Huenún y Colipán, por el modo particular en el que ellos exploran la ritualidad en sus poemarios. En el presente artículo argumento que los dos poetas representan textualmente ciertos rituales mapuche-huilliches con el objetivo de reapropiarse de los espacios y de los símbolos. Con el fin de sustentar mi argumento, exploro la representación textual del ritual mapuche como una puesta

1 Con respecto a las diferencias entre los modos en que estos poetas se aproximan a dichos temas, Iván Carrasco señala la existencia de dos tendencias en lo que él denomina *poesía etnocultural mapuche*: la poesía que tiende hacia lo *intracultural*, que rechaza lo extranjero, como la de Lienlaf y Chihuailaf, y la que se orienta hacia una *interculturalidad* más integradora y flexible, como la de Huenún y Colipán (Carrasco 2000, 210). James Park explica que estos dos últimos poetas presentan una posición menos reverente ante las prácticas tradicionales mapuches que los dos primeros (2007, 26).

en escena [*enactment*] corporal y condensada de actos significativos que, a su vez, son prescritos por ciertas normas previamente acordadas por la comunidad (Grimes 2013, 195).

La representación estratégica del ritual en los poemarios de Huenún y Colipán es un modo efectivo de legitimar el conocimiento local (Appadurai 1996) de su comunidad, por varios motivos que enumeraré a continuación, y sobre los cuales me extenderé más adelante, junto con el análisis de los poemas. Primero, señalo que existe una propensión a imaginar el ritual como algo antiguo, cuyos orígenes se remontarían a un pasado distante, lo que en los poemarios analizados atestigua la antigüedad de las prácticas, el conocimiento de la comunidad, y establece una continuidad entre el presente y el pasado histórico de la colectividad. Segundo, muestro cómo los poemas documentan lo efectivos que son los rituales para la comunidad, puesto que cumplen la importante labor de resguardar la memoria (en poemas de Huenún) y de unificar a dicha comunidad, al renovar los vínculos entre las personas, y entre ellas y sus ancestros y deidades (en poemas de Colipán). Por último, señalo que la organización interna de los poemas, en torno a un centro, tiene la finalidad de recrear la estructura del mundo espiritual mapuche.

Sobre este último punto, quiero clarificar que en los poemarios de Huenún y de Colipán la percepción del estado de desorden del mundo es una de las variables que generan la búsqueda de orden alrededor de un *axis-mundi* en sus textos. Los poetas, conscientes de que el conocimiento local de las comunidades mapuche-huilliches se ve amenazado al encontrarse con fuerzas dispersoras de la sociedad dominante, tratan de mantenerlo vivo en el tiempo. Sobre tal sentimiento de inseguridad respecto a la perpetuación del conocimiento local, Appadurai comenta cómo sociedades más pequeñas no asumen su localidad como un hecho estable, sino, más bien, la consideran efímera y frágil, por estar constantemente amenazada por las redes de poder mucho más complejas del Estado-nación (1996, 181). Por esa razón, y según el autor, estas sociedades, producen y reproducen esta localidad en condiciones adversas de ansiedad, cambio, desgaste social, incertidumbre ecológica, etc. (Ibíd.).

Esta preocupación por la pérdida de prácticas y conocimientos locales, impulsa a los autores a recuperar en su escritura, la *memoria mapuche*, el conjunto de saberes tradicionales, historias locales, mitos y ritos mapuches, como una forma de resistencia cultural. Hugo Carrasco

comenta sobre la función de la memoria en la rearticulación del espacio identitario mapuche tradicional y rural al señalar:

“La memoria es el camino y la brújula que permite la salida del mundo urbano (la sombra, la ciudad), para descubrir y redescubrir, para encontrar y reencontrar en forma constante los elementos de la historia perdida y de la identidad latente”. (Carrasco 2002, 94)

Analizaré algunos poemas de Huenún y de Colipán en los que ciertos rituales y fuerzas simbólicas —descritos por Sergio Mansilla como “los restos de ya fenecidos modos de ser y vivir rurales y pueblerinos” (2012, 19)— participan de manera fundamental en la restitución de la memoria. La crítica literaria que se ha ocupado de estudiar la memoria en las obras de Huenún y Colipán, ha hecho énfasis en asuntos relativos a los procedimientos de rememorización en sus poemarios (Foerster 2000); la memoria dual con relación a los procesos de mestizaje en sus obras (Fierro 2000); el modo en que se reactualiza la memoria de los ancestros en su poesía (Carrasco 2002); y el papel de la conciencia histórica en la elaboración de discursos de resistencia en poemas de Colipán (García 2006). Tomando como punto de partida el conjunto de estos aportes, mi interés se centra en reflexionar acerca de cómo los poemas de estos dos autores reivindican la memoria mapuche, al situarla de manera estratégica en el contexto ritual del *nütram* y el *nguillatún*, y explorar la función de las fuerzas simbólicas del fuego y el arco de interrogaciones en sus textos.

RECUPERAR LA MEMORIA EN TORNO AL FUEGO: EL *NÜTRAM*

En las investigaciones antropológicas que incluyen el concepto de *nütram*, este se traduce de diferentes modos, según el contexto en el que se estudia. Al documentar el *eluwün* o el ritual funerario en comunidades rurales de los alrededores del lago Budi, en el sur de Chile, Magnus Course utiliza este término para designar la historia o biografía de un difunto, contada por un orador ritual (2011, 99). Por otra parte, Ana Ramos, en su investigación sobre los procesos de la memoria y el olvido en la comunidad mapuche de Santa Rosa en Chubut, Argentina, emplea *ngtram* (o *nütram*) para referirse a historias que la comunidad reconoce como verdaderas y *ngtramkam* para referirse a conversaciones que toman lugar en la comunidad (2010, 68). De modo semejante, Lucía Guerra, en su estudio sobre articulaciones de identidad de origen mapuche desde

la ciudad, traduce *nütram* como un discurso referencial y cotidiano que remite a la pertenencia y la transmisión de un *ethos* (2013, 83).

Para Huenún, el *nütram* es la conversación ritual comunitaria en torno al fuego que “entrelaza retazos de mitos, recetas medicinales e historias de parientes y vecinos vivos y difuntos” (1999, 47) y que “espanta los espectros del espíritu” (Ibíd., p. 48)². El *nütram* se compone de relatos testimoniales que tienen lugar junto al fogón, durante la noche, y que, a menudo, son narrados por los mayores en momentos de reunión familiar (Montecino 1992, 262). Esta reunión comunitaria, en torno al fuego, es ilustrada por Huenún en un poema titulado “Fogón”. Aquí la conversación ritual es presidida por una anciana (*papay*) que evoca, en la segunda, tercera y penúltima estrofas, eventos trascendentales para la colectividad, tales como su génesis, la huída de los pehuenches hacia las montañas y los ritos mediante los que se asegura la unión de la comunidad (Huenún 1999, 20):

“Hermano sea el fuego”, habla, alumbra
 tu boca,
 la historia de praderas y montañas
 caídas,
 la guerra entre dioses, serpientes
 de plata,
 el paso de los hombres
 a relámpago y sangre.
 Escuchas el galope de las generaciones,
 los nombres enterrados
 con cántaros y frutos,
 la lágrima, el clamor de lentas caravanas
 escapando a los montes de la muerte y la vida.
 [...].
 Respiras ahora el polvo de los nguillatunes,

2 Jaime Huenún, poeta mapuche-huilliche, publicó los libros de poemas *Ceremonias* (1999), *Puerto Trakl* (2001), *Reducciones* (2012) y *Fanon city meu* (2014). Además de su labor poética, Huenún ha organizado diversos encuentros de poesía, algunos de los cuales han derivado en la publicación de importantes antologías, *La memoria iluminada* (2007) y *Los cantos ocultos* (2008), que reúnen textos de algunos de los más reconocidos poetas indígenas en Latinoamérica hoy en día.

la machi degollando al carnero
 elegido
 respiras ahora el humo ante el rehue, la hoguera
 donde arden los huesos del largo sacrificio.

La puesta en escena del *nütram* en “Fogón” señala que se trata de una narración oral de ciertos eventos significativos para la comunidad, contados por una anciana en un espacio y un tiempo determinados. De ese modo, en la segunda estrofa, ella cuenta la historia de *Tren Tren y Kai Kai*, mientras que, en la tercera, evoca los antepasados muertos y el éxodo masivo de personas mapuches, que escaparon hacia las montañas ante la violenta invasión española³. El *nütram* culmina cuando, en la penúltima estrofa, la anciana refiere el momento del *nguillatún* cuando la *machi* quema sus ofrendas en el fuego para asegurar el orden y la paz de la comunidad (Foerster 1993, 100).

La representación textual del *nütram* —ritual que juega un papel importante en el traspaso de la memoria mapuche-huilliche, de generación en generación— señala que para el poeta existe la necesidad de asegurar las memorias y prácticas de la comunidad para evitar su olvido. En efecto, este busca consolidar la continuidad de la tradición ritual no solo al describir en detalle el *nütram* en el poema, sino también al demostrar que es una práctica ancestral de la comunidad, por cuanto es una anciana quien traspasa el conocimiento en “Fogón”. Más aún, el hecho de que la transmisión oral de la memoria tiene lugar en este contexto ritual, legitima la antigüedad de la práctica. Con respecto al poder legitimador del ritual, Catherine Bell señala que existe la tendencia a creer que los rituales son prácticas inmutables, propias de una comunidad perdurable, que han sido consagradas por su permanencia estática a través del tiempo (1997, 210). A pesar de las evidencias que muestran cómo los rituales siempre cambian y se modifican, a menudo dan la impresión de ser estructuras inalterables, cuya legitimidad es garantizada por su

3 El mito cuenta que a una gran serpiente (*Kai Kai*) que vive en un alto cerro (*Tren Tren*) la molestaban los humanos pegándole con palos, hasta que un día, aburrida de los malos tratos, se llevó a los animales lejos y los convirtió en espíritus protectores o *pillanes* (Faron 1964, 76). En otra versión del mito, *Kai Kai* intenta ahogar a los humanos con la subida de la marea (diluvio) para castigarlos por dejar que sus costumbres se disiparan (Foerster 1993, 162).

presunta antigüedad (Ibíd.). Por consiguiente, cuando Huenún inscribe el *nütram* en “Fogón”, afirma la continuidad de la tradición antigua que, en apariencia, se ha mantenido intacta por mucho tiempo, creando así lazos entre prácticas rituales pasadas y presentes de la comunidad mapuche-huilliche.

Ahora bien, quiero profundizar un poco más en el modo en que el poema expone la necesidad de asegurar y legitimar los recuerdos y las prácticas de la comunidad, lo que se observa en el diálogo dinámico entre memoria y olvido, en torno a isotopías de la “luminosidad de la memoria” y la “oscuridad del olvido”. A lo largo del poema las palabras “Fogón”, ‘fuego’, ‘arde’, ‘luz’, ‘sol’ y ‘alumbra’, se contraponen a ‘silencio’, ‘noche’, ‘sombra’ y ‘sueño’. Por lo tanto, representar la memoria como ‘fuego’ o “Fogón” sugiere que así como el fuego no existe sin la oscuridad, la memoria no puede existir sin el olvido.

Por consiguiente, olvidar es parte del proceso de preservación de la identidad grupal en “Fogón”, a pesar de que el fin último del poema es evitar el olvido cultural. En esta conversación ritual, la reconstrucción de la memoria mapuche consiste en recordar solo los momentos de la comunidad que contribuyen a su fortalecimiento y unificación, dejando fuera de la narración aquellos relatos que no cumplen dicha función. En consecuencia, la anciana selecciona cuidadosamente esos aspectos de la historia, hilándolos en una narración que trae a la luz algunos de los hitos comunitarios, mientras que deja a otros en el silencio. Por esta razón, calla las atrocidades cometidas contra el pueblo mapuche-huilliche, así como la miseria que se vive en las reducciones y los campamentos, y la amargura que supone el olvido del *tzé dungun* (lengua huilliche), y se limita a mencionar la fuga de algunos grupos hacia la cordillera. La memoria es, entonces, el resultado de un proceso histórico selectivo, en el que han dejado sus huellas diferentes instancias de olvido y remembranza (Ramos 2010, 59), porque al silenciar algunos hechos, se destacan otros que aseguran su duración en el tiempo. Así, en la última estrofa del poema “Fogón”, se conjura la memoria con una repetición del verso ‘Hermano sea el fuego’, para que este realice la unión, tan importante, entre estos dos elementos (el olvido y la memoria) y pueda, finalmente, perdurar la memoria a través del tiempo: “Hermano sea el fuego’, dices retornando, / el sol ancho del día / reúna a los hermanos; / hermano sea el fuego, *papay*, la memoria / que abraza en silencio la sombra / y la luz’ (Huenún 1999, 20).

A continuación me referiré, con más detalle, a la importancia del concepto de *centro* empleado en mi análisis, el tercer punto que se mencionó en la introducción. Según Mircea Eliade, muchas sociedades comparten el mismo símbolo de orden del mundo: un *axis mundi* o pilar, que marca el centro del mundo y que comunica los tres planos cósmicos: la tierra, el mundo divino de arriba y el inframundo (1959, 36). Este pilar ordena el mundo y es sumamente importante para el equilibrio del cosmos, en las sociedades en que este se encuentra. De manera análoga, en la tradición ritual mapuche-huilliche es fundamental la noción del centro del *rewe* en la organización del mundo, tal como lo manifiesta Armando Marileo, *lonko lafkenche* o jefe tradicional de los mapuches de la costa (1995, 104), siendo el *rewe* un tronco tallado a manera de altar, que suele ubicarse en medio del *nguillatún*, y que marca el centro del mundo.

En “Fogón”, el fuego señala el lugar más íntimo de la comunidad, el centro del espacio en que se transmite la memoria comunal de generación en generación, mediante el diálogo y la escenificación ritual de relatos⁴. En otro poema de Huenún titulado “Seis (Campamento Pampa Schilling)”, el fuego marca el centro simbólico y ordenador en una situación caótica, donde conservar el conocimiento cultural del grupo es imprescindible para su sobrevivencia. Este texto expone el estado de deterioro cultural y espiritual de una comunidad mapuche-huilliche que vive en el Campamento Pampa Schilling, uno de los 22 campamentos que existieron hasta el 2008 en la Región de los Lagos: ‘Aquí, henos aquí, / ya viudos de nuestros dioses / viudos del sol, del agua / y de la luna llena’ (Huenún 1999, 37). La memoria es la única esperanza frente al desarraigo profundo de esta comunidad, que siente que ha perdido el sentimiento espiritual que anteriormente lo vinculaba a la tierra y a los dioses. Con el

4 El fuego es un componente del *admapu* o tradición mapuche, que aparece, de forma recurrente, en los textos de otros autores mapuches para indicar el encuentro de los miembros de la comunidad con el conocimiento cultural que consideran más profundo y oculto. Por ejemplo, Lienlaf incorpora, en varios de sus poemas, el fuego como elemento presente en el momento en que el sujeto mapuche entra en contacto con lo más íntimo de su cultura mediante el *pewma*, estado onírico particular en el que puede entrar en contacto con sus ancestros: “Me adentro / en estos cantos de sueños, / dormitando cerca del fuego” (2003, 7).

fin de resguardar su memoria y recuperar sus tradiciones, la comunidad se reúne y conversa frente al fuego: “Adentro, / frente al brasero, / quemamos lengua y memoria” (Ibíd.). Así, los elementos religiosos de la comunidad, anteriormente perdidos, se recuperan al reunirse en un centro ordenador simbolizado por el brasero. Por lo tanto, la puesta en escena ritual representada en el poema tiene el efecto de recuperar y organizar los elementos de la memoria en torno al eje central. De tal modo se transforma el mundo que anteriormente se encontraba en un estado crítico de caos y desarraigo, en un cosmos unificado y ordenado. Por lo tanto, el ordenamiento poético de los elementos rituales propicia el orden en un mundo que estuvo sumido en el caos.

En los poemas de Huenún, anteriormente analizados, “Fogón” y “Seis (Campamento Pampa Schilling)”, el fuego reemplaza al *rewe* como símbolo organizador del mundo. En dichos textos, los elementos que constituyen la memoria de la comunidad se ordenan alrededor de ese eje ritual. Asimismo, en el poema “*We Tripantu*” ocurre algo semejante, cuando los abuelos de la comunidad instruyen a los jóvenes en torno al fuego, elemento que marca el centro del territorio ritual donde, mediante la palabra, se realiza la transmisión oral del recuerdo de una generación a otra: “[...] los hijos escucharán / las voces de los que parten / hacia las viejas palabras”, anuncia el sujeto poético, “de montes, cerros y valles, / ocultos en los recuerdos / que frente al fuego renacen” (Huenún 2012, 144). Estas ‘viejas palabras’ dan inicio a un nuevo ciclo solar, el “*We Tripantu*” o Año Nuevo mapuche, lo que indica que recordar ritualmente el conocimiento comunitario (su pasado, sus tradiciones, sus historias) en un momento específico del año es fundamental para la renovación cíclica colectiva. Como resultado, el presente de la comunidad se organiza con base en aquellos elementos de la memoria que emergen en instancias de transmisión del conocimiento tradicional, como la conversación comunal en torno al fuego.

EL ARCO DE INTERROGACIONES Y EL PODER TRANSFORMADOR DEL *NGUILLATÚN*

Mientras que Huenún vincula, en sus poemas, la memoria mapuche al *nütram*, un espacio de transmisión de la memoria comunal en el que el fuego es muy importante como fuerza simbólica, Bernardo Colipán la

asocia al *nguillatún* y al arco de interrogaciones⁵. Ambos representan los espacios rituales y simbólicos, en sus poemas, afirmando el vínculo entre comunidades mapuches contemporáneas y su pasado tradicional. Sin embargo, hay una diferencia significativa entre los poemas de Huenún y los de Colipán. El modo en que Huenún representa el *nüttram*, en sus poemas, como un ritual, mediante el cual se transmiten tradiciones y creencias ancestrales entre generaciones, es distinto a la forma en que Colipán presenta al *nguillatún* como un ritual que transforma a sus participantes. Los poemas de Colipán, que expongo en seguida, ejemplifican el poder transformativo del *nguillatún*, en tanto que le permiten a la colectividad mapuche experimentar una renovación espiritual, derivada de su sintonía con la memoria mapuche. El ritual representado en estos textos empodera a un individuo —el sujeto lírico— por cuanto asegura su pertenencia a la comunidad ritual. De este modo, los poemas muestran el poder que tiene el ritual sobre los sentidos, la eficacia de su vocación unificadora y la fuerza transformativa de los símbolos rituales utilizados en el mismo.

El *nguillatún* es una petición o un ruego a las divinidades, por el clima, la siembra, las cosechas, la fortaleza y la vitalidad espiritual (Foerster 1993, 94). *Nguillan* significa ‘pedir’ y *tun* se refiere a la acción, por lo tanto, este puede ser cualquier tipo de oración que un individuo o cuerpo comunal dirige a los espíritus, aunque alude, con frecuencia, a rituales colectivos de varios *lof* o comunidades mapuches que se reúnen para formar una comunidad ritual (Bacigalupo 2007, 65). El objetivo del ritual es integrar dicha comunidad mediante la purificación, el sacrificio y la relación de la comunidad con espíritus y dioses regionales y ancestrales. Esas comunidades mapuches con frecuencia realizan este ritual, antes o después de la cosecha, para pedir por la abundancia y la fertilidad de la tierra y los animales, así como por el bienestar de la comunidad (Ibíd.).

El *lonko* Marileo señala que el *nguillatún* es la ceremonia más importante para el pueblo mapuche y que representa la síntesis del mundo mapuche (1995, 104). En otras palabras, el ritual es una especie de reproducción, a menor escala, de la organización de un *lof* o comunidad,

5 Bernardo Colipán, poeta e historiador mapuche-huilliche, publicó los poemarios *Arco de interrogaciones* (2005), *Comarcas* (2012) y el libro de testimonios *Pulotre* (1999).

cuyo centro es determinado por un *rewe*, punto de encuentro y conexión de las comunidades con los espíritus y las fuerzas del bien (Ibíd.). En las regiones cordilleranas el *rewe* es un altar compuesto de ramas de araucarias, lleuques, perales, manzanos, y banderas amarillas y azules (Foerster 1993, 93). En la Araucanía las ramas son de laurel, maqui y canelo, y las banderas suelen ser de colores blanco y negro (Latcham 1924, Augusta 1934, Moesbach 1976, Foerster 1993). El título del poemario de Colipán, *Arco de interrogaciones* (2005), alude a ese centro sagrado del ritual, que para las comunidades huilliche es un arco formado por ramas de colihue, tensadas a manera de arco, y cuya función es marcar el centro ritual del círculo del *nguillantuwe* o terreno sagrado donde se realiza. Según este autor, el arco ritual traspasa el tiempo y ‘hace de la memoria un espacio habitable’ (Ibíd.) al marcar el centro del círculo. Dicho de otro modo, el área dentro del círculo es donde transcurre el tiempo ritual de la memoria (que él denomina ‘el tiempo de la memoria’) y el área fuera del mismo es el lugar donde ocurre la vida cotidiana.

El poemario de Colipán se estructura como un *nguillatún*, puesto que inicia y concluye presentando tanto en la primera como en la última página una rogativa en *tsé dungún* que, a menudo, es recitada por algunas personas al comenzar dicho ritual: ‘Lefketumay Chao Dios / Lefketumay Chao Trokin / Lefketumay Treng-Kawin [...]’ (Colipán 2005, 13). De este modo, la rogativa, al inicio de la obra, delimita textualmente el círculo ritual y señala el comienzo del tiempo de la memoria en el que se desenvuelven los poemas. Como consecuencia, en el primer poema del libro, “*Arco de nguillatún*”, habla un sujeto lírico que ya ha traspasado el umbral del arco que separa la vida cotidiana, en el que transcurre el tiempo ‘normal’ del tiempo ritual. Ya inmerso en el círculo, el hablante lírico describe, en los primeros ocho versos, lo que ve arriba, en el cielo, bajo la tierra y a la altura de sus ojos (Ibíd, p. 15):

Las bandurrias vuelan en bandada.
 Bajo las piedras algunos insectos
 corren perseguidos por otros.
 Harina tostada y *muday*
 ardiendo en el fuego sagrado.
 De rodillas esperamos la salida del sol.
 Con el rocío las oraciones ascienden
 hacia ‘la Tierra de arriba’.

Los versos sugieren que este sujeto se encuentra viviendo plenamente el presente ritual (sin noción de pasado ni de futuro), lo que le permite percibir, con mayor intensidad, a las aves migratorias, a los insectos, al fogón y escuchar con claridad las oraciones que suben hacia el *Wenu Mapu* o ‘tierra de arriba’, lugar donde habitan los ancestros de la comunidad. El ingreso del sujeto en la dimensión ritual le permite, también, asistir a la transformación de su entorno en un lugar que promueve la renovación del ser, como se observa en los siguientes versos (Ibíd.):

La tierra vuelve a ser un jardín
 poblado por antiguos pasos.
 Una página en blanco
 una vasija
 en donde cabe todo
 un puñado de semillas en un instante.
 El fin de mi aliento es
 el comienzo de otro.
 Nuevamente la palabra traduce
 la reunión de las cosas.

En estos versos la percepción del tiempo de la memoria aparece como una dimensión sagrada, donde todo puede renovarse y transformarse en algo diferente. Las metáforas usadas para describir el lugar (‘jardín’, ‘página en blanco’, ‘vasija’) indican que se trata de un espacio transfigurado por el ritual y que ejerce su fuerza sobre el sujeto poético. La puesta en escena del ritual en el poema representa el encuentro sagrado de la comunidad con los espíritus de los ancestros y las deidades (‘antiguos pasos’) y la unión del sujeto con su propia comunidad ritual: ‘El fin de mi aliento es / el comienzo de otro’ (Ibíd.).

Con respecto al poder transformativo del *nguillatún*, Foerster advierte que el tiempo de la memoria es una dimensión sagrada y ritual, mediante la que muchos huiliches viven experiencias que ‘transforman a la persona en un nuevo sujeto’ (2000, 58). Según el antropólogo, es este poder transformativo del ritual el que no dejaría a ninguna persona huiliche (incluso urbano y letrado) indiferente (Ibíd.). Ana Mariella Bacigalupo (2007, 71) también destaca el carácter transformador y unificador del *nguillatún*, al describirlo como un acto colectivo de unidad cósmica, es decir, un tiempo sagrado en el que las personas renuevan,

de manera holística, su pertenencia a la comunidad y su conexión con el cosmos. El poema “Arco de *nguillatún*” pone de manifiesto el modo en que el sujeto participante del ritual imagina y documenta el poder del *nguillatún*: el ritual transforma al sujeto y lo reúne con su comunidad ritual, sus antepasados y sus deidades ancestrales.

Además, el título del poema “Arco de *nguillatún*”, hace énfasis en la noción de centro que alude al arco ritual, indicando que el ritual es efectivo —reúne y transforma a la comunidad— gracias a la acción organizadora del eje que pone en el lugar apropiado las cosas en el mundo, lo que generaría el cosmos. De modo que la ubicación céntrica del arco de interrogaciones es de suma importancia en los poemas de Colipán, así como el fuego lo es en los poemas de Huenún. La abundancia de imágenes que apuntan al centro durante la puesta en escena poética de los rituales, indica cómo este eje es de suma importancia para la comunidad ritual, no solo porque la noción del centro (*rewe*) es fundamental en la organización religiosa del mundo mapuche, sino, también, porque al otorgarle este orden a la representación del ritual, los poetas demuestran la valoración de la organización y que es posible restablecer el orden en el mundo.

La lectura de otros poemas de Colipán, de *Arco de interrogaciones*, señala que la necesidad de restablecer este orden surge ante la amenaza del caos. Los poemas sugieren que el conocimiento local de comunidades rurales mapuches no tiene la fuerza suficiente para resistir las irrupciones del Estado-nación. Por ejemplo, en el poema “Caleta Manzano”, la voz poética advierte sobre la ruina cultural que traerá la construcción de una carretera en las comunidades de San Juan de la Costa (2005, 49):

[...] no quedará nada. / Ni el alcalde de la comuna con sus
concejales / ni el secretario de Obras Públicas anunciando / la
construcción de una carretera costera en las comunidades / huilliches
de San Juan de la Costa [...].

El poema anuncia el desvanecimiento inevitable de los integrantes de las comunidades y de los lugares que habitan, debido a su imposibilidad de resistir las dinámicas de cambio. Con respecto a la advertencia sobre la desaparición de dichas comunidades en este texto, Magda Sepúlveda afirma que “en este poema [...] solo hay extinción de las culturas. La voz denuncia la amenaza sobre la cultura huilliche de la zona costera de Osorno” (2013, 224).

Como lo demuestra el análisis de algunos poemas de Huenún y de Colipán, que he presentado, la palabra poética es una herramienta que permite mostrar la reunión y la disposición, de forma ordenada, todos los elementos que conforman la memoria colectiva de las comunidades mapuche-huilliches, pues como señala Colipán en el poema “Arco de nguillatún”: “Nuevamente la palabra traduce / la reunión de las cosas” (2005, 15). La representación textual del ritual expone las maneras en las que los elementos se reúnen, así como la reorganización de las fuerzas simbólicas, los elementos rituales y los relatos identitarios de la comunidad, en torno a un nuevo eje ordenador, tal como lo demostraré en “Arco de nguillatunes”, en el cual, *nguillatún* que se pone en escena, tiene como finalidad resistir al olvido y el cambio que amenaza con hacer desaparecer el conocimiento local de la comunidad. De modo concreto, la ‘moneda’ y el ‘cordón umbilical’ son palabras que en el texto se reúnen bajo la isotopía de un ‘centro perdido’. Esto evidencia la nostalgia por un centro que hace que todos los elementos mencionados en el poema graviten en torno a ese eje ausente (aunque presente por el vacío que manifiesta).

Como respuesta a esa nostalgia y sensación de pérdida, el sujeto lírico propone regresar a un orden alternativo, mediante el ritual, por cuya virtud se hace propicia una reconfiguración del mundo, alrededor de un nuevo eje dador de sentido. De tal modo, el sujeto inicia ‘el camino de regreso’ al centro (‘rueda’) donde surge la divinidad tan anhelada, simbolizada por *Wenteyao*, protector de la comunidad, dador de lluvias y principal espíritu en los territorios mapuches de la costa (Colipán 2005, 83):

Aún nos queda buscarnos
 calor en nuestros cuerpos
 como se busca la moneda más escondida
 dentro de los bolsillos del padre. Soñarnos
 los unos más fuertes que otros mordiendo
 el mismo cordón umbilical.
 Iniciar el camino de regreso
 a esa parte del mundo donde uno podría
 escuchar la respiración del río.
 Ver la soledad girando
 como una rueda

en torno a su propio movimiento.
Allí uno podría sorprender
a Wenteyao mirando al vacío [. . .]

La descripción que Colipán hace del tiempo de la memoria en estos versos se asemeja a una descripción del prólogo de *Pulotre* (1999), en el que el mismo autor señala que, para la comunidad de Pulotre, el tiempo de la memoria es un tiempo ritual y circular, donde esta vuelve a integrarse y reconectarse con su entorno natural y sus divinidades (Colipán 1999, 17). Este espacio ritual permite, según Colipán, que el huilliche sienta que el tiempo “se cuaja en el ser” (Ibíd.), experimentando un sentimiento de unidad, que le deja percibir el cosmos y su colectividad como partes de un todo indivisible. De este modo, el poeta advierte que, cuando el sujeto habita el tiempo de la memoria, se vuelve inmune a los ataques de la soledad y del olvido, por lo que entra en contacto con lo más sagrado de sí y de la comunidad. En otras palabras, tanto en el prólogo de *Pulotre* como en los poemas “Arco de *nguillatún*” y “Arco de *nguillatunes*”, señalan lo efectivo que es el *nguillatún* para la re-producción y conservación del conocimiento local y la memoria, por lo que permite a los sujetos pertenecientes a la comunidad ritual renovar su conexión entre sí y entrar en comunicación con sus divinidades y ancestros.

En conclusión, Huenún y Colipán proponen en sus poemarios la representación de ciertos espacios y símbolos rituales, cuidadosamente seleccionados como estrategia de reivindicación de la memoria mapuche. Como he expuesto, dicha representación estratégica de la memoria, en un contexto ritual, es un modo efectivo de legitimar el conocimiento local de la comunidad por varios motivos. La puesta en escena de los rituales en los poemas garantiza la antigüedad de las prácticas y el conocimiento de la comunidad, ya que existe la tendencia a imaginar el ritual como algo antiguo. Además, los poemas documentan lo efectivos que son los rituales para la misma comunidad ritual en cuanto resguardan la memoria (en poemas de Huenún) y unifican a esa comunidad, al renovar los vínculos entre las personas, y entre ellas y sus ancestros y deidades (en poemas de Colipán). Asimismo, los poemas analizados están estructurados de tal modo que emulan la organización espiritual del mundo mapuche, en torno a un centro, con el fin de representar y propiciar la continuidad del orden interno de ese mundo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis, Minn: University of Minnesota Press.
- Augusta, Félix José de. 1934. *Lecturas araucanas*. Santiago: Editorial San Francisco.
- Bacigalupo, Ana Mariella. 2007. *Shamans of the Foye Tree: Gender, Power, and Healing among Chilean Mapuche*. Austin: University of Texas Press.
- Bell, Catherine. 1997. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press.
- Carrasco, Hugo. 2002. "Rasgos identitarios de la poesía mapuche actual". *Revista Chilena de Literatura* 61: 83-110.
- Carrasco, Iván. 2000. "Poesía mapuche etnocultural". *Anales de Literatura Chilena* 1: 195-214.
- Colipán, Bernardo. 1999. *Pulotre, testimonios de vida de una comunidad huilliche (1900-1950)*. Santiago de Chile: Universidad de Santiago.
- Colipán, Bernardo. 2005. *Arco de interrogaciones*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Course, Magnus. 2011. *Becoming Mapuche: Person and Ritual in Indigenous Chile*. Urbana, Chicago, and Springfield: University of Illinois Press.
- Eliade, Mircea. 1959. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. Translated by Willard R. Trask. New York: Harcourt, Brace and Company.
- Faron, Louis. 1964. *Hawks of the Sun*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Fierro, Juan Manuel. 2000. "La memoria dual en la poética de Jaime Huenún: contralectura de dominación y lectura de dignificación". *Pentukun* 10-11: 121-134.
- Foerster, Rolf. 1993. *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Foerster, Rolf. 2000. "La poética mapuche huilliche como estrategia de memorización". *Pentukun* 10-11: 55-70.
- García, Mabel. 2006. "El discurso poético mapuche y su vinculación con los 'temas de resistencia cultural'". *Revista Chilena de Literatura* 68: 169-197.
- Grimes, Ronald. 2013. *The Craft of Ritual Studies*. New York: Oxford University Press.
- Guerra, Lucía. 2013. La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas.
- Huenún, Jaime Luis. 1999. *Ceremonias*. Santiago: Universidad de Santiago.
- Huenún, Jaime Luis. 2012. *Reducciones*. Santiago: LOM Ediciones.

- Latcham, Ricardo. 1924. “La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos”, Santiago: Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología de Chile.
- Lienlaf, Leonel. 2003. *Pewma dungu*. Santiago: LOM Ediciones.
- Mansilla, Sergio. 2012. “Los archivos de la niebla (notas para leer *Reducciones* de Jaime Luis Huenún)”. En *Reducciones*. Santiago: LOM Ediciones.
- Marileo Lefio, Armando. 1995. “Mundo mapuche”. *Medicinas y culturas en La Araucanía*. Comp. Luca Citarella. Santiago, Chile: Editorial Sudamericana: 91-108.
- Moesbach, Wilhhem. 1976. *Voz de Arauco*. Santiago: Imprenta San Francisco.
- Montecino, Sonia. 1992. “Literatura mapuche: oralidad y escritura”. *Simpson Siete. Revista de la Sociedad de Escritores de Chile* 2: 155-166.
- Park, James. 2007. “Ethnogenesis or Neo-Indigenous Intelligentsia: Contemporary Mapuche-Huilliche Poetry”. *Latin American Research Review* 42.3: 15-42.
- Ramos, Ana. 2010. “‘The Good Memory of this Land’; Reflections on the Processes of Memory and Forgetting”. *Memory Studies*. 3.55: 55-72.
- Sepúlveda, Magda. 2013. *Ciudad quiltra: poesía chilena (1973-2013)*. Santiago de Chile: Editorial Cuarto Propio.

**INTERPELANDO A LA NACIÓN BRASILEIRA:
O BANQUETE DOS DEUSES DEL ESCRITOR
INDÍGENA DANIEL MUNDURUKU***

MARÍA DE LAS MERCEDES ORTIZ RODRÍGUEZ**
Universidad del Valle, Cali, Colombia

*El siguiente texto hace parte de una investigación en curso sobre literaturas indígenas contemporáneas de Latinoamérica, auspiciada por la Escuela de Estudios Literarios de la Universidad del Valle, cuya primera etapa se llevó a cabo en Brasil, en el 2009, gracias a una beca de Bates College, Lewiston, Maine, Estados Unidos. Agradezco al profesor Francisco Bento da Silva y a la profesora Luciana Marino do Nascimento, de la Universidad Federal de Acre, su cuidadosa lectura y sus acertadas sugerencias.

**maria.ortiz.r@correounivalle.edu.co

Artículo de investigación recibido: 8 de julio del 2014 · Aprobado: 8 de mayo del 2015

RESUMEN

En este artículo se examina el surgimiento de una *intelligentsia* indígena en Brasil, a partir de las luchas que iniciaron los pueblos amazónicos, desde la década de los años setenta del siglo xx, contra los planes desarrollistas de los militares brasileños en la región. Para ello, se analiza la obra del reputado escritor indígena Daniel Munduruku, miembro de dicha *intelligentsia*, y a quien considero un intelectual orgánico en el sentido gramsciano. Este autor establece en su obra: *O Banquete dos Deuses* (1999) un diálogo con las culturas indígenas genéricas, revisa la historia oficial de Brasil e interpela a la nación brasilera, reivindicando la importancia de los pueblos indígenas para el pasado, el presente y el futuro de la nación.

Palabras clave: *Amazonia, Brasil, Daniel Munduruku, dictadura militar, intelectualidad indígena, literatura indígena, luchas indígenas.*

INTERPELLATING THE BRAZILIAN NATION: O BANQUETE DOS DEUSES BY DANIEL MUNDURUKU, INDIGENOUS WRITER

ABSTRACT

This article examines the rise of an indigenous intelligentsia in Brazil during the struggles that Amazonian indigenous people carried out during the seventies of the 20th century against the development plans that Brazilian military put in place in the region. To do so, I analyze the work of the renowned indigenous writer Daniel Munduruku, member of this *intelligentsia* and a person I consider an organic intellectual in a gramscian sense. This author proposes in his work *O Banquete dos Deuses* (1999) a dialogue with various indigenous cultures, a review of Brazilian official history and an interpellation of the Brazilian nation claiming the importance of indigenous people for the past, present and future of the nation

Keywords: Amazonia, Brazil, Daniel Munduruku, military dictatorship, indigenous intellectuality, indigenous literature, indigenous struggles.

INTERPELANDO A NAÇÃO BRASILEIRA: O BANQUETE DOS DEUSES, DO ESCRITOR INDÍGENA DANIEL MUNDURUKU

RESUMO

Neste estudo, examina-se o surgimento de uma *intelligentsia* indígena no Brasil a partir das lutas que os povos amazônicos iniciaram desde a década setenta do século xx, contra os planos de desenvolvimento dos militares brasileiros na região. Para isso, analisa-se a obra do reconhecido escritor indígena Daniel Munduruku, membro dessa *intelligentsia*, e a quem considero um intelectual orgânico no sentido gramsciano. Esse autor estabelece em sua obra *O Banquete dos Deuses* (1999) um diálogo com as culturas indígenas genéricas, revisa a história oficial do Brasil e interpela a nação brasileira reivindicando a importância dos povos indígenas para o passado, o presente e o futuro da nação.

Palavras-chave: Amazônia, Brasil, Daniel Munduruku, ditadura militar, intelectualidade indígena, literatura indígena, lutas indígenas.

En junio del 2009, tuve la oportunidad de asistir, en Río de Janeiro, al VI Congreso de Escritores Indígenas de Brasil, evento que me hizo tomar conciencia de la creciente importancia que ha adquirido el uso de la escritura entre los grupos indígenas de este país, así como de la existencia de diversos escritores indígenas que han publicado en portugués, desde la década de 1990¹. Muchos de ellos se iniciaron con la producción de literatura infantil y juvenil y, con el paso de los años, han ampliado su corpus hasta incluir reescrituras de la historia oficial, relatos, prosa libre, poesía y ensayo. Algunos ya han publicado extensamente, como es el caso de Daniel Munduruku, quien tiene más de 43 títulos en su haber; utilizan activamente internet para difundir su labor mediante blogs y páginas web y participan en eventos regionales, nacionales e internacionales.

Aunque la mayoría de estos escritores son hombres, hay escritoras destacadas, como la profesora, ensayista, poeta y activista de derechos humanos Eliane Potiguara y la profesora, poeta e investigadora de literatura indígena, Graça Graúna. En términos generales, se puede decir que en los textos de estos escritores y escritoras indígenas se da un diálogo con las tradiciones orales propias de sus grupos de origen y con el fenómeno de la multifacética indianidad que predomina, hoy en día, en Brasil. En estos textos se expresan, por lo tanto, las experiencias de desarraigo, racismo, re-emergencia y resistencia, tan comunes a los indígenas brasileños contemporáneos². Se elaboran, asimismo, en varios

-
- 1 Según datos oficiales del Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), en el censo del 2000 los pueblos indígenas de Brasil alcanzaban una población total de 734.127 individuos; en el del 2010 llegaron a 817.963, de los cuales 315.180 viven en áreas urbanas y 502.783 en áreas rurales. Esta población equivale a un 0,4 % del total de la población brasileña (<http://indigenas.ibge.gov.br/graficos-e-tabelas-2>). De acuerdo con este censo, en Brasil viven 305 etnias que hablan 274 lenguas, lo cual constituye, según Carlos de Sousa Lima, el mayor abanico de diversidad humana contenido en un solo país, en el planeta Tierra. El autor explica que esta población habita en 630 tierras indígenas, a las que tienen derechos reconocidos por el texto constitucional de 1988, y se sitúan en casi todos los estados de la federación brasileña. En la región de la Amazonia legal habita el 60 % de los indígenas del Brasil y alrededor del 15 % está en ciudades (2008, 84).
 - 2 Según explica el líder e intelectual baniwa Gersem dos Santos Luciano, los pueblos denominados resurgidos o resistentes son pueblos que escondieron y negaron sus identidades étnicas a causa de siglos de persecución y opresión

casos, historias alternativas a la historia oficial de Brasil y se indaga sobre los roles de género y los conflictos interculturales.

LUCHAS INDÍGENAS Y ESCRITURA

El surgimiento de esta ola de escritores y escritoras está en íntima relación con el desarrollo del movimiento indígena brasileño y los derechos que obtuvo con sus luchas, a partir de la década de los años 70 del siglo xx, contra las políticas desarrollistas de los militares brasileños en la Amazonia, que buscaban modernizar la región e integrarla al resto de Brasil³. En este proceso de modernización se presuponía que la selva era un lugar atrasado que debía ser sacado de la “barbarie” e integrado a la “civilización” y al “progreso”⁴.

Los militares que dieron el golpe de Estado en 1964 concebían la integración amazónica como un proyecto de colonización, explotación de recursos naturales e industrialización. El proyecto de colonización funcionaba, en buena medida, como una sustitución de la reforma agraria y constituía, por lo tanto, una válvula de escape a las tensiones sociales producidas por la pobreza, la sequía y la falta de tierras en el nordeste brasileño (Ozorio de Almeida 1992, 1-4), (Ramos 1998, 201). Para impulsar la colonización era necesario desarrollar un plan vial que debía

colonial, los cuales las reivindican y proclaman hoy en día, luchando por el reconocimiento de su etnicidad y sus territorios dentro del Estado brasileño; en la actualidad constituyen el sector más activo y combativo de la población indígena brasileña (2006, 33).

- 3 Los grupos indígenas amazónicos ya habían soportado una fuerte agresión durante el llamado *boom* del caucho, entre finales del siglo xix y las décadas iniciales del siglo xx, cuando, forzados a trabajar como recolectores de las preciadas gomas, sufrieron, además, epidemias y masacres, que diezmaron su población y afectaron su cultura, en particular en la Amazonia occidental, cerca de la frontera de Brasil con Perú, Bolivia y Colombia.
- 4 Estas ideas han sido una constante en la historia de Brasil, como explica el historiador de la Universidad Federal de Acre, Francisco Bento da Silva, a principios del siglo xx, en los inicios de la República en Brasil, la *intelligentsia* de la época, en el sur del país, consideraba que la Amazonia era una tierra ignota, inhóspita, distante e inadecuada para la presencia humana. Para el espíritu de la época, las personas que habitaban allí eran sujetos que estaban por fuera de una cierta visión de la “historia nacional” y de los ideales civilizadores de corte eurocéntrico que llegaban a los trópicos (2011, 174).

comunicar la Amazonia con el resto del país; fue así como, en 1970, se inició la construcción de la carretera Transamazónica.

Miles de trabajadores en malas condiciones de salud invadieron los territorios de grupos indígenas aislados o poco contactados, diezmándolos terriblemente al contagiarles enfermedades como el sarampión y la malaria, frente a las cuales carecían de inmunidad biológica, y los arrastraron, además, a la mendicidad y a la prostitución. La FUNAI (Fundação Nacional do Índio), el organismo estatal encargado de los grupos indígenas en Brasil, actuó, según Davis, como un gran cómplice en el etnocidio y el genocidio que se desataron contra los indígenas amazónicos (1977, 76).

Los efectos destructivos de estos planes desarrollistas sobre el medio ambiente y las comunidades indígenas en la Amazonia, se habían hecho más que evidentes en los años ochenta y habían generado una ola de protestas dentro y fuera de Brasil. Estas fueron impulsadas por antropólogos, sectores progresistas de la iglesia católica y grupos y ONG ecologistas, que abrieron espacios para las agendas de los grupos indígenas amazónicos, que ya venían organizándose desde los años setenta para defender sus territorios y su supervivencia étnica⁵. Un punto culminante de esta lucha fue la expedición de una nueva constitución en 1988. Durante el año que duró la Asamblea Constituyente, cientos de indígenas, con los kayapoes a la cabeza, se hicieron presentes en Brasilia, asistieron a las sesiones del Congreso, organizaron mítines y encuentros y llamaron, hábilmente, la atención de los medios, al usar sus pinturas corporales, adornos de plumas y collares tradicionales (Hemming 1987, 349). La UNI (União das Nações Indígenas), la organización nacional de los indígenas brasileños, logró ganancias significativas para la causa indígena, apoyada por estos diversos grupos y sectores sociales (Ramos 1998, 172).

La nueva constitución reconoció el derecho de los indígenas a la diferencia cultural y al usufructo de sus tierras, así como de de los bienes y recursos de estas, aunque no se les concedió propiedad colectiva sobre ellas. Así mismo, adquirieron plena ciudadanía, sin perder la protección del Estado (Hemming 1987, 350). Además, obtuvieron el derecho a usar sus propias lenguas y sus propios sistemas de aprendizaje en las

5 Cfr. Ramos (1998) y Hemming (1987) para la organización y lucha de los indígenas en Brasil.

escuelas localizadas en sus territorios, lo cual impulsó un movimiento renovador de la educación indígena en Brasil. El movimiento indígena promovió la alfabetización, ya que necesitaba gente joven y educada que pudiera luchar por sus derechos, manejando, de manera competente, los instrumentos culturales y políticos usados por la sociedad nacional como la escritura en lengua portuguesa. Se gestó así una *intelligentsia* indígena y se abrieron espacios para que ellos empezaran a escribir, como efectivamente lo hicieron (Ramos 1998), (Gomes 2000).

ESCRITORES Y ESCRITORAS INDÍGENAS

Desde la década de 1990, varios escritores indígenas empezaron a producir libros infantiles y juveniles en portugués, a través de los cuales divulgaban sus tradiciones orales como elementos centrales de sus culturas. Estos libros se convirtieron en un insumo importante tanto para la educación de los niños indígenas como, posteriormente, para la de los demás niños brasileños, ya que por una ley federal, promulgada en Brasil en el 2008, se tornó obligatoria en este país la enseñanza de la historia y la cultura indígenas —además de la africana y la afrobrasileira— en los colegios públicos y privados de educación básica⁶. Por este tipo de obras, los escritores y escritoras indígenas han recibido el apoyo de la Fundação Nacional do Livro Infantil e Juvenil y se han reunido, durante varios años, en el Salón Anual que organiza la misma entidad, para discutir sus obras y las dificultades que han encontrado para publicarlas y difundirlas.

Existen también distintos salones regionales que difunden su labor, como la Feria do Livro Indígena de Mato Grosso, y fundaciones internacionales: la Fundación Ford y la Agencia Noruega de Cooperación Internacional, que han financiado al INBRAPI (Instituto Indígena Brasileiro para Propriedade Intelectual), que se ocupa de defender los derechos colectivos de los pueblos indígenas sobre el medio ambiente,

6 La Coordinación General de Apoyo a las Escuelas Indígenas (CGAEI) del MEC (Ministério de Educação), apoyó, desde 1995 hasta el 2002, 65 proyectos de escuelas, alcanzando cerca de 2.880 maestros indígenas. La CGAEI/MEC promovió, también, una importante política editorial (51 títulos en el mismo periodo), publicando materiales didácticos y libros que han servido, entre otras cosas, para acciones de valorización de la identidad étnica. Autores de 25 pueblos vieron publicados sus títulos (De Sousa Lima 2008, 92).

y sus derechos a la propiedad intelectual, la cual incluye el conocimiento tradicional y por lo tanto las tradiciones orales y las mitologías de los distintos pueblos (Nearin 2009, 4).

Muchos de estos escritores son mestizos, criados y educados en áreas urbanas, donde eran discriminados por su ascendencia indígena. Ellos ya han vivido la experiencia del desarraigo cultural y han hecho el “viaje de vuelta”, por lo cual reclaman con renovadas fuerzas su identidad étnica, experiencia que aparece en los textos de varios de ellos. Ellos también consideran que hay múltiples formas de ser indígena en el Brasil contemporáneo —indígenas urbanos, remanentes, resurgidos o resistentes— que luchan por tener una ciudadanía brasileña diferenciada, dentro de la cual se acepte su identidad étnica.

Esta situación es, por lo demás, característica de los indígenas brasileños contemporáneos, a quienes el antropólogo João Pacheco de Oliveira define como estando de vuelta (*estão de volta*) en el sentido de que provienen de haciendas, áreas caucheras y periferias urbanas, donde ya han tenido un contacto negativo con los patrones “blancos” e intentan, ahora, un viaje de retorno a sus raíces familiares y comunidades de origen. Además, contradice por completo la idea, muy extendida en Brasil, de que los indígenas son personas que viven aislados en la selva o en áreas de refugio y que serán integrados inexorablemente a la sociedad y culturas dominantes (2006, 48).

LA ESCRITURA Y EL NUEVO PODER INDÍGENA

Inicialmente, los indígenas asumieron la escritura con cierto miedo y vacilación, según explica el escritor Daniel Munduruku, en una entrevista publicada en el periódico *Jornal da Ciência*, el 1.º de agosto del 2003, cuando ganó el premio Érico Vannucci Mendes⁷. Él no sabía si al escribir contribuiría al fortalecimiento de las culturas indígenas, basadas en la tradición oral o si, por el contrario, iría a debilitarlas. Después de escuchar al río, como su abuelo le enseñó, Munduruku entendió que la literatura era un nuevo sendero y un nuevo brazo del

7 El CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico) concede, desde 1988, este premio a los trabajos dedicados a la preservación de la memoria cultural brasileña, en especial de las tradiciones populares y de las culturas de las minorías étnicas y sociales.

conocimiento en movimiento. Este escritor indígena considera que no hay un movimiento indígena en Brasil, sino que lo que existe es un conocimiento en movimiento, el pensamiento circular y holístico, que deja rastro de una manera muy sutil y que él opone al pensamiento occidental, que define como cuadrado y fragmentado.

En la actualidad, dichos escritores afirman en sus discursos públicos y en los catálogos de sus obras, que hacer literatura es una ganancia para sus pueblos, ya que se han apropiado de armas de los colonizadores como la escritura y la lengua portuguesa y están produciendo una literatura de calidad, que consideran capaz de transformar la realidad. Estiman asimismo, como afirman en la carta *Kari-Oka*, producida en el Primer Congreso de Escritores Indígenas, en el 2004, que la edición y difusión de libros de autoría indígena puede ayudar a estos pueblos en el fortalecimiento de la tradición oral, que está en la base de sus sociedades y culturas, aunque no explican exactamente cómo (Nearin 2009, 2-3)⁸.

La literatura es también un medio para narrar, con sus propias voces, las historias que alimentan sus vidas y dar sus propias versiones de la historia, enfatizando la esclavitud y la muerte que han sufrido los pueblos indígenas a lo largo de los siglos, ignoradas en la historia dominante de Brasil. Consideran, por ejemplo, que los llamados *bandeirantes*, tan celebrados por la historia oficial, no eran más que contingentes paramilitares que penetraron al interior de Brasil para buscar oro y esclavizar indígenas⁹. Alfabetismo y literatura se conciben, entonces, como herramientas que ayudan a los pueblos indios a obtener poder político y cultural en el Brasil contemporáneo¹⁰.

8 Durante el Primer Congreso de Escritores Indígenas en Río de Janeiro en el 2004, doce escritores se pronunciaron, por primera vez en la historia de Brasil, mediante la carta *Kari-Oka*, con respecto al uso y abuso de la tradición oral indígena por parte de la sociedad brasileña.

9 Según el historiador Francisco Bento da Silva, el mito del *bandeirante*, colonizador de Brasil, está restringido sobre todo a los paulistas, del estado de São Paulo (com. pers., 10 de enero del 2014).

10 La escolarización entre los indígenas brasileños va en aumento, según datos del Censo Escolar del 2006, procesados por CGEEI/SECAD; en ese año había unas 2.415 escuelas en tierras indígenas, con 172.256 estudiantes indígenas, contra los 117.171 del 2002, lo que indica una expansión anual de la matrícula de alrededor del 10 %. Se trata de más de 9.100 maestros, de los cuales, aproximadamente el 88 % es indígena (De Sousa Lima 2008, 94).

El asunto es, sin embargo, complejo y problemático, como expone acertadamente Lynn Mario Trindade Menezes de Souza, al plantear que la escritura debe ser vista como un mapa de contacto y conflicto intercultural, que resulta insuficiente para las nociones indígenas sobre el conocimiento. Así, en su análisis de los planes educativos y los textos multimodales (con alto contenido visual) producidos en las escuelas indígenas, muestra cómo emergen concepciones conflictivas respecto de la escritura entre los indígenas y los asesores que trabajan con ellos. Mientras que estos consideran los dibujos y pinturas, que acompañan los textos, como una suerte de pictografía o forma primitiva de protoescritura, para los indígenas, escritura y dibujo son inseparables entre sí y del conocimiento como tal. Así, en el kashinawa y el kali'na —dos lenguas amazónicas— se usa la misma palabra para referirse a “pintar” y a “escribir”.

Es común, además, que en los pueblos amazónicos el conocimiento se obtenga a través de las visiones que se producen por el consumo ritual de alucinógenos, de manera que si —como sus tutores les han enseñado— la escritura constituye una tecnología para registrar el conocimiento, esta debe, según los indígenas, incluir necesariamente elementos visuales que, desde el punto de vista de los tutores, deberían desaparecer, en la medida en que los indígenas sean alfabetizados plenamente (Menezes de Souza 2004, 7-9)¹¹.

Un segundo elemento conflictivo es que para los indígenas la visión y, por lo tanto, el conocimiento son contextualizados y situados, de manera que lo que el hablante y su interlocutor ven o conocen puede ser distinto, puesto que ambos ven desde distintas ubicaciones y poseen, por lo tanto, diferentes perspectivas. Esto es lo que Viveiros de Castro

11 Al citar el análisis de Menezes de Souza pretendo complejizar el problema de la adopción de la escritura por parte de los indígenas y contribuir a que se entiendan mejor sus nociones sobre el conocimiento. El texto que examino en este artículo, *O Banquete Dos Deuses*, no es un texto multimodal, pues carece, por completo, de elementos visuales, por lo tanto no hay forma de incluir esta problemática en mi análisis. Otros textos de Daniel Munduruku sí tienen elementos visuales significativos como por ejemplo, *Histórias que eu vivi e gosto de contar* (2006), *Crônicas de São Paulo: um olhar indígena* (2004), *Histórias que eu ouvi e gosto de contar* (2004), *Meu Vô Apolinário. Um mergulho no rio da (mina) memória* (2001).

(2000) ha denominado *perspectivismo indígena*, una filosofía que no privilegia un único punto de vista, sino que supone que todos los puntos de vista, al igual que todos los elementos de la naturaleza, están interrelacionados y mutuamente implicados. En este *perspectivismo* se establece una diferencia entre la perspectiva individual y la social, esta última, lo que la comunidad ve o conoce, posee el mayor valor social; esta diferencia se marca, lingüísticamente, a través de sufijos.

La escritura alfabética, en la medida en que separa el habla del hablante, descontextualiza la información y no permite establecer la interrelación entre interlocutores, en un contexto social dado y, por lo tanto, tampoco los valores de verdad implicados en aquella. De esta manera, este tipo de escritura resulta precaria e insuficiente para los miembros de culturas indígenas como los *kashinawas*, al no establecerse las diferentes perspectivas entre individuos y entre estos y la sociedad, ni la diferencia entre “hecho” y “ficción” (Ibíd., pp. 9-10).

Ante tales carencias, los textos multimodales resultan de gran importancia ya que, a través de ellos, se puede complementar la escritura con indicaciones visuales de perspectiva y contexto.

Finalmente, la escritura en lenguas indígenas resulta problemática para De Souza, porque implica fijarlas en gramáticas escritas, estáticas y descontextualizadas, lo cual impediría a los indígenas, como miembros de una cultura “*perspectivista*” y no normativa, reconocerse en sus propias lenguas, de ahí la reticencia de los indígenas amazónicos a escribir en ellas y su preferencia por el portugués (Ibíd., p. 13)¹².

Estos conflictos evidencian que la escritura no es, como se la suele presentar, una tecnología inocua y transparente y un instrumento esencial para la preservación y difusión del conocimiento indígena, sino un instrumento de poder, que transmite visiones eurocéntricas del conocimiento y ajenas al pensamiento indígena y que, irónicamente, los planes y políticas que desean preservar las culturas de los grupos étnicos —con todo lo problemática que esta noción resulta— no parecen entender lo que se busca mantener.

De Souza recomienda que los asesores que enseñan a escribir a los indígenas hagan un esfuerzo por leer, entender y respetar los textos

12 El lector interesado en una exposición más amplia de este último punto puede remitirse al artículo de Menezes de Souza.

multimodales que ellos elaboran. De lo contrario, todas estas políticas, por bien intencionadas que sean, reproducirán inevitablemente la dominación colonial.

Desde mi punto de vista, las reflexiones de De Souza también deberían llegar a los escritores indígenas que pueden caer inocentemente en la trampa de la escritura inocua. Cabe aclarar, no obstante, que algunos de los textos de escritores indígenas, publicados por editoriales brasileñas, conservan este formato multimodal, que parece cumplir algunas de las funciones en términos del conocimiento indígena definidas por De Souza. Un trabajo más sistemático, en este sentido, con los escritores los ayudaría a seguir desarrollando de textos que fortalezcan sus nociones de verdad y conocimiento en vez de socavarlas.

UN INTELLECTUAL ORGÁNICO: EL ESCRITOR DANIEL MUNDURUKU

Daniel Munduruku (1964) proviene de una aldea indígena munduruku, a la vera del Tapajós, río de muchas aguas y de muchas vidas, según lo describe Ailton Krenak, uno de los principales líderes indígenas brasileños, en la introducción al libro de Daniel *Crônicas de São Paulo* (2009); después, vivió en Belén de Para y llegó finalmente a São Paulo, la inmensa aldea, donde obtuvo una licenciatura en Historia y Psicología y un doctorado en Educación, en la afamada Universidade de São Paulo (USP)¹³. No obstante, en su libro *Meu Vô Apolinário* (2009), el narrador

13 Los mundurukus, de la familia lingüística tupi-guaraní, son un pueblo de tradición guerrera que dominó la región del valle del río Tapajós (el mayor afluente del Amazonas por la margen derecha), desde el último tercio del siglo XVIII hasta bien entrado el siglo XIX. Fueron contactados, por primera vez, por los portugueses en la segunda mitad del siglo XVIII. Los mundurukus realizaban grandes excursiones por los ríos Madeira y bajo Tapajós, para adquirir cabezas trofeos de sus enemigos, que eran momificadas y a las cuales se les atribuían poderes mágicos. Combatieron a grupos hostiles y a los blancos en el bajo Madeira y en el bajo Tapajós como los temidos muras y araras, con el fin de obtener, de los brasileños, mercancías altamente codiciadas: hachas, cuchillos, armas y telas (Murphy y Murphy 2004, 29-30).

Según FUNASA (Fundação Nacional de Saúde) para el 2010 la población munduruku ascendía a 11.630 personas que viven dispersas por distintos estados (Para, Amazonas, Mato Grosso), concentradas, mayoritariamente, en el río Cururú, afluente del Tapajós (Instituto Socioambiental). Tradicionalmente tenían acceso a dos ecosistemas diferentes a la selva amazónica y la sabana o ce-

—quien se supone que es el propio Daniel Munduruku— relata otra historia de su nacimiento, que parece ajustarse a los patrones migratorios de los indígenas brasileños en la actualidad.

Yo no nací como nacen todos los indios. No nací en una aldea, rodeada de selva por todos lados; en un río donde las personas pescan peces casi que con la mano, de tan limpia que está el agua. No nací dentro de una Uk'a (casa) munduruku. Yo nací en una ciudad. Creo que dentro de un hospital. Yo nací en una ciudad donde la mayoría de las personas se parecen al indio: en Belén de Pará. (Munduruku 2009, 9)¹⁴

A la idílica descripción de una aldea paradisiaca, sigue el relato de la migración del padre de su aldea de origen, ante la imposibilidad de sostener tantas bocas —mujer y nueve hijos— rumbo a la ciudad, con la cual además soñaban (Ibíd., p. 9). Esta historia familiar es muy común: no todos los indios nacen en la selva, como suponen los imaginarios dominantes en Brasil, con los que se alinea en este caso el propio escritor indígena, ya que, según el último censo de población de Brasil del 2010, del total de 817.963 indígenas, 315.180 viven en las ciudades¹⁵.

rrado. Están divididos en mitades exogámicas; su descendencia es patrilineal, pero su residencia es matrilocal, es decir, los jóvenes casados deben vivir con sus suegros, lo cual implica que las hijas casadas permanecen con sus familias. Las aldeas tradicionales consistían de tres a cinco viviendas, habitadas por mujeres, niñas y niños preadolescentes y la casa de los hombres. De este tipo de aldeas quedan muy pocas. La casa de los hombres ya no existe y prevalecen las viviendas habitadas por familias de tipo nuclear (Murphy y Murphy 2004, cap. IV). Hoy en día, los mundurukus guerrear por la integridad de su territorio, amenazada por las actividades ilegales de la minería del oro, por los proyectos hidroeléctricos y de construcción de una gran hidrovía en el Tapajós. (Instituto Socioambiental).

14 Traducción del autor.

15 En un estudio sobre los indígenas residentes, en la actualidad, en la ciudad de São Paulo se plantea que los motivos fundamentales para sus migraciones consisten en la pérdida continua de sus territorios tradicionales, el problema con los *posseiros* (invasores, ocupantes), la escasez de tierras productivas y la falta de trabajo. En la ciudad se ven sometidos a condiciones de vida sumamente precarias en las que abundan el desempleo, la falta de vivienda, los problemas de salud, la violencia y la discriminación (s. f.: 10, 12).

Daniel Munduruku es un autor de reconocido prestigio nacional e internacional, que cuenta con numerosas publicaciones (43 según su blog) y ha recibido importantes premios en Brasil y en el exterior: el Premio Jabuti, el Premio de la Academia Brasileira de Letras, el Premio Érico Vanucci Mendes y el Premio Tolerancia (otorgado por la Unesco). Es comendador de la Orden del Mérito Cultural de la Presidencia de la República en Brasil, desde el 2008, director presidente del Instituto UKA - Casa dos Saberes Ancestrais, consejero ejecutivo del Museu do Índio en Río de Janeiro, y miembro de la Academia de Letras de Lorena¹⁶.

Este escritor, así como otros autores y autoras, activistas, líderes y lideresas indígenas, es lo que Antonio Gramsci definió como intelectuales ‘orgánicos’ al plantear la necesidad de que la clase obrera y cualquier grupo social que luche por obtener el poder, geste sus propios intelectuales si quiere triunfar (Forgacs 2000, 304-305). Es poco probable que los indígenas busquen alcanzar el poder en el sentido y de la manera en que Gramsci y otros marxistas lo definieron para la clase obrera, pero, como plantea Bengoa, es evidente que constituyen la fuerza política emergente de mayor importancia en el escenario político contemporáneo en Latinoamérica (2007, 13)¹⁷.

A través de sus luchas, los pueblos indígenas han obligado a varios Estados nación latinoamericanos a redefinirse como pluriétnicos y multiculturales, una realidad que habían negado por completo las repúblicas que surgieron después de la independencia de España (Ibíd., p. 42)¹⁸. Han empezado, asimismo, a quebrantar la hegemonía —en el sentido gramsciano del consenso político, social y cultural instrumentado por las clases dominantes (Forgacs 2000, 307)—, al dejar oír su voz en

16 Blog: <http://danielmunduruku.blogspot.com/p/sobre-daniel-munduruku.html>

17 Me parece importante señalar que habría que analizar el caso de Bolivia, donde los indígenas han alcanzado un relativo control del aparato estatal o el de Ecuador, donde han depuesto a distintos presidentes, análisis que desborda por completo los objetivos de esta investigación.

18 En este sentido, las luchas indígenas representan una lucha verdaderamente anticolonial y la culminación del proyecto inacabado de Independencia del siglo XIX, en el que no se reconocieron los derechos de las poblaciones amerindias ni se las incluyó, como tales, dentro de las nuevas naciones que surgieron en las primeras décadas de dicho siglo en Latinoamérica. Lo mismo sucedió con las comunidades afrodescendientes y con las mujeres.

distintos escenarios locales, regionales, nacionales e internacionales, en los que han cuestionado las versiones oficiales de la historia y la cultura latinoamericanas, mediante la circulación social de las propias. En este sentido, el libro de Daniel Munduruku, *O Banquete dos Deuses* (1999), constituye un buen ejemplo, puesto que allí el autor impugna los discursos hegemónicos mediante nuevos análisis y enfoques sobre la cultura brasileña en los que plantea cómo las culturas indígenas pueden enriquecer a la nación brasileña en su conjunto.

CONVERSACIÓN SOBRE EL ORIGEN DE LA CULTURA BRASILEÑA

O Banquete dos Deuses. Conversa Sobre a Origem da Cultura Brasileira (1999) (*El banquete de los dioses. Conversación sobre el origen de la cultura brasileña*) es un libro compuesto por diez ensayos cortos o, como los llama Daniel Munduruku, conversaciones en los que el escritor interpela desde sus perspectivas como indígena y pedagogo, a la nación brasileña, para mostrar las contribuciones que los grupos indígenas le han hecho a la cultura de este país en el pasado y las que le pueden hacer en el presente y en el futuro. Esta posición constituye una diferencia en comparación con las de otros movimientos indígenas latinoamericanos, por ejemplo el colombiano, que si bien ha impactado políticamente a otros sectores sociales en lucha, no ha analizado su propio rol en la formación de la cultura colombiana ni se dirige al conjunto de ella. Es probable o, en todo caso, deseable, que si la formación de una *intelligentsia* indígena avanza en Colombia, se empiece a dar este tipo de reflexiones e interpelaciones.

Los ensayos o conversaciones de *O Banquete dos Deuses* están escritos en una forma muy personal; de hecho, algunos de ellos, en primera persona. Munduruku introduce en el texto eventos y situaciones de su propia vida, para sustentar sus argumentos, y hay un “cierto tono” de oralidad, de conversación en ellos, y también un diálogo con tradiciones orales de pueblos indígenas específicos. *O Banquete dos Deuses* refleja también el amplio ámbito intelectual que domina Munduruku, que se refleja en la inclusión de epígrafes de reconocidos autores de la literatura brasileña como Oswald de Andrade y en su diálogo con pedagogos brasileños y pensadores extranjeros como el hindú Jidda Krishnamurti. Los textos muestran, asimismo, una apropiación del género literario del ensayo, con el que el autor se debió familiarizar ampliamente durante

sus estudios de pregrado y doctorado en la Universidade de São Paulo, igual que sucede con reconocidos intelectuales indígenas de otros países como en el caso del maya kakchiquel de Guatemala Demetrio Cojtí, quien hizo su doctorado en Lovaina.

Daniel Munduruku nos habla desde dos lugares de producción diferentes: las aldeas indígenas con sus tradiciones orales y sus saberes ancestrales y actuales, y las ciudades con sus universidades, donde ha vivido y estudiado¹⁹. Los lugares de producción han sido definidos por Michel de Certeau como las instituciones sociales y culturales desde las cuales se produce un texto histórico, concepto que, considero, se puede extrapolar a cualquier otro texto. El lugar proporciona las reglas, los símbolos y las referencias que autorizan o legitiman el discurso que se crea (1993, 34). Munduruku utiliza hábilmente su educación en la universidad y el bagaje intelectual adquirido en ella, para legitimar los conocimientos y tradiciones indígenas y plantearlos como modelos educativos útiles para el conjunto de la sociedad brasileña actual. Subvierte, así, por completo, el paradigma colonial, vigente hasta nuestros días, en el que los indios debían ser “civilizados” por los brasileños y señala el poder cultural de los pueblos indígenas y todo lo que tienen para enseñarnos.

Así, en la introducción a *O Banquete dos Deuses*, Munduruku valida su experiencia personal, la de su grupo, los mundurukus, y la de los indígenas en general como elementos útiles para ayudar a resolver las crisis que viven los jóvenes brasileños actuales y sus educadores, ya que la educación y formación de valores de los primeros se ha traspasado, por completo, de la familia a las instituciones educativas. El escritor nos cuenta cómo pudo superar, durante la adolescencia, sus crisis de identidad con respecto a su ser de indígena, gracias a la ayuda de su

19 Gersem dos Santos Luciano, importante líder e intelectual baniwa, del río Isana, en el noroeste amazónico, y primer indígena en Brasil con una maestría en Antropología Social, plantea que los indígenas de las aldeas, al vivir de los recursos naturales, valoran más los conocimientos tradicionales ligados a la producción, consumo y distribución de bienes, mientras que los indígenas urbanos le apuestan más a la calificación profesional y a la capacidad de inserción en los mercados de trabajo locales y globales. Sin embargo, no es posible trazar una separación tajante entre estos dos tipos de indígenas ya que los moradores de la ciudad, que han estudiado, pueden reconectarse a sus comunidades de origen y retornar a ellas para trabajar en su favor (2006, 24-25)

abuelo Apolinário, residente en una aldea munduruku en el Tapajós, quien lo sostuvo, con su sabiduría, en el enfrentamiento a la discriminación, que Daniel sufría en el entorno urbano de Belén de Pará, donde vivía con su familia.

Según Munduruku, los indígenas no se agotan en crisis existenciales, gracias a su manejo del tiempo y su soporte cultural. En efecto, ellos viven el presente sin olvidar el pasado y sin desear el futuro y su presente está estructurado y cimentado por todo el tejido de la vida y el orden ancestral. Esta es una concepción del tiempo distinta de la que se maneja en la historia moderna occidental, en la cual se separa pasado y presente, como explica Michel de Certeau (en Ward 2000, 24-26), y semejante a la de otras culturas como la hindú en la que “las formas nuevas no desplazan a las antiguas” y en donde se da “un proceso de coexistencia y reabsorción” como elemento cardinal de la historia (Dumont 1964, citado en Ward 2000, 26)²⁰.

El escritor indígena considera que es en estos elementos en los que reside la fuerza de la tradición, la familia y la educación indígenas y que, si se trabaja en pro de que los jóvenes de Brasil se conecten con sus ancestros —abuelos, bisabuelos— se puede contribuir a desarrollarles un sentido de familia y de pertenencia a un grupo, un pueblo y una nación, proporcionándoles más fuerza y estabilidad (Munduruku 1999, 15-16).

En el ensayo *¿Quanto Custa ser Índio no Brasil? (¿Cuánto cuesta ser indio en Brasil?)*, el escritor interpela a la escuela, como aparato ideológico del Estado, en el sentido althusseriano, institución que él conoce por dentro, en la cual se ha imbuido a los niños brasileños con estereotipos acerca de los indígenas, en particular, durante los años de la dictadura militar (1964-1985), en la que fueron presentados como salvajes y pueblos sin historia, sin un papel relevante en la sociedad contemporánea y como obstáculos para el progreso, con el fin de validar la invasión de sus tierras y su destrucción física y cultural, en aras de la “modernización” y del “desarrollo” de Brasil. Haciendo gala de un humor fino y una ironía sutil, Munduruku concluye este ensayo con una corta crónica de la conversación de dos señoras en un metro de São Paulo, tratando de decidir si él, que iba de pasajero, era o no indio; en la que afloran los estereotipos más comunes sobre los indios que

20 Traducción del autor.

adquieren otra dimensión, al ser relatados, precisamente por uno de ellos que transita por la gran urbe.

En *O banquete dos Deuses, ou como ser alimento da divindade (El banquete de los dioses o como ser alimento de la divinidad)*, el escritor apela, de nuevo, a elementos de las culturas indígenas que pueden servir de modelos pedagógicos para los niños brasileiros de las ciudades; se trata, en este caso, de la relación de los indios con la naturaleza. Nos explica así, con mucha sensibilidad y de manera poética, la veneración que sienten los indígenas por la naturaleza y su convivencia respetuosa con ella. En su explicación hay, sin embargo, resonancias de la visión del “indio ecológico” que agitaron los ambientalistas en apoyo de las luchas de los indígenas amazónicos en los años ochenta y noventa del siglo xx y que no dejan de ser idealizaciones de los indígenas y un lugar común en los discursos contemporáneos relativos a ellos²¹. Sin negar los planteamientos de Munduruku en cuanto a la relación de los indios con la naturaleza, se debe estudiar, de manera específica, para ver cómo se articula socialmente en los distintos grupos y también considerar los múltiples casos en los que, por razones sociales, económicas y políticas de diversa índole, los indígenas han ejercido un impacto negativo en el medio ambiente²².

En “*Esta Terra Tinha Dono*” (Esta tierra tenía dueño), como su título indica, Munduruku incursiona por la historia indígena de América y de Brasil en particular, para oponerse a las representaciones coloniales

21 Cfr. un interesante artículo en <http://www.revistas culturales.com/articulos/97/revista-de-occidente/520/5/el-indio-ecologico-diarios-a-traves-del-espejo.html>

22 Cfr. los casos que mencionan Conklin y Graham en su artículo “The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics” sobre las concesiones dadas por los líderes kayapoes a las compañías madereras para la extracción de caoba y otras maderas tropicales en sus territorios (1995, 703). Sin ir más lejos, en junio del 2011, en una visita que hice al Parque Nacional de Puracé en el departamento del Cauca en Colombia, me enteré de que el cabildo de la comunidad indígena que habita en áreas colindantes con el parque había alquilado a un agricultor y empresario boyacense tierras en el páramo, con el fin de que sembrara papa, cuando los cultivos de cualquier tipo están prohibidos en este ecosistema, y quien, además, usa pesticidas tóxicos en los sembrados. A cambio, el cabildo había podido comprar un vehículo nuevo y se rumoraba que ese señor lavaba dólares con dicho negocio.

de las poblaciones amerindias mediante las cuales se construyó el conjunto de América, según explica Serje (2005), cómo una frontera, “unas vastas soledades”, y se redujo a sus pobladores a meras representaciones. Reclama, así, la existencia de un poblamiento de América, que antecedió, en miles de años, la llegada de los colonizadores europeos y para lo cual apela al conocimiento occidental y al relato que escuchó de labios de una anciana munduruku cuando era un niño²³. Cita algunas de las teorías sobre el poblamiento de América (Bering, polinesios) y compara a los grupos indígenas de Brasil con los mayas, los incas y los aztecas para plantear que eran sociedades igualitarias, carentes de una estratificación social e, incluso, en muchos casos, de jefaturas²⁴.

El relato de la anciana munduruku, que ella decía haber escuchado de un viejo árbol, y cuyo narrador es efectivamente un árbol *jatobá*²⁵, que Munduruku oyó en su infancia, es un relato híbrido en el que se evidencian claramente las huellas de la escolaridad, ya que se reelabora y se vierte al mundo indígena la historia del paso de la población de origen asiático hacia América por el estrecho de Bering, con lo que se enfatiza nuevamente la existencia de población en este continente antes de la invasión europea. En el relato se describe un mundo habitado por múltiples pueblos, que vivían en armonía con la naturaleza, sin el deseo de acumular bienes y sin la necesidad de nuevas tecnologías; poseían reglas sociales bien definidas y estaban satisfechos con las opciones de vida que habían escogido, aunque también se ponen de presente las guerras y las enemistades entre ellos. La narración concluye con una frase nostálgica, que constituye una alusión a la invasión europea y parece añorar una edad de oro: “*Mais, um dia, tanta felicidade foi abalada, finalizou o velho jatobá*” (Mas un día, tanta felicidad fue quebrantada,

23 Parece increíble que los indígenas tengan todavía que reivindicar esa historia, más que probada por la ciencia occidental, pero la ignorancia del común de la población al respecto sigue siendo abrumadora, lo cual se puede explicar por la fuerza que tienen todavía las representaciones coloniales en las culturas latinoamericanas contemporáneas.

24 Al respecto, es fundamental el conocido texto de Pierre Clastres *La Société contre l'État* (1974).

25 *Jatobá* (*Hymenaea courbaril*) es conocido en español como algarrobo criollo, originario de la Amazonia y la mata atlántica brasileña, alcanza hasta 40 m de altura. Es un árbol de múltiples usos, entre ellos medicinales.

concluyó el viejo *jatobá*) y si pensamos en la hecatombe que sobrevino con la Conquista y la colonización europeas, la idea de una edad de oro deja de parecer absurda.

En este ensayo, Munduruku rescata, asimismo, el legado tanto material como espiritual que dejaron los pueblos de las familias lingüísticas *jê* y *tupi* en Brasil y que encontramos hoy en día en elementos como la música de los primeros, y la hamaca, la cerámica, la farfiña y la yerba mate de los segundos. Pero lo más importante, quizás, plantea el escritor, es su legado espiritual, consistente en su coraje de pueblos guerreros y su espíritu de resistencia que les permitió oponerse durante 500 años a los invasores y a un sistema que crea diferencias entre las personas y que quita el alimento a unos para que otros coman en exceso (Munduruku 1999, 55) El escritor nos conmueve cuando cuenta que encontró ese mismo espíritu de resistencia guerrera entre los chicos de la calle con los que trabajó en el norte de Brasil: los percibió indios, en el sentido de la resistencia interior, de la formación del guerrero, en el haber sido generados en el sufrimiento, lo cual le permitió identificarse y trabajar muy bien con ellos (1999, 56).

El ensayo concluye diciendo que esta tierra (Brasil) no pertenecía a ninguno y servía a todos; era sagrada porque guardaba, dentro de sí, a los espíritus ancestrales; era reverenciada por los pueblos indígenas que extraían de ella lo necesario para el sustento material y espiritual que los mantenía y mantiene vivos. “Mi pueblo todavía sueña, alimentado por los espíritus ancestrales, alimentado por una historia milenaria que nos aproxima al momento creador de Dios. Eso nos da la certeza de quiénes somos y de qué necesitamos. ¿Y Brasil, qué necesita?” (1999, 58). Se plantea, así, a los pueblos indígenas como seguros de sí mismos, de su cultura y de su historia, los cuales pueden trazar caminos ciertos porque saben lo que necesitan. Pero la pregunta sobre Brasil indica incertidumbre y falta de claridad, señala una ausencia de derroteros claros y de arraigo en la tierra para cuidarla y protegerla, y también es una alusión a la creciente destrucción ambiental que se presenta en este país, en particular en la selva amazónica.

En “A Educação da Criança Indígena” (La educación de los niños indígenas), el escritor señala algunos de los elementos fundamentales que estructuran la socialización de niños y niñas indígenas. El cuidado de los pequeños se inicia desde el parto y el embarazo, sujetos a normas

y rituales estrictos, lo que indica la importancia de la reproducción de la vida en estas sociedades. Una vez nacidos, niños y niñas tienen un contacto corporal permanente con la madre, quien los amamanta y los carga consigo a todas partes hasta que aprenden a caminar, lo cual les da una gran seguridad y tranquilidad. Son criados en gran libertad y sin imposiciones, lo que lleva a que se comporten muy bien. El juego y la socialización con otros niños son elementos básicos de su aprendizaje, así como el cuidado, la atención y el cariño que les dispensan todos los adultos de sus comunidades, no solo sus padres: “*Na sociedade indígena, a criação é “propriedade” de todos, de modo que muita gente ajuda a tomar conta dela*” (En la sociedad indígena los niños son “propiedad” de todos, de modo que mucha gente ayuda a cuidarlos) (Munduruku 1999, 75).

En la medida de sus capacidades, los pequeños se van incorporando a ciertas actividades y labores y aprenden mediante la práctica. En las excursiones prolongadas de caza y pesca recorren, con sus padres, el territorio, para familiarizarse con el medio ambiente, las plantas y los animales. En el ensayo se analiza también la importancia de los ritos de pasaje, mediante los cuales se ayuda a los adolescentes en el paso de la infancia a la madurez, haciéndolos renacer a una nueva vida, en la que se incorporan a la comunidad con las responsabilidades de los adultos. Munduruku resume la educación de niños y niñas diciendo que antes que ellos y ellas tengan la obligación de producir, se les enseñan los caminos del espíritu, de la libertad, de la vida comunitaria y de la responsabilidad social.

La crianza de los niños es uno de los elementos de la vida indígena que más nos puede enseñar, pero, desafortunadamente, es un tema poco investigado. Realicé trabajos de campo entre los sikuanis de los Llanos Orientales de Colombia y los tucanos orientales del departamento del Vaupés acompañada de mis hijos pequeños, y le puse, por lo tanto, gran atención a este aspecto. Pienso que todas las mujeres podemos aprender de las madres indígenas y de la inteligencia, el amor y la sanidad con los que crían a sus niños, dándoles todo el espacio para que se desarrollen libres, autónomos y capaces. Evidentemente es necesario ver cómo funcionan en la crianza de estos niños y niñas los roles de género en el marco de las relaciones de poder en esas sociedades, tema que Munduruku no toca en su ensayo pero del que sí se ocupan Murphy

y Murphy en su libro *Women of the Forest* ([1974] 2004). Esta es una de las primeras etnografías en el mundo que se enfocó en las mujeres indígenas, precisamente en las mujeres Mundurukus y en sus relaciones con otras mujeres y con los hombres.

Los Murphy describen un sistema de género que sufrió importantes transformaciones a partir de la segunda mitad del siglo xx. Destacan cómo, en un pasado reciente, la posición de las mujeres era, y es todavía, considerada inferior a la del hombre dentro de los cánones formales de la cultura munduruku, lo cual se reitera mediante un elaborado simbolismo y valores firmemente arraigados. Las mujeres no comparten esta idea y la relación entre los sexos no es de simple dominación y sometimiento, sino de discordancia y oposición (Murphy y Murphy 2004, 113).

Según los mitos de origen, fueron las mujeres las que primero descubrieron las flautas sagradas y adquirieron el control de ellas y, por lo tanto, de los hombres, quienes llevaban a cabo todas las labores que hoy en día están en manos de las mujeres con excepción de la caza. Finalmente, los hombres se rebelaron contra las mujeres y les arrebataron las flautas (Murphy y Murphy 2004, 114-115)²⁶. La lección es clara, las mujeres tuvieron poder y podrían volverlo a tener si la vigilancia de los hombres se relaja. Desde esta perspectiva, las mujeres no son vistas como inherentemente inferiores al hombre, con base en sus diferencias biológicas y anatómicas como ha sido el caso en Occidente; la cultura munduruku está totalmente libre de las nociones de herencias inmutables, la gente e, incluso, los animales son lo que son por eventos que sucedieron en el pasado. En el pasado remoto, las mujeres detentaban el poder y controlaban las flautas sagradas, por lo tanto, las mujeres como gente no son inferiores, es su estatus el que es inferior y esto es así porque los hombres lograron vencerlas (Ibíd., pp. 116-117).

Si bien las mujeres son conscientes de esa dominación, no se consideran, de ninguna manera, inferiores a los hombres. En la vida diaria tienen posiciones de poder, gracias a sus estrechas relaciones con las mujeres de su familia y de la aldea en general, con las que

26 El mito sobre el origen de las flautas sagradas entre los mundurukus guarda similitudes con el complejo ritual y mítico del Yuruparí en el noroeste amazónico, recogido por Stradelli en el siglo xix, que ha sido estudiado modernamente por Hugh Jones, Orjuela, Cayón, Bourge y Correa.

constituyen equipos de trabajo para la producción diaria de fariña (harina de yuca brava) y cazabe (especie de arepa de almidón de yuca y fariña), que constituyen la base de la alimentación de los mundurukus y de los pueblos amazónicos en general. Ya que la regla de residencia de los mundurukus es matrilocal, aunque el sistema de descendencia es patrilineal, las hijas casadas se quedan viviendo en la misma casa de sus padres y, junto con su madre y hermanas, conforman estos equipos de trabajo y de ayuda mutua. Estos funcionan tanto para la producción de alimentos como para el cuidado de los niños y como defensa y auxilio, en caso de peligro, cuando se alejan de la aldea. Las mujeres son así las dueñas de las casas en las que viven, dentro de las cuales son las mujeres mayores las que detentan la autoridad y guían y aconsejan a los que habitan allí. El poder cotidiano que detentan las mujeres mundurukus contrasta con el lugar de inferioridad que se les asigna en la vida ritual y en el pensamiento masculino.

Impulsados por el deseo de obtener mercancías occidentales, muchos Mundurukus se mudaron con sus familias nucleares, a mediados del siglo xx, a vivir cerca de los caucheros y trabajar para estos, rompiendo así la vida tradicional de las aldeas y de las casas habitadas por la familia extensa. Las mujeres, que habían promovido, con denuedo, estos cambios, se vieron en una situación en la que el colectivo de mujeres para el trabajo productivo y el cuidado de los hijos había dejado de existir y en la que los hombres adquirieron una injerencia en la vida cotidiana, que antes no tenían.

En el ensayo “O País Sobre Um Cemitério” (El país sobre un cementerio), Daniel Munduruku cuestiona, con fuerza, el discurso oficial repetido hasta la saciedad por el Gobierno y los medios, en el cual se presenta a Brasil como un país rico, con una democracia social, racial y religiosa, y con Gobiernos que procuran erradicar la pobreza y fortalecer la democracia. Se crea, así, la imagen de que todo está bien, uniforme, lineal y con posibilidades de solución (1999, 80). La confrontación se basa en un recorrido histórico por la práctica del genocidio, establecido en Brasil desde el siglo xvi, y en el tratamiento que los pueblos indígenas han recibido dentro de la nación brasileña. Uno de los momentos que el escritor enfatiza es la creación de la FUNAI por el régimen militar brasileño, como un instrumento para el exterminio de los pueblos indígenas, que se dio a través de los planes de colonización

en la Amazonia²⁷. La región se presentó a los terratenientes como un lugar vacío y, estos, que adquirieron en la selva porciones de tierra del tamaño de una nación europea, acudieron, en ocasiones, a eliminar a los indígenas que habitaban allí con bandas privadas de hombres armados (acciones denominadas de “limpieza” o “correrías”) (Bento da Silva 2014). La vuelta a la democracia no mejoró la situación de los indígenas y los poderosos han obstaculizado la demarcación de sus tierras, que se debía haber llevado a cabo según lo dispuesto en la constitución promulgada en 1988.

Este ensayo constituye un llamado a entender la riqueza que significan los pueblos indígenas, acosados y exterminados a lo largo de la historia de Brasil hasta el presente, para la humanidad, Brasil y el planeta. Munduruku insiste en acabar con la distancia que separa al pueblo brasileño de los indígenas, ya que según él: “O índio é brasileiro e o brasileiro é também índio” (1999, 87). Se debe crear entre ellos una hermandad que acabe con la indiferencia de las autoridades y con la ignorancia que predomina en la sociedad con respecto a los indígenas, quienes constituyen una contraparte importante al tipo de poder que reina en Brasil, en el que una sola persona toma las decisiones por todas²⁸.

Munduruku cierra así, intelectualmente, la brecha que el colonialismo abrió hace 500 años, cuando se fueron separando los pueblos con una identidad étnica tribal de los que se iban mestizando con europeos y afrobrasileños y cuya historia y nexos fueron borrados por los discursos dominantes. La brecha es tal que ha dado pie a eventos espantosos como el asesinato del líder pataxó Galdino, quien fue quemado vivo por cinco muchachos de clase media alta en Brasilia, en 1997 (Munduruku, 1999, 88) (Ramos 2008, 16-17).

27 La FUNAI se derivó del SPI —Serviço de Proteção aos Índios— creado en 1918 por Cândido Mariano da Silva Rondon (1865-1958), el famoso defensor de los indígenas en Brasil. El SPI a su vez fue antecedido por el SPILT (Localização dos Trabalhadores Nacionais), fundado en 1910 por el Ministerio de Agricultura y Comercio, que actuaba en la Amazonia y otros “sertones” o tierras bravas de Brasil (Francisco Bento da Silva, com. pers., 10 de enero del 2014).

28 Munduruku posiblemente se refiere a la figura del presidente, a la que le atribuye un poder omnímodo, que ningún presidente tiene realmente en Brasil ni en ningún país, en la actualidad.

El libro termina con una plegaria que invoca la hermandad entre los hombres ya que fueron creados por Dios, *Tupa* (Gran Creador, Gran Padre o el nombre que se le dé en las distintas tradiciones espirituales) como parientes de la madre tierra, hasta que llegaron los hermanos del otro lado del océano, que sembraron la muerte y la desolación para muchos pueblos indígenas. A pesar de esta dolorosa historia, en la plegaria se expresa la esperanza de que el pueblo formado por el desencuentro de estos dos mundos tan diferentes, lo que hoy se llama Brasil, esté constituido por el espíritu de los antepasados indígenas, encarne a los ancestros que retornaron y se alíe con los pueblos indígenas para combatir la injusticia y a los hijos de la muerte. Se busca una reconciliación entre las culturas y los pueblos que han antagonizado a lo largo de la historia de Brasil, para superar el horror de los 500 años de Conquista, colonización y depredación de la naturaleza, y se invoca al Gran Creador para que los ayude a mantener la esperanza en esta posibilidad.

Daniel Mundurku hace parte de una producción cultural continental en la que escritores, cineastas y artistas plásticos indígenas, entre otros y otras, dejan oír cada vez más su voz a través de América, producción que ha surgido en el contexto de las luchas indígenas contemporáneas, iniciadas desde los años setenta del siglo xx, con las cuales los pueblos amerindios han obtenido un creciente poder en las sociedades latinoamericanas actuales. Esta producción cultural constituye un enorme enriquecimiento para Latinoamérica, a la vez que un gran reto para los estudios culturales y literarios, que deberán desarrollar nuevas herramientas de análisis para enfrentarlas, dado su carácter multicultural. La obra de Munduruku es fundamental en la difusión de las culturas indígenas y la reivindicación de su importancia para Brasil y el mundo, así como para los procesos que cuestionan la colonialidad del poder en América Latina. Munduruku y muchos de estos intelectuales orgánicos, escritores y artistas indígenas, han crecido en un mundo en el que las luchas de sus antecesores les han abierto caminos, han vivido y estudiado en las grandes capitales latinoamericanas y se han apropiado de las lenguas y saberes de los poderes que los dominaban. Enfrentan los retos de un mundo globalizado, que busca una creciente homogeneización de las poblaciones y culturas, mundo en el que deben sobrevivir, luchando, a la vez, por su diferencia y sus legados históricos y culturales. Estas tensiones se notan en la obra de Daniel Munduruku, donde se combinan

elementos particulares de su cultura de origen con una frecuente apelación al indio como ser genérico, con lo cual se corre el riesgo de borrar la diversidad cultural, uno de los objetivos que siempre han perseguido el colonialismo tanto externo como interno. Esperemos que el tiempo y la reflexión, así como la toma de conciencia de estos desafíos, permitan a estos intelectuales orgánicos enfrentarlos exitosamente y no sucumbir ante la cooptación política y la estandarización cultural.

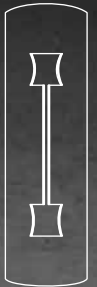
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bento da Silva, Francisco. 2011. "Do Rio de Janeiro para a Siberia Tropical: prisões o destierros para o Acre nos anos 1904 e 1910". *Tempo e Argumento*, 3 (1): 161-179.
- Certeau, Michel de. 1993. *La escritura de la historia*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- Conklin, Beth A. y Laura R. Graham. 1995. "The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics". *American Anthropologist, New Series* 97 (4): 695-710.
- Comissão Pró- Índio de São Paulo ,1995. Índios na cidade de São Paulo, Consultado el 10 de enero del 2014. <http://cpisp.org.br/indios/html/texto.aspx?ID=207>
- Davis, Shelton H. 1977. *Victims of the Miracle: Development and the Indians of Brazil*. Cambridge, London: Cambridge University Press.
- Dumont, Louis. 1964. "Le Problème de l'histoire". En *La civilization indienne et nous* (pp. 31-54). Paris: Collin, Coll. Cahier des Annals.
- Forgacs, David, ed. 2000. *The Antonio Gramsci Reader. Selected Writings 1916-1935*. New York: New York University Press
- Gersem dos Santos, Luciano. 2006. *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: Ministerio de Educación.
- Gomes, Mercio P. 2000. *The Indians and Brazil*. Traducido por John W. Moon. Gainesville, Florida: University of Florida Press.
- Hemming, John. 1987. *Amazon Frontier. The Defeat of the Brazilian Indians*. London: MacMillan.
- Instituto Socioambiental (www.socioambiental.org). Povo Munduruku. Consultado el 4 de julio del 2014. <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/munduruku>

- Jornal da Ciencia. Órgão da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciencia. XVIII (510).
- Menezes de Souza Lynn, Mario Trinidad. 2004. "Remapping writing: indigenous writing and cultural conflict in Brazil". *English Studies in Canada*, 30 (3): 4-16.
- Munduruku, Daniel. 1999. *O Banquete dos Deuses. Conversa sobre a Origem da Cultura Brasileira*. São Paulo: Editora Angra.
- Munduruku, Daniel. 2009. *Meu Vô Apolinário. Um mergulho no rio da (minha) memória*. São Paulo: Studio Nobel.
- Munduruku, Daniel. 2009. *Crônicas de São Paulo: um olhar indígena*. São Paulo: Callis Editora.
- Murphy, Yolanda y Robert F. Murphy. [1974] 2004. *Women of the Forest* (Thirtieth Anniversary Edition). New York: Columbia University Press.
- Nearin (Núcleo de Escritores e Artistas Indígenas do INBRAPI). 2009. *Pequeno catálogo literário de obras de autores indígenas*. São Paulo: Callis Editora.
- Ozorio de Almeida, Anna Luiza. 1992. *The Colonization of the Amazon*. Austin: University of Texas Press.
- Pacheco de Oliveira João. 2006. *Hacia una antropología del indigenismo: estudios críticos sobre los procesos de dominación y las perspectivas políticas actuales de los indígenas en Brasil*. Río de Janeiro: Contra Capa.
- Ramos, Alcida Rita. 1998. *Indigenism. Ethnic Politics in Brazil*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Ramos, Alcida Rita. 2008. "Neither Here nor There. On the Ambiguity of Being Indian in Brazil". *Vibrant* 5 (1): 7-19.
- Serje, Margarita. 2005. *El revés de la nación: territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Sousa Lima, Antonio Carlos de. 2008. "Educação superior para indígenas en el Brasil: más allá de los cupos". *Vibrant*, 5(1): 83-110. Consultado el 23 de junio del 2012. http://www.vibrant.org.br/downloads/v5n1_souzalima.pdf
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2000. Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. En *Anthropology of Religion*. Ed. M. Lambek. Oxford: Blackwell.
- Ward, Graham, ed. 2000. *The Certeau Reader*. Oxford, Inglaterra: Blackwell Publishers.



CUENTOS



NO SOY PENDEJA

VICENTA SIOSI PINO
Wayúu del clan Apshana

¿Ves aquel trupillo gigante? Allí empieza el territorio urariyu, en el recodo está el camino al cementerio Girnu y al poniente está la ranchería de Arawa. Arawa es familia nuestra por parte húmeda, su abuela y mi abuela eran primas carnalitas. En el último encuentro de autoridades indígenas arawas me dijo:

Yo no soy pendeja, si debo entregar cinco láminas de techo, doy tres, si les tocan ocho listones de madera, llevan cuatro; los pongo a firmar sin mostrarle factura y si no saben colocan la huella y si después reclaman, ahí está su huella certificando lo recibido, pero estos indios no protestan.

Y estoy de acuerdo con ella, en verdad los dirigentes no podemos ser bobos. Pero no se puede negar... en el fondo, Arawa es buena y sobre todo atentísima en su casa, buena casota porque tiene sus comodidades. Malo es el cura... el muy atrevido expresó, en plena misa del velorio de Ariskui Uriana, que los líderes wayúues son explotadores, sacerdote perverso ese, pero yo también hablo mal de él y a todo el mundo le digo que es un cura maldito.

EL BEBÉ DUERME

VICENTA SIOSI PINO
Wayúu del clan Apshana

Los wayúues tienen por costumbre dejar a los bebés al cuidado de otros niños. Estos también cuidan los ranchos, cuando los adultos salen a cazar, a cortar leña, a buscar agua o cuando visitan otras rancherías.

Esta historia sucedió cerca de Pancho. Mappa dejó solos a sus hijos de uno, cuatro, seis y ocho años, mientras ella y su marido iban a Riohacha a comprar hilos para tejer mochilas.

El de ocho parecía tener menos, pues, por el poco alimento que ofrece el desierto, los indígenas no crecen mucho. Este, siendo el mayor, propuso a sus hermanos ir a recoger isso al monte. El de seis y el de cuatro estuvieron de acuerdo. El bebé no opinó, porque no hablaba ni caminaba, por tanto cargaron con él.

Se fueron por el camino del sur, aprovechando la sombra de los trupillos. A cincuenta metros encontraron la primera mata de isso, pero no tenía frutos. Los tres se iban turnando para cargar al pequeñito. El de cuatro, cuando le tocaba el turno, casi no podía dar un paso y sus brazos apenas le alcanzaban para sujetarlo por la cintura. Los otros aprovechaban este momento para correr y tirarse terrones de barro, esconderse entre los cactus y lanzar palos a las tórtolas, con la esperanza de cazar una, pues las tórtolas se comen fritas y son deliciosas.

La verdad, tenían hambre porque cuando sus padres se fueron solo les dieron un pocillo de chicha cerrera, hasta el bebé tomó su totuma de chicha.

Bueno, continuó. Se desviaron al oriente y, por suerte, encontraron un isso con frutas, pero eran pocas y estaban pequeñísimas, a cada uno le tocaron seis y nada más.

Siguieron revisando en el monte. Las lagartijas azules corrían veloces persiguiéndose. El sol estaba alto y el calor hinchaba la piel.

—Tengo sed —dijo el de cuatro.

Se dirigieron al pozo que había donado una empresa petrolera, que también construyó un abrevadero para las cabras y una gigantesca alberca con grifos metálicos a cada lado para que tomaran el agua con racionalidad. Allí acudían todos los habitantes de la zona, pero algunos wayúues no trataban bien las llaves y las habían roto, colocando en su lugar tapones de madera, pero la presión del líquido los expulsaba y se derramaba de día y de noche; así, alrededor del pozo se había hecho un arroyito que corría hacia el Norte.

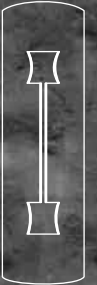
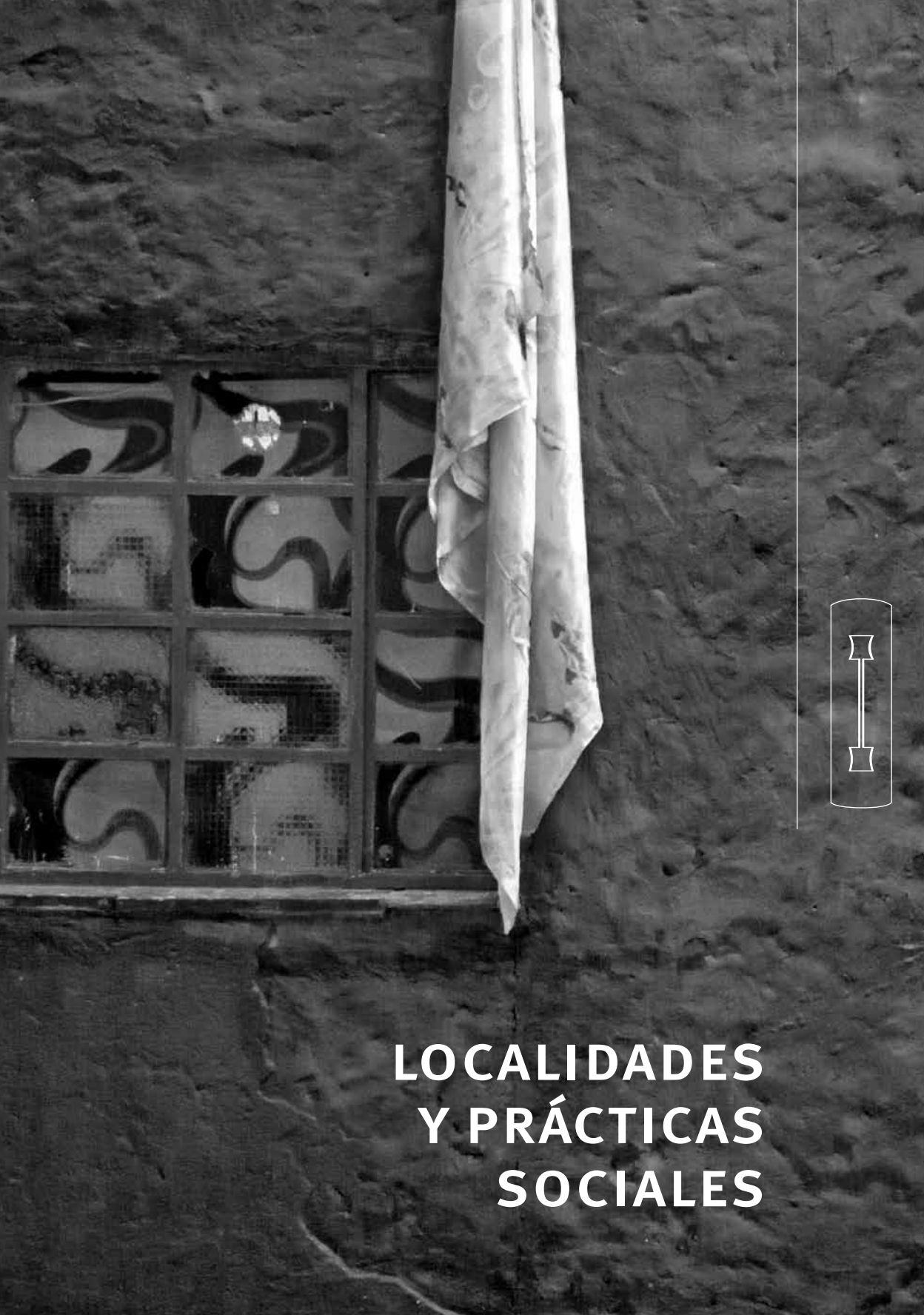
Cuando divisaron el pozo entre los dividivis, corrieron ansiosos; el de cuatro se retrasó porque con dificultad sostenía al bebé. Exhausto, al llegar, lo puso en el suelo y se pegó a beber de uno de los grifos. En verdad el agua no era muy dulce, pero era lo único para tomar.

Nadie más había, a esa hora del mediodía en aquel paraje. El silencio estaba colmado de cantos de perdices y de balidos de ovejas escapadas de los rebaños. El niño de ocho descubrió cerca un arbusto de isso lleno de frutillas moradas y grandes. Los tres empezaron a comer, a diez metros otro isso los llamaba, tal vez era el suelo húmedo por el derrame que mantenía las plantas paridas. Descargaron cuatro arbustos y, cuando se dieron por satisfechos, volvieron a buscar al bebé, allí lo vieron: su cabecita estaba dentro del arroyito. Lo alzaron, pero no gorgoreaba, no se reía, no lloraba. Le limpiaron el barro de la cara y el niño de ocho lo cargó todo el trayecto de regreso. Lo acostaron en el chinchorro, bajo la enramada y lo cubrieron con los flecos. Después construyeron una carretilla con trozos de cacto y jugaron el resto de la tarde con ella.

Mappa llegó a eso de las cinco, preguntó por el bebé y le dijeron que estaba durmiendo. La mujer encendió el fogón en el centro del patio, como hacen todos los wayúes al caer la tarde, preparó un arroz de cecina y comieron juntos.

Ya estaba oscureciendo cuando empezó a colgar los chinchorros en el rancho, porque los wayúes se acuestan temprano. Aquella noche, la luna estaba llena y subía suavemente por el Oriente, iluminando las aldeas. Mappa miró largamente el chinchorro bajo la enramada, su hijo no se movía. Su marido prendió un tabaco y se sentó junto al fogón. ¿Dónde habrá aprendido este indio a fumar? Se preguntó la mujer, mentalmente. Decidió acompañarlo hasta terminar su cigarro. Los tres chicos corrieron a acostarse y pronto se durmieron, porque cuando Mappa entró a buscar la lámpara de petróleo para encenderla, respiraban sosegados. Cerró la puerta para que no entraran los zancudos y se dirigió al chinchorro bajo la enramada, desenrolló los flecos y tocó al bebé. Estaba frío, rígido. Lo movió con brusquedad, pero no reaccionó. Llamó a gritos a su marido.

Bebé había partido por el camino luminoso, al cielo infinito creado por Dios para los wayúes.



**LOCALIDADES
Y PRÁCTICAS
SOCIALES**

**CIRCULACIONES, ESPERAS Y RETORNOS: A MEDIO
CAMINO, DE COLOMBIANOS Y COLOMBIANAS
QUE NO LLEGARON AL DESTINO PROPUESTO***

MARCIA CAROLINA ARDILA SIERRA**

École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), Institut de
recherche interdisciplinaire sur les enjeux sociaux (IRIS). Paris.

**Este artículo es resultado de la investigación doctoral, en curso, “Paris imaginé et Paris vécu: Représenter la France en Colombie et pratiquer l’espace parisien une fois immigré en France”, dirigida por Jean-Pierre Hassoun (IRIS - EHESS), beneficiada por el Crédito educativo condonable “Francisco José de Caldas” de Colciencias.

**marciardila@gmail.com

Artículo de investigación recibido: 31 de marzo del 2014 · Aprobado: 15 de abril del 2015

RESUMEN

Este artículo aborda la relación entre circulaciones y esperas, en los casos de colombianos y colombianas que, tras salir del país con falsos documentos, fueron retenidos en las zonas internacionales de los aeropuertos y enviados de regreso a la ciudad de procedencia. Diferentes preguntas alimentan la reflexión: ¿cuáles son los imaginarios de los potenciales migrantes, durante la espera que precede su salida y que acompañan sus desplazamientos? ¿Qué estrategias individuales y colectivas se movilizan ante escenarios adversos e inesperados durante los trayectos? ¿Cómo se apropian los espacios de paso para vivir las esperas? Al abordar los interrogantes, se propone avanzar en la comprensión de los paisajes de la salida, de la circulación y de la espera en el marco de intentos migratorios fallidos.

Palabras clave: circulación, espera, flujos migratorios, fronteras, migración colombiana.

CIRCULATIONS, WAITS, AND RETURNS: HALF WAY JOURNEYS OF COLOMBIANS THAT COULD NOT REACH THEIR PROPOSED DESTINIES

ABSTRACT

This article addresses the relationship between circulations and waits of Colombian men and women who left Colombia holding fake documents, were detained in the international zones of various airports and were sent back to their city of origin. Different questions feed this reflection: what are the imaginaries of the potential migrants during the waiting that precedes their leavings and the thoughts that accompany their moves? What individual and collective strategies do they mobilize before adverse and unexpected scenarios throughout their journeys? How do they appropriate the temporary spaces to live their waits? By addressing these questions propose a better understanding of the leaving landscapes, of the circulations and waits amidst failed migratory attempts.

Keywords: circulation, waits, migration flows, borders, Colombian migration.

CIRCULAÇÕES, ESPERAS E RETORNOS: A MEIO CAMINHO DE COLOMBIANOS E COLOMBIANAS QUE NÃO CHEGARAM AO DESTINO PLANEJADO

RESUMO

Este artigo aborda a relação entre circulações e esperas nos casos de colombianos e colombianas que, após saírem do país com documentos falsificados, foram retidos nas zonas internacionais dos aeroportos e enviados de volta à cidade de procedência. Diferentes perguntas alimentam a reflexão: quais são os imaginários dos potenciais migrantes durante a espera que precede sua saída e que acompanham seus deslocamentos? Quais estratégias individuais e coletivas são mobilizadas diante de cenários adversos e inesperados durante o percorrido? Como os espaços de passagem são apropriados para viver as esperas? Ao abordar os interrogantes, propõe-se avançar na compreensão das paisagens da saída, da circulação e da espera no âmbito de tentativas migratórias fracassadas.

Palavras-chave: circulação, espera, fluxos migratórios, fronteiras, migração colombiana.

INTRODUCCIÓN

Al igual que la circulación, la espera está indisolublemente ligada al proyecto migratorio. Desde el momento en que un individuo decide dejar su país de origen, múltiples situaciones de espera se apoderan de escenarios tan variados como los consulados de los países de origen, las agencias turísticas, las zonas de espera de los aeropuertos, las estaciones de buses y trenes, los puertos, los escondites clandestinos junto a pasos fronterizos e, incluso, las ciudades de origen, las de tránsito y las de destino.

¿Qué se hace mientras se espera? ¿Cuáles son los imaginarios de los potenciales migrantes durante el tiempo que precede su salida y que acompaña sus desplazamientos? ¿Qué tipo de circunstancias generan pausas inesperadas en los viajes y cómo reaccionan los actores ante ellas? ¿Qué estrategias individuales y colectivas se movilizan ante escenarios imprevistos durante los trayectos? ¿Cómo se apropian los espacios de paso para vivir las esperas? ¿Cómo se soporta la espera en condiciones adversas? Estas son algunas de las preguntas que ocuparán nuestra reflexión en las próximas páginas.

Podemos reunir en tres grupos las diferentes formas que adoptan las esperas en el marco de la migración. Antes de partir al extranjero por primera vez, el potencial migrante vive un tiempo de expectativa, durante el cual busca preparar lo necesario para irse; este periodo corresponde a *la espera de la salida*. Llegado el momento de emigrar, el desplazamiento entre la ciudad de origen y aquella a la cual se desea arribar, está cruzado por interrupciones, rupturas y pausas, algunas previstas —como las escalas en las ciudades de tránsito— otras no planeadas y de duración indefinida. El conjunto de estos altos durante los trayectos que se realizan por primera vez, así como de aquellos que se efectúen en adelante, conforman lo que he denominado *las esperas en medio de la circulación*. Viviendo en el extranjero, la idea de regresar definitiva o temporalmente afecta la cotidianidad de los y las inmigrantes, así como su manera de habitar los espacios; su día a día cohabita con *la espera del retorno*.

La duración y las características de cada una de las esperas varían en función de elementos individuales y familiares (las motivaciones personales, las redes sociales, el nivel social y económico, contar con experiencias migratorias previas), y de factores externos relativos

a las condiciones de entrada propias de los países de origen o de llegada. Con el fin de limitar el análisis, nos centraremos en los momentos previos a la salida y en los que acompañan la travesía. Específicamente, abordaremos la relación entre circulaciones, rupturas y esperas en el caso de colombianos y colombianas que viajaron hacia países de la Unión Europea sin contar con los documentos oficiales para hacerlo, y que, tras ser retenidos unas horas o varios días por las autoridades fronterizas, se vieron forzados a regresar al punto de partida. Nuestro objetivo será avanzar hacia una caracterización de los *paisajes de la salida, de la circulación y de la espera* en el marco de una migración que se ve truncada a medio camino¹.

Las imágenes que acompañan este texto han sido extraídas del video *Centro di Permanenza Temporanea*² del artista albano Adrian Paci, quien suele reflexionar a través de sus instalaciones sobre la migración y el desplazamiento. Este video nos confronta con la tensión entre circular y esperar en el marco de itinerarios fracturados: se inicia con un grupo de personas que avanzan en fila hacia unas escaleras de abordaje, en medio de lo que parece ser una pista de aterrizaje. Los individuos suben silenciosos, unos tras otros (figura 1). En un momento, la fila se detiene, la cámara se aleja y descubrimos con sorpresa que al final de la escalinata no hay ningún avión; de hecho, no hay nada (figura 2). A lo lejos, diferentes vuelos cruzan, despegan y se alejan, mientras estos hombres y mujeres permanecen suspendidos en la plataforma, esperando.

Jugando con imagen fija e imagen en movimiento, y alternando planos generales con primeros planos que enmarcan las expresiones de los y las migrantes, Paci pone de manifiesto la multiplicidad de historias y trayectorias personales que confluyen en espacios de espera y de tránsito, particularmente en los centros de retención para extranjeros

1 Entendemos el concepto de *paisaje* desde la perspectiva desarrollada por Appadurai (1996). Para el autor, los *scapes* son los “ladrillos” que construyen lo que Benedict Anderson conceptualizó como “comunidades imaginadas”. Nos interesan en especial los *ethnoscapes*, que surgen del movimiento de turistas, inmigrantes, refugiados, exiliados, trabajadores. Desde su conceptualización, los *ethnoscapes* se refieren tanto al mundo exterior, como a nuestra representación de él.

2 Este es el nombre que reciben en Italia los centros de internamiento para extranjeros.

—representados aquí en el espacio reducido de una gradería— y nos enfrenta al estado paradójico de migrantes atrapados en una “permanencia temporal”. Además de ilustrarnos sobre la forma en que otros saberes conceptualizan y representan las retenciones migratorias, en este video confluyen puntos de reflexión que abordaremos en las siguientes páginas, a propósito del control de flujos, de las contradicciones propias de la retención, de las tensiones entre esperar y hacer esperar.

Figura 1.³



Figura 2.



3 Adrian Paci, *Centro di Permanenza Temporanea*, 2007, video. Cortesía del artista y de Kaufmann Repetto Gallery.

El artículo se divide en tres partes. La primera se centra en los preparativos del viaje y se extiende hasta el momento de la salida. Sabiendo que todos los países de la Unión Europea exigen visado a los colombianos y a las colombianas que deseaban ingresar⁴ a ellos, nos acercaremos a vías no oficiales que toman los actores con el fin de gestionar su partida. Si este es un periodo de proyecciones y expectativas sobre lo que será la vida en el extranjero, analizaremos la presencia de ciertos mediadores que contribuyen a reafirmar los imaginarios de los futuros migrantes. Así mismo, veremos ciertas prácticas que cumplen la doble función de hacer provechoso el tiempo de la espera y de avanzar un pie hacia el país donde se quiere llegar. Al hablar de imaginarios, lo hacemos desde una perspectiva sociocultural, entendiéndolos como las construcciones simbólicas sobre aquello que desconocemos, tememos, anhelamos o inventamos y que al instituirse, dice Castoriadis (1975), contribuyen a la cohesión y singularidad de una sociedad.

La segunda, se ocupa de los desplazamientos: desde el embarque en las ciudades de origen hasta el momento en que los actores son retenidos por las autoridades fronterizas en un punto intermedio de su trayecto. Insistiremos en las transiciones en las representaciones de sí mismos medida que se avanza, se para o se retrocede en los cruces fronterizos; haremos énfasis en las palabras que se emplean para describir los espacios de tránsito, en la circulación dentro de ellos, en las estrategias para evadir o enfrentar los controles. Igualmente, nos detendremos en la forma en que los imaginarios previos sobre el vuelo y los espacios de paso se ven confrontados en la práctica.

Y en la tercera parte se analizan situaciones de espera durante la retención⁵. Tras contextualizar brevemente al lector sobre aspectos

4 El reglamento (CE) 539 del 2001 de la Unión Europea establece la lista de terceros países, cuyos nacionales deben poseer un visado para cruzar las fronteras exteriores de los Estados miembros, y la lista de terceros países exentos de esa imposición. Colombia estuvo en la “lista negra” hasta el 2015, cuando, en el marco de la cumbre UE-CELAC, se firmó el acuerdo para retirar esta obligación a los colombianos y a los peruanos.

5 En los países de la Unión Europea existen establecimientos públicos, destinados a mantener, temporalmente, extranjeros, cuya admisión o expulsión al territorio nacional no se ha decidido, o cuyo retorno está en preparación. Se rigen por la DIRECTIVA de retorno de la Unión Europea, directiva 2008/115/

generales de los centros de retención, nos adentraremos en las percepciones de los y las migrantes a propósito de estos espacios y tiempos de pausa forzada y encierro. Presentaremos iniciativas individuales y colectivas con el fin de alargar o acortar el paso por estos lugares, así como estrategias que desafían el control que pesa sobre sus cuerpos y sus emociones; haremos énfasis en la dimensión sociocultural de la espera: en la espera como espacio de encuentro con *el otro* y en la solidaridad y las alianzas como formas de resistencia.

L. Vidal, Musset y D. Vidal (2011) debaten la idea de que nada ocurre en los espacios y en los tiempos de la espera, e insisten en la importancia de dar cuenta de las múltiples actividades de los individuos y de los grupos cuando están en esta situación. En esta misma línea, examinaremos las circunstancias que reflejan el dinamismo de los territorios de la espera en una escala micro del análisis. Con el propósito de aprehender sus múltiples dimensiones, de resaltar el rol activo de quien la vive, de reconstruir sus historicidades y de avanzar en la comprensión de las representaciones que surgen en medio de los desplazamientos, trabajaremos a partir de un número reducido de entrevistas⁶. Antes de continuar la discusión, presentaremos brevemente las tres historias que llevarán el hilo de nuestra escritura y los itinerarios de sus protagonistas.

Cuando intentaron dejar el país, mis interlocutores vivían en regiones caracterizadas por su alta densidad migratoria hacia el extranjero: Javier⁷ en Cartago (norte del Valle) con sus abuelos maternos; su media hermana Nataly, en Pereira (Risaralda) con su padre; y Samuel en Dosquebradas (Risaralda) con padres y hermanos. Sus ensayos por emigrar tuvieron lugar en el 2006 y el 2007, cuando el entonces reciente censo del DANE 2005 estimó que cerca de 3,3 millones de colombianos y colombianas vivían en el exterior; lo que constituye un subregistro para expertos y estudiosos del tema.

CE. Como estos establecimientos tienen un carácter administrativo, se habla de “mantenimiento” o “retención”, y no de “detención”, término reservado a procedimientos penitenciarios.

6 En el marco de mi investigación, realicé trabajo de campo en París, en Bogotá y en algunos municipios colombianos, emisores de emigrantes ubicados en Risaralda y norte del Valle del Cauca.

7 Todos los nombres propios que figuran en el artículo se han cambiado.

Entrevisté a estas tres personas a inicios del 2013, en Dosquebradas, durante una temporada de mi trabajo de campo. Para entonces, Nataly ejercía un cargo directivo regional en una empresa colombiana de alimentos; Javier administraba su propio negocio de repostería, en asocio con dos personas más; y Samuel desempeñaba un oficio que heredó de su padre: el trabajo del cuero. Las entrevistas con los dos hermanos transcurrieron en casa de su abuela materna, a quien visitaban casi a diario y fueron hechas por separado. Una de las tías de los jóvenes, a quien conocí en París antes de visitar Dosquebradas, facilitó mi contacto con el resto de su familia risaraldense. A Samuel, en cambio, lo conocí referenciado por otros habitantes del municipio, y lo entrevisté en su taller de marroquinería.

Javier y Nataly intentaron salir juntos del país cuando él tenía 21 años y ella 19. Ellos, como muchos de sus amigos y vecinos, crecieron lejos de su madre, y tienen una buena parte de su familia en el extranjero. Su hermano mayor vive en París desde hace 12 años y Elena, su madre, después de haber pasado algunos años en esa ciudad con sus dos hermanas, se instaló en las Islas Canarias. Ella invirtió mucho tiempo, energía y dinero intentando que sus dos hijos menores vinieran a vivir a su lado en España. En un primer intento, recurrió a un tramitador reputado por conseguir que sus clientes emigraran exitosamente con papeles falsos; en un segundo intento logró que dos colombianos nacionalizados españoles se casaran con sus hijos. Ninguna de las dos tentativas tuvo el resultado esperado.

A sus 36 años, Samuel intentó ingresar al espacio Schengen con un pasaporte falso, sin lograr su cometido. Su interés era poder llegar a París, donde un primo le había propuesto empleo como repartidor de periódicos. Samuel viajó por carretera desde su ciudad natal hasta Caracas, donde tomó un vuelo rumbo a Francia. Al bajar del avión le fue negada la entrada al territorio, pasó una noche retenido en una *zone d'attente* del aeropuerto Charles de Gaulle y, a la mañana siguiente, fue enviado al punto de partida en Venezuela. Le tomó una semana preparar su segundo intento; esta vez con destino a Madrid. La historia se repitió y Samuel pasó seis días en un centro de retención del aeropuerto de Barajas, al cabo de los cuales fue enviado nuevamente a Caracas.

Para tener una idea geográfica de la circulación de estos tres sujetos del mundo migrante, detengámonos por un momento en sus itinerarios.

A Nataly le tomó ocho días el siguiente trayecto: Pereira - Bogotá - São Paulo - Frankfurt - Barcelona - Madrid - São Paulo - Bogotá - Pereira. Javier, primero se desplazó por carretera desde Cartago hasta Pereira para encontrarse con su hermana; su viaje duró cinco días: Pereira - Bogotá - São Paulo - Frankfurt - São Paulo - Bogotá - Cartago. Y Samuel, después de desplazarse por carretera de Pereira hasta la capital venezolana, tardó dos semanas en hacer la siguiente ruta: Caracas - París - Caracas - Madrid - Caracas - Pereira.

LA SALIDA: “LA EMBAJADA DE NOSOTROS ERA LA OFICINA DE ESE SEÑOR”

En sus respectivos estudios sobre migración salvadoreña hacia Estados Unidos, Landolt (2006) y Coutin (2007) coinciden en resaltar una de las más flagrantes contradicciones del mundo contemporáneo en materia de circulación: mientras que, de un lado, acuerdos de libre comercio facilitan el movimiento de capital, y califican como positivos los intercambios de bienes y servicios; del otro, refugiados y pobres rara vez pueden cruzar las fronteras legalmente, pues su presencia se considera una amenaza a la soberanía nacional. Esto —dice Coutin— deja a los migrantes no autorizados por fuera de las rutas establecidas y permitidas o, como veremos más adelante, los lleva a asumir falsas identidades y a actuar como si fueran turistas, residentes legales o personas de negocios para poder transitar por ellas.

Saber o sentir que no se es apto para tramitar un visado de larga estadía lleva a los potenciales migrantes colombianos a solicitarlo por cortos periodos (tres meses), con fines turísticos la mayoría de las veces, o a buscar vías alternas que no impliquen dirigirse a una institución diplomática. Pese a que estas vías suponen elevados costos económicos, físicos y morales para los inmigrantes y sus familiares, son ampliamente acogidas por ser representadas como alternativas eficaces.

Tener un permiso de entrada a un país extranjero facilita un mayor control sobre los detalles del viaje, como la fecha o las escalas, incide en la percepción de sí mismo, y transmite un sentimiento de seguridad física y emocional durante el desplazamiento y al arribar. Elementos que parecen simples, pero que pueden escapar del control de quienes viajan con documentos falsos. Al cruzar las fronteras de manera clandestina, las sensaciones de vulnerabilidad y riesgo son altas; las capacidades y

posibilidades de improvisación se ponen en juego, ya que, si bien hay un trabajo de planificación, las rutas que se trazan no son fijas y quien las sigue debe reaccionar con prontitud ante cualquier cambio.

Los familiares de Javier y Nataly —al igual que otras personas que hallamos dentro y fuera de Colombia— tenían la certeza de no cumplir con las condiciones necesarias para solicitar visa de larga estadía; por esta razón, recurrieron a un “pasero” o “tramitador” que falsificó algunos de sus documentos y organizó su salida hacia España.

Green (1999) recuerda la importancia de los paseros: hombres y mujeres que proponen (y muchas veces imponen) sus servicios para cruzar las fronteras, actuando bajo la amenaza real o imaginaria de una necesaria clandestinidad. La autora llama “co-étnicos” a los paseros que comparten una identidad con sus clientes y hablan su misma lengua, favoreciendo la construcción de relaciones de tipo “ayuda paternalista” con ellos. En esta categoría de ayuda se enmarcarían las interacciones de los hermanos con el tramitador pagado por su madre; con él tenían una relación ambivalente, pues si bien le reprochaban su inexactitud con respecto a la fecha y detalles del viaje, a la vez lo veían como un experto y un referente fiable en lo concerniente al proyecto migratorio.

Nos parece importante pensar en estos tramitadores como mediadores de los *paisajes imaginarios* que comienzan a recrear los futuros migrantes. A través de su experiencia y sus intereses, describen y proyectan escenarios sobre sus clientes. Esas escenas se complementan y superponen con la información que reciben de otras fuentes: sus familiares en el extranjero, amigos que han viajado, medios de comunicación, la escuela, el cine, entre otras.

Javier: Pues mi mamá yo no sé dónde fue que conoció a ese señor. Don Camilo, un señor acá en Pereira que mandaba la gente para allá, pues legal, con nombres propios y todo pero pues el documento era falso.

[...] y ya saqué el pasaporte y luego que unas citas que pa' [sic] programarnos qué es lo que hay que hacer, cómo es la ruta, qué es lo que se va a decir, cómo se van a ir. Porque eso era todo programado.

Marcia: ¿Ustedes no pasaron por ninguna embajada?

Javier: No ¿embajada? la embajada de nosotros era la oficina de ese señor [risas].

Mis interlocutores eran conscientes de que no seguían la vía regular para emigrar a otro país, pero elementos como conservar sus verdaderos nombres o nacionalidad, poseer un pasaporte expedido por la cancillería, o la manipulación que las autoridades fronterizas hicieron de sus documentos (al no romperlos ni decomisarlos), permitieron, en un momento dado, que reafirmaran el sentimiento de protagonizar una situación que no era del todo ilícita. Lo apreciamos en el anterior extracto y también en el siguiente, donde Samuel nos explica cómo organizó su salida.

Samuel: [Mi pasaporte] era de Costa Rica. Que tenía que ser Costa Rica que uno es más afín a ellos. Entonces el pasaporte sí lo expide —como acá— la gobernación, y el nombre era mío, y el número de cédula era mío. Porque yo dije: “yo no me voy a ir con nombres raros, porque eso se enreda uno, preguntan a uno el número de cédula”. Entonces el número de cédula era mío, sino que sí tenía la visa para entrar. O sea, lo que no era mío... no me lo habían dado a mí pero no era algo ilegal.

En su caso, como en otros, el contacto con el tramitador se limita a una transacción económica (dinero a cambio de documentos). Es comprensible que él no haya buscado un respaldo adicional o un trato más cercano con la persona que le dio los papeles, pues encontró la seguridad que necesitaba en sus experiencias migratorias previas: antes de intentar llegar a Europa había vivido dos años en Argentina y uno en Estados Unidos, a donde entró indocumentado por vía terrestre. Desde París, su primo le explicó cómo viajaban a Europa, por esos días, amigos y familiares que carecían de papeles. Con esa información, Samuel decidió su itinerario y puso fecha a su salida.

Javier y Nataly, en cambio, dependían de los avances del tramitador para poder partir y no sabían cuánto tiempo podría durar esa espera. En ese escenario, ¿cómo coexisten las actividades cotidianas con las expectativas migratorias?, ¿cómo se asumen diferentes compromisos (personales, laborales, académicos, económicos, familiares, políticos, sociales) cuando la posibilidad de partir a otro país está latente?

A lo largo de nuestro estudio, constatamos acciones que se enmarcan en este lapso de tiempo y que cumplen dos funciones primordiales: suavizar o amortiguar la entrada del futuro migrante al país donde este

se proyecta, encadenando así dos temporalidades y dos territorialidades; y hacer productivo el tiempo de la espera. Estas iniciativas están en una relación dialéctica con los imaginarios de lo que será la vida en el nuevo país, pues informan y, a la vez, nutren las proyecciones y las representaciones que los sujetos construyen a propósito de una experiencia que está por comenzar. Por ejemplo, cuando Nataly y su hermano esperaban “carta blanca” del tramitador para viajar a España, Elena, quien ya estaba radicada en las Islas Canarias, sugiere a su hija que inicie en Pereira una formación en Hotelería y Turismo que, desde su punto de vista, le será de gran utilidad una vez esté en Europa.

Marcia: ¿tú tenías ganas de ir [a España]?

Nataly: sí, yo en ese tiempo, sí. Pues primero, por mi mamá. Realmente era lo primero. Y segundo, pues como yo apenas estaba saliendo del colegio [...]. Apenas iba a empezar a construir algo. Entonces yo dije: “bueno, si apenas se va a empezar, empiezo allá”. Yo terminé el colegio y mi mamá me dijo que empezara a estudiar Hotelería y Turismo, porque como ella está en una isla turística... que conseguía trabajo muy fácil. Y yo: “no, pero es que eso no me gusta”. Y ella: “que hija, que vaya”. Y yo: “bueno”. Entré a estudiar esa tal hotelería y turismo.

Ahora bien, ¿cómo podríamos transitar desde estos microrrelatos hacia dinámicas globales? A partir de su propia trayectoria migrante y desde su posición social, la madre proyecta un estatus social y profesional sobre su hija y, al mismo tiempo, espera darle un sentido a la espera de esta. La joven no se siente motivada por la sugerencia pero la acata, pues, desde la experiencia de su madre y de otras mujeres migrantes de su entorno, piensa que tendrá posibilidades de ubicarse en el sector de servicios una vez esté en España. Ellas encarnan un pequeño eslabón del gran conjunto de mecanismos de reproducción social que componen las “ciudades globales”, en el sentido enunciado por Sassen (1999): ciudades que reposan buena parte de su infraestructura en la espalda de mujeres inmigrantes, quienes, mal remuneradas y en condiciones precarias, *sirven* —en el sentido de servidumbre— a clases de trabajadores profesionales que detentan funciones de mando y control.

En los futuros migrantes, la circulación de capital simbólico y económico, así como la presencia de redes sociales transnacionales

consolidadas, contribuyen a proyectar aspectos tan relevantes como la fuente de ingresos o el lugar de habitación. Landolt (2006) apunta que las remesas y las ‘mejoras tangibles’ que estas permiten a quienes las reciben en El Salvador, sumadas a las noticias que circulan acerca de las condiciones laborales de quienes se han ido, crean expectativas y alimentan la decisión de partir hacia el hemisferio norte. En esta misma vía, Pardo (1995) señala que los hombres colombianos interesados en emigrar a Francia saben, desde antes de partir, qué actividades desempeñarán en el sector de la construcción, cuánto ganarán o quién será su empleador. Consideramos relevante seguir indagando sobre las continuidades y rupturas entre los roles imaginados (qué pueden incluir una preparación más o menos profunda, como en el caso de Nataly), y las posiciones sociales y laborales ocupadas al inmigrar.

Después de un año de espera e incertidumbre, los hermanos recibieron una llamada del tramitador, indicándoles que viajarían hacia España al día siguiente. Ni los dos jóvenes, ni sus familiares estaban preparados para una salida de este tipo, inminente e intempestiva. Coutin (2007) ha expresado que el hecho de tener que partir misteriosa y sorpresivamente, con ayuda de paseros, hace clandestinas a las personas en su propio país, incluso antes de viajar. Una de las consecuencias inmediatas de esta situación, es la imposibilidad de consagrar un tiempo suficiente a las despedidas de personas cercanas.

En los viajes al extranjero por un periodo largo e indefinido, la despedida cumple un papel central, ya que, según Bonilla, Morad y Rodríguez (2013, 124):

[...] es un espacio donde se suelen reafirmar acuerdos, expectativas de retorno o reunificación; se argumenta la necesidad de la migración y se refuerza el compromiso de construir relaciones familiares transnacionales, tema que suele ser una de las preocupaciones de quienes se quedan.

En ese sentido, incluso si el proyecto migratorio se viene alimentando con antelación, el no poder cerrar las actividades cotidianas en la ciudad que se deja atrás, acentúa el sentimiento de dejar en suspenso una parte de sí mismo.

Es importante recordar que en esta familia había un deseo manifiesto por partir al extranjero. En otra orilla encontramos a los inmigrantes

que dejaron Colombia contra su voluntad, como los refugiados y a los individuos que huyeron porque sintieron amenazada su vida o su integridad. No queremos caer en simplificaciones o reduccionismos con respecto a las motivaciones y condiciones que rodean la salida del país. Ya sea por presiones económicas, por la ilusión de un mejor porvenir o por la motivación de reunirse con los suyos, emigrar al extranjero siempre implica decisiones complejas, difíciles y, muchas veces, dolorosas. Por las limitaciones de este espacio, solo mostramos un reducido número de experiencias, con el fin de discutir cómo se vive la espera de la salida cuando la decisión de emigrar parte fundamentalmente de iniciativas personales y no cuando son factores externos los que la impulsan, como por ejemplo, están amenazadas la vida y la integridad personal.

CIRCULACIÓN: ¿POR LA MALETA SE CONOCE AL VIAJERO?

Además de partir intempestivamente, Javier y Nataly se vieron obligados a reducir su equipaje a dos pequeños morrales de turistas, a pesar de que, en realidad, estaban abandonando el país sin fecha clara de regreso. La frase según la cual “por el equipaje se conoce al viajero” concuerda con la imagen que ellos querían transmitir; sus maletas debían corresponder, en tamaño y contenido, a las de dos jóvenes turistas que visitan Brasil por unos días.

Nataly: Entonces eso fue, pues, muy horrible, ya que para irse, que teníamos que llevar únicamente una maleta de mano porque se suponía que íbamos de turismo para Brasil.

A propósito del equipaje del emigrante, Green (1999) señala su doble componente simbólico y nostálgico: guarda “lo necesario” para el viaje, y “lo imaginario”, es decir, aquellos objetos que por su valor o utilidad se consideran indispensables en el lugar de destino. Aquí vemos que en ocasiones estos elementos pueden entrar en conflicto, ya que lo que se concibe como imprescindible, no es necesariamente lo que se puede llevar.

La cuestión del equipaje (*¿a qué se deben parecer nuestras maletas?*), es solo uno de los múltiples interrogantes de viajeros y viajeras sin documentos, a propósito de la imagen que se debe transmitir como estrategia para alcanzar su meta. Otras preguntas interpelan a los y a las migrantes a lo largo de sus recorridos: ¿A qué nos debemos parecer? ¿Es necesario adoptar una postura o un acento en particular? ¿Tendríamos

que guardar la misma actitud desde el comienzo hasta el final del trayecto, o solamente en el paso de puntos críticos? ¿Cuáles serían esos puntos críticos? En todos los interrogantes encontramos la idea de representar un rol, en el sentido propuesto por Goffman (1973). Es decir, de adoptar una serie de acciones en determinada ocasión para intentar controlar la impresión que nuestros interlocutores reciben.

Hasta Brasil, Javier y Nataly no tenían nada que temer; contaban con una visa regular de turismo y sus pasaportes estaban en regla. Pese a contar con un presupuesto muy reducido, los hermanos disfrutaron los dos días que estuvieron en São Paulo como verdaderos turistas: cambiaron pesos a la moneda local, tomaron un taxi que los paseó un rato por la ciudad, dieron un vistazo a los principales atractivos, tomaron fotos, fueron de compras a un centro comercial. En cambio, una vez se registraran en São Paulo para tomar el vuelo que los llevaría a Frankfurt debían ser muy precavidos, pues sus permisos de entrada a España —y por ende al espacio Schengen— eran falsos; la recomendación del tramitador, en este punto, era que actuaran como si no se conocieran.

‘Simular’, ‘parecer’, ‘actuar como’, ‘hacer de cuenta que’ son acciones consideradas en el imaginario migratorio como eficaces y necesarias para ganar una etapa o la totalidad del trayecto. Se debe corresponder con el perfil de los documentos portados. Esto puede manifestarse en la adopción de ciertos gestos, y hasta en la creación de un personaje, cuyo perfil, creíble o no, se construye a partir de los propios referentes culturales. El siguiente extracto nos ayuda a clarificar esta idea: se trata del momento en que Samuel se dispone a tomar un vuelo con su falso pasaporte costarricense, y debe convencer a las autoridades fronterizas de que él *sí* es oriundo del país centroamericano y no de Colombia, como estas afirman.

A partir de un corpus de información que ha reunido antes del viaje con ayuda de internet, de lo que ha escuchado a amigos, y apoyándose en su capacidad de improvisación, Samuel *inventa* un país de origen para sus interlocutores: adapta un himno, nombra ciudades, habla como él piensa que lo haría un nativo de ese país. En escala micro del análisis, esta situación se inscribe en lo que Appadurai (1996) define como el *trabajo de la imaginación*: un espacio de contestación que permite a los actores anexar un mundo global a sus propias prácticas de la modernidad y en el cual confluyen medios masivos y desplazamientos humanos.

Samuel: A mí me detuvieron en Venezuela, un rato. Entonces me dijeron que de dónde era, y yo: “de Costa Rica”. Y me preguntaron una ciudad de Costa Rica. Y entonces yo la primera que dije fue Cartago, y a ellos les causó mucha... ahí mismo se tiraron dizque: “¿Cartago? Usted es colombiano”. Y yo: “No, estudien geografía”. Porque yo me aprendí las ciudades y una de las ciudades era Cartago. [...] yo me sabía bien todo eso, incluso me pusieron a cantar un himno y canté el himno, pero el de Antioquia [risas]. Entonces ellos me dijeron “usted lleva droga”. Y yo “no, pues requisen rápido porque me va a dejar el vuelo”. Entonces me molestaron y dijeron “váyase pero arriba va a tener problemas”. Entonces yo pensé: “pues yo no llevo drogas, yo no voy a tener ningún problema”.

El acto de esconder o camuflar su identidad o de interpretar un rol obedece a tensiones locales y globales. A menudo mis interlocutores afirmaron que portar un pasaporte colombiano jugó en su contra, pues fueron asociados al tráfico de drogas ilegales. Los vínculos entre migración y narcotráfico son evidentes y han sido estudiados en el contexto colombiano (Mejía y Toro 2003, Mejía 2006, Molano 2005). No obstante, si bien es cierto que la migración fue útil para el inicio y la expansión del tráfico de estupefacientes, ello ha derivado en la estigmatización de nacionalidades completas como narcotraficantes, y en señalamientos de ciertos emigrantes que, además de injustos, alimentan la xenofobia (Mejía 2006, Guarnizo 2008) y dificultan cada vez más la circulación. Adicionalmente, los controles y las prácticas de regulación de flujos humanos no son los mismos para todos los países: los vuelos provenientes de algunos países del sur —como Colombia— hacia los del norte, son considerados de “alto riesgo migratorio” y son sometidos a controles especiales y rigurosos (Iserte 2008).

La constatación de un acceso desigual a la circulación, según el lugar de procedencia, lleva al sociólogo Andrea Rea a pensar la frontera en relación con la movilidad. En su definición, la “frontera-red” es una acumulación de puntos de paso (consulados, aeropuertos, espacios públicos), donde humanos (autoridades fronterizas, viajeros, paseros) y “no humanos” (bases de datos, leyes, dispositivos tecnológicos) interactúan con el fin de facilitar la circulación de viajeros legítimos,

de filtrar aquellos sobre los cuales se tienen dudas, y de bloquear los “indeseables”. Estas prácticas son la expresión de la soberanía nacional.

En esta tensión permanente entre las características de cada sujeto migrante, de sus nacionalidades estigmatizadas y de gobiernos que endurecen cada vez más los controles fronterizos, es que proponemos examinar la relación de los individuos con los territorios de circulación y espera. La imagen que los sujetos piensan o saben que se tiene de ellos, sumada al sentimiento de estar en falta, tiene consecuencias físicas, corporales y psicológicas en la forma de desplazarse y ocupar los espacios: acelerar o disminuir el paso al bajar del avión, privilegiar ciertos corredores y atajos de los aeropuertos, disimular su nerviosismo, ocultar la tapa del pasaporte, limitar la comunicación con sus compañeros de viaje a gestos y miradas.

Desde esa óptica, el embarque hacia Frankfurt de Javier y Nataly, representa la transición entre una pausa prevista y voluntaria a medio camino, donde los viajeros disfrutaban de su estatus legal de visitantes, hacia a un nuevo periodo de circulación, en el cual el porte de falsos documentos genera una atmósfera de riesgo permanente y el sentimiento de ser el potencial “indeseable” de los países que rechazan la entrada de personas que no corresponden con sus criterios de selección (Agier 2008). Al aterrizar en Alemania, Javier fue retenido ante la mirada impotente de Nataly, quien sí logró pasar los controles. Veamos el evento desde dos perspectivas distintas: la de quien se queda y la de quien pasa.

Javier: Y yo veía que la gente pasaba con el pasaporte así y medio lo mostraba y seguía derecho. Y yo “listo, acá hago yo es la misma”. Hice así. Cuando me llamaron... me jalaron. Claro, imagínese, eso el escudito de Colombia llama la atención donde sea. Y me devolvieron y ya empezaron ahí... y yo sin saber qué decir. Entonces él [el tramitador] me había dicho: “si lo llegan a parar, simplemente, primero, hable tranquilo, normal, no pasa nada, dígame que usted es visitante. Ya después, si algo, muestre este papel”. Eran dos documentos, era una autorización de regreso, que eso como que se usó hasta el 2003 o por esos años, por esas épocas [...]. [Nataly] se hizo ahí adelante y ella vio que me cogieron y ella se asustó mucho, entonces pues yo la vi que siguió adelante. Y ella iba justito arrastrando su maletita y me dio tanto pesar. Yo “ah, esta ya pasó” hasta que ella ya siguió por allá, por una escalera y pues yo no la volví a ver.

Nataly: [...] en ese momento que yo vi que ya lo habían parado y que se lo llevaron, pues dije: “hasta aquí llegué”. Porque pues una ciudad donde ni el idioma... la gente pues es un poquito diferente a lo que uno está acostumbrado acá. Gigante el aeropuerto, yo decía “yo pa’ dónde echo, dios mío acá me robaron, me secuestraron” en ese momento se me pasó de todo por la cabeza. Y la impotencia de que yo no podía hacer nada. De que él estaba ahí pero yo no podía ir a preguntar. Entonces yo vi que se lo llevaron y yo lo que hice fue irme detrás pero conservando la distancia. Y yo: “no dios mío yo qué hago, ¿me voy a buscar la aerolínea pa’l otro vuelo?”, que salía como a las dos horas, “¿o me voy detrás de él?”. Yo decidí irme detrás de él. Ya estábamos casi media cuadra retirados y yo vi que me voltió a mirar como: “hasta aquí, ya váyase, no me siga más”. Como quien dice “chao”. Y él me miró y yo en ese momentico lo perdí de vista.

Mientras que Javier es conducido a una sala para ser interrogado, Nataly se desplaza torpemente por el aeropuerto, de un lado a otro, intentando llamar por teléfono a los suyos para compartir la mala noticia. Paradójicamente, en su angustia y poco familiarizada con las convenciones de una terminal aérea, Nataly se salió tres veces accidentalmente de la sala de embarque, debiendo pasar de nuevo, una vez tras otra, los controles de seguridad, llamando la atención y corriendo el riesgo de ser retenida. Parte del “entrenamiento” del tramitador en Colombia, incluía qué decir y cómo actuar ante los funcionarios, pero en la práctica de dos jóvenes que nunca habían salido del país y que tomaban un vuelo por primera vez, estas instrucciones se hicieron confusas y abstractas, haciendo visible el desfase entre los espacios imaginados y los espacios practicados por primera vez.

Nataly: Y me salí. Cuando yo es que me voy a devolver y no se podía, tenía que volver a pasar por donde ellos otra vez. Vuelva y pase papeles, pase maleta, haga todo el proceso. ¡Eso lo hice tres veces! Y yo: “Señor bendito, después de haber estado dentro y ahora me van a devolver”.

Consideramos importante analizar las transiciones en las autorrepresentaciones en los diferentes momentos de la travesía, así como identificar las palabras que emplean quienes viajaron para hablar de ello. Unas y

otras remiten a barreras físicas y simbólicas, cuyo franqueamiento se asocia con espacios concretos (el punto de facturación y el de control de pasaportes, el corredor de desembarco del avión, los puestos de inspección de pasajeros y equipajes) y con estados migratorios; “estar dentro”, “estar fuera”, “pasar”, “salir” o “regresar”, son expresiones que suponen haber fracasado, avanzado o culminado con éxito una etapa o la totalidad del trayecto migratorio.

A pesar del impase sufrido en Frankfurt al pasar las puertas de embarque, Nataly llegó a Barcelona sin mayores contratiempos. Tres días después partió, por vía aérea, a reencontrarse con su madre en las Islas Canarias, pero debía hacer una escala en Madrid; allí, en el aeropuerto de Barajas, fue retenida por la policía y enviada de regreso a Colombia, pasando por São Paulo. La descripción de sus emociones durante el trayecto entre España y Brasil nos transmite el estado paradójico que experimenta en ese momento —saber que está regresando, cuando apenas había llegado—, del choque que le produce la visualización de su devuelta desde la ventana de la aeronave, y la percepción de barreras infranqueables derivadas de las fronteras territoriales. Su condición es la de la emigrante que regresa, a medio camino, porque el que sería su país de destino no la recibió.

Nataly: No pues yo todo el vuelo lloré. Yo no descansé de llorar en todo el viaje [...].Y yo veía por la ventana [del avión] que me estaba devolviendo y yo lloraba. Yo no sé de dónde tanta lágrima me salió, y lloraba y lloraba [...]. Y pensaba en mi mamá, y lloraba, y pensaba: “Dios mío esto no me puede pasar a mí, me estoy devolviendo sabiendo que acababa de llegar”.

Antes de ser retenidos, los potenciales migrantes que viajan sin documentos esconden sus inquietudes, sus miedos y sus tristezas en repetidas ocasiones: dejando su país indefinidamente, como si se tratara de una corta estadía turística, fingiendo no conocer a los amigos o familiares que eventualmente les acompañan, siguiendo de largo si ellos o ellas son detenidos, simulando una experticia como viajero que no necesariamente se tiene. En ese momento, ya no importa seguir interpretando un rol ni esconder sus sentimientos. La retención de Nataly a pocas horas de encontrarse con su madre, produjo en esta una crisis nerviosa que la mantuvo hospitalizada durante tres días.

Nataly: Cuando yo llamé a mi mamá a decirle que no me habían dejado pasar ella ya estaba en el aeropuerto esperándome. Entonces la noticia fue, ahí sí, tenaz. Ella se puso muy mal, la tuvieron que internar tres días porque le dio una crisis, una depresión... mi mamá lloraba, ella me decía: “¡vuélese!, ¡salga corriendo!, ¡pásame al policía!, dígame que yo le pago lo que quiera pero que no me la devuelva, dígame que yo ya voy para allá”. O sea, en ese momento fue la peor situación, cuál de las dos lloraba más.

Los familiares viven sus propios ciclos de esperas, alegrías y frustraciones a lo largo de la travesía de sus seres queridos. Padres, madres, abuelos, abuelas, tíos y tías participan en las diligencias previas, en la toma de decisiones y pueden acelerar o retrasar los planes de quien parte. Durante la travesía, su margen de acción es más restringido: en ocasiones se limita al soporte moral y emocional, otras veces logran participar en las decisiones que los viajeros deben tomar a mitad de camino y, eventualmente, en función de sus recursos sociales y económicos, los parientes logran cambiar el curso de una situación, actuando desde la distancia. Del lado de los emigrantes, la necesidad de compartir cada avance o retroceso con aquellos que aguardan expectantes a ambos lados del Atlántico, refuerza el carácter familiar de este proyecto.

Debido a la presencia, cada vez más expandida, de nuevas tecnologías y a la manera en que estas han transformado las relaciones entre espacio y tiempo, la comunicación entre quienes viajan y sus parientes ocurre casi en tiempo real. Como apunta Landolt (2006) al referir las particularidades de la perspectiva transnacional en los estudios migratorios, el reconocimiento de esta transformación es lo que nos permite entender las múltiples maneras en que los no migrantes viven el proceso migratorio.

LA RETENCIÓN: “¿CÓMO SE LE OCURRE QUE USTED SE VA A QUEDAR ACÁ?”

La Unión Europea dispone de diferentes lugares para mantener a los extranjeros que llegan por vía férrea, marítima o aérea, y cuya admisión al territorio ha sido rechazada o está siendo estudiada⁸. Desde los años

8 Sobre los diferentes dispositivos de encierro y control de migrantes en las fronteras, cfr. Bigo (1996), Dorzee et Tefnin (1999), Agier (2008).

noventa, estos espacios no cesan de multiplicarse. Las condiciones materiales y la forma de designarlos cambian según los países⁹. Algunas veces se trata de alojamientos de “tipo hotelero” ubicados cerca de los aeropuertos. Otras veces, los extranjeros deben permanecer en los locales policiales dentro de las terminales áreas (Julien-Laferrrière 1996); e, incluso, pese a que estos centros son de carácter administrativo y no penitenciario, algunos países optan directamente por trasladar los y las migrantes a centros carcelarios¹⁰. Estas medidas contribuyen a la criminalización de individuos que solo son presuntos actores de una infracción administrativa. En ese sentido, ha habido múltiples y constantes pronunciamientos por parte de organizaciones expertas en derechos humanos y de los migrantes¹¹ por los abusos, prácticas degradantes y violaciones de sus derechos, que rara vez salen a la luz pública y casi nunca son condenadas por la justicia.

Mis interlocutores fueron conducidos a centros ubicados en las zonas internacionales de los aeropuertos. A través de sus relatos, y desde una escala micro del análisis, quisiéramos abrir la discusión sobre las iniciativas individuales y colectivas que componen estos “universos sociales efímeros”, como los llamaría Michel Agier (2008). ¿Qué palabras y explicaciones privilegian los actores para dar sentido a esta experiencia?, ¿cómo entienden el control de flujos migratorios que opera al interior de los centros?, ¿cómo se manifestaron acciones de criminalización?, ¿cuál es la importancia de alianzas y solidaridades en la retención? Al abordar estos interrogantes, pretendemos arrojar algunas pistas para comprender la dimensión sensible y la dimensión sociocultural de la espera en la retención.

Para la mayor parte de personas en estado de retención, las zonas de espera tienen una carga negativa: no se escogió estar allí, la libertad

9 Zones d’attente (zonas de espera) en Francia, centros de internamiento para extranjeros en España.

10 La Directiva de Retorno de la Unión Europea, en su artículo 16 (DIRECTIVA 2008/115/ce), acepta que se recurra a centros penitenciarios, cuando el Estado miembro no pueda proporcionar alojamiento en centros de internamiento especializados, en cuyo caso los extranjeros deben estar separados de los presos.

11 El sitio www.migreurop.org reúne una vasta red de militantes e investigadores de diferentes países, que dan a conocer las políticas de separación de los y las migrantes en Europa, y denuncian políticas y procesos que violan sus derechos.

de movimientos y de acciones es reducida, al igual que la comunicación con el mundo exterior. Física y geográficamente se está *ad portas* del país al que se desea inmigrar, pero se sabe que las posibilidades de ser admitido son muy reducidas, mientras que las de ser devuelto al punto de partida son elevadas. Regresar a mitad de camino y contra su voluntad engendra pérdidas económicas, deudas, abatimiento físico y moral: una frustración ligada a la caída de un proyecto en el que se había hecho toda suerte de inversiones, el desasosiego de retomar la cotidianidad en un lugar que se pensaba haber dejado, sabiendo que tener en su expediente un antecedente de rechazo al espacio Schengen dificultará, aún más, futuros intentos.

El hecho de encontrarse expuesto públicamente (ser alejado del grupo de pasajeros que bajan de un avión, ser llevado aparte durante los controles de seguridad, verse sometido a interrogatorios que no conciernen a la totalidad de los viajeros) siembra sentimientos de vulnerabilidad, afecta las representaciones de sí mismo, y deja huellas en la memoria de quien se vio señalado. Javier se sintió abatido y avergonzado al ser encerrado en una habitación, despojado de todo objeto y escoltado por un policía que estuvo con él hasta que tomó el vuelo que lo regresaría:

Javier: Cuando ya me estaban metiendo en un cuarto, me quitaron los cordones y... la gaseosa tenía un pitillito; todo eso lo quitaron como para evitar pues que uno se... y me entraron a un cuarto frío ahí una cosa, una colchoneta y pues yo de claustrofobia no creo que... pero cuando me metieron... Y un bombillito blanco y no... me dieron ganas de llorar y yo... ¡ay por Dios! Pues como de pensar en eso yo no... más bien me acosté a dormir. Hasta que por allá tenga, abrí los ojos y estaba ahí ese mono [el policía] a embarcarme ya. [...] y a mí sí me incomodó mucho cuando me llevaron al avión porque había un poco de pelados, jóvenes; muchachas y muchachos y como ese man [el policía] me llevaba... no me llevaban esposado pero como que lo miraban a uno y ahí sí me sentí mal y ahí fue cuando dije: “no, yo por acá no vuelvo”.

Aunque fue testigo y compartió la tragedia de personas que llegaban abatidas física y psicológicamente, Samuel es una de las pocas personas que se expresa positivamente de esta experiencia. En el momento, él quiso prolongarla, retrocediendo en la fila del vuelo que debería regresarlo

de Madrid a Caracas. De hecho, las primeras veces que conversamos me sentía confundida: la forma en que hablaba de su estadía en París y, en especial, en Madrid, me hacía pensar que había pasado allí varios meses; viviendo dentro de la ciudad. Posteriormente entendí que había sido una semana y que lo que él llamaba “el hotel”, eran los centros de retención de los aeropuertos de Roissy y de Barajas.

Esto nos reenvía a las percepciones subjetivas del tiempo y del espacio, tanto del migrante (para quien, la experiencia de una noche o de una semana ocupa un lugar privilegiado en la memoria), como de la etnógrafa. Yo, acostumbrada a encontrar personas que han habitado París diez, veinte y hasta treinta años, me tardé en entender el sentido que tiene para alguien haber permanecido una semana en sus fronteras. Pensar el tiempo como un elástico, que se estira o se contrae según la situación, informa de la dimensión sensible de la espera (Vidal, Musset y Vidal 2011). Esta se refiere a la forma como se percibe la duración de los eventos en escenarios de crisis que conducen a tiempos de espera y a las acciones que, consciente o inconscientemente, emprenden los actores para acelerar, retrasar o postergar ese momento.

Samuel: Allá [en el centro de internamiento de Barajas] estuve casi 6 días. Entonces cuando decían cualquier cosa, vea, si yo veía la oportunidad de quedarme, entonces mandaban a otro que fuera para Venezuela. Como yo tenía plata, entonces yo les decía... Hasta que me dijeron: “no, usted se tiene que ir”. Pero era que pasaba muy bueno, o sea, me estaba dando como un paseo. No lo conocí, aunque la verdad pues no me interesa mucho conocer, sino trabajar [...]. Porque ellos llegan de inmigración y dicen: “7 para Venezuela”. Entonces uno los ve en fila 1, 2, 3... 7. Entonces yo estaba ahí en la cola y había otro detrás y yo: “no, que se vaya él, pues yo no tengo afán de irme” [...]. Tampoco es lo que uno quiera, sino que coincidió que en la fila para ese vuelo había más gente. Entonces yo dije “si alguien se quiere ir, yo no lo necesito” entonces se los llevaron a ellos.

Samuel toca otro aspecto relevante en el extracto anterior, a propósito del control y el ordenamiento de los flujos migratorios. Las entradas y las salidas de los centros son reguladas por los servicios de control de frontera. Si bien la directiva del retorno de la Unión Europea señala que los Estados miembros deben privilegiar el retorno voluntario al forzoso,

una vez más, esto no es lo que suele ocurrir. En Francia, por ejemplo, la ley Quilès¹² estipula que el extranjero tiene derecho a dejar la “*zone d’attente*” en cualquier momento, siempre que sea fuera del territorio francés. Sin embargo, en la práctica es la administración quien decide cuándo poner fin a su estadía (Julien-Laferrière 1996) y hacia dónde enviarlo.

Desde la sociología, Bigo (1996) se pregunta ¿cómo la circulación de personas puede resultar en formas tan originales de reclusión como los centros de espera? Para el autor, estos últimos serían la forma posmoderna de las prisiones analizadas por Foucault, pues ahora, más que corregir y disciplinar a los individuos, buscan acelerar los flujos, anticiparlos y dominarlos. En ese marco, los pequeños vacíos de poder que surgen al interior de los centros, y que son aprovechados por los migrantes para prolongar o acortar su paso, tienen el valor simbólico de subvertir una relación de fuerzas basada en el control; en este caso, el del tiempo de la espera antes del retorno. Las autoridades fronterizas tienen el control para expulsar un grupo o retener otro en los centros de internamiento; a la par que los migrantes tratan de salir o de permanecer en estos.

La interpretación de Samuel, a partir de su experiencia y de las conversaciones con funcionarios del centro, es que el control de los flujos humanos y las dinámicas de retención y expulsión alimentan un “negocio” que beneficia a todos los agentes involucrados con excepción del extranjero retenido (aerolíneas, agentes de turismo, tramitadores, policía de fronteras, funcionarios aeroportuarios). Por ejemplo, estos “hoteles”, como él los llama, tienen una capacidad máxima de alojamiento que debe completarse todos los días; una sospecha basta para retener a un viajero.

Samuel: Eso mantiene lleno. Lo que sucede es que, incluso, si los papeles suyos son malos, eso me lo explicaban [los de inmigración] en Madrid, ellos tienen un hotel —ellos le llaman hotel— ahí dentro del aeropuerto. [...] entonces, ahí en Madrid, en Barajas, es para 100 personas. Lo tienen que llenar todos los días. O sea, es como un policía que le dicen “usted haga tantos partes en un día”, el de tránsito, ellos lo tienen que llenar. O sea que si, en el vuelo que usted llegue ya están los cien ahí, así usted tenga problemas con los

12 Ley 92-625 del 6 de julio de 1992, llamada Ley Quilès, a propósito de la retención de extranjeros en las fronteras francesas.

papeles, la dejan pasar. El trabajo de ellos ya está cumplido. Si no alcanzaron a sacar cinco o seis del hotel esa noche, y llegó un vuelo tarde, tienen que dejar pasar a la gente. [...] pero entonces yo digo: como los que hacen el chequeo son trabajadores de una aerolínea, de Air France o de Iberia, entonces a ellos seguro les dicen “hay que gastar ese tiquete, ellos se van y los devuelven”. Ellos no pierden nada, el que pierde es uno. Si saben que lo van a devolver a uno para qué lo hacen ir a gastarse plata allá. [...] es un negocio de las aerolíneas, todos ganan, inmigración y todo. Porque allá hay mucho venezolano que no necesita visa y los tienen ahí, porque desconfían de ellos. Entonces, como me decían ellos [los venezolanos retenidos]: “son unos desgraciados. Si yo no necesito visa, compro el pasaje, ¿por qué me hacen venir acá?”

Desde la perspectiva de Samuel, conseguir cruzar las fronteras con documentos falsos, estaría en relación con la hora de llegada, con el “cupo disponible” y con que los agentes hayan cumplido o no la cuota que se les impone. Grimson (2003) nos ayuda a entender los diferentes tiempos que se superponen en zonas fronterizas. En su investigación sobre la región limítrofe entre Brasil y Argentina, el autor menciona que, además de una temporalidad relacionada con grandes cambios estructurales, en la frontera existe otra temporalidad más cotidiana, que se explica justamente a partir de los ritmos y cambios que esta puede tener en un mismo día (horas de mayor o menor control por ejemplo). Aunque ciertos elementos permiten prever cómo será un cruce fronterizo en un momento dado, “la frontera, su temporalidad y su cruce siempre conservan una dimensión de azar” (Ibíd., p. 231).

Samuel concluyó que las dos veces que viajó hacia Europa, los trabajadores de la aerolínea venezolana enviaron una foto suya alertando a sus colegas en París y en Madrid. Estos, a su vez, informaron a la policía de fronteras que pudo identificarlo tan pronto bajó del avión y tomó el corredor de desembarco. Sus interpretaciones de un supuesto negocio y de la mutua colaboración entre los diferentes funcionarios que trabajan en los aeropuertos internacionales no se alejan de las realidades descritas en investigaciones precedentes y de denuncias hechas por las ong, por asociaciones y por periodistas, de acciones en las que se saca partido

de la retención y del retorno de los migrantes¹³. En su estudio etnográfico de las zonas de espera del aeropuerto Charles de Gaulle (París), Iserte (2008) pone en evidencia la relación entre esas colaboraciones y una forma muy fina de violencia que se manifiesta en la gestión de cuerpos que se encierran, se disciplinan y se hacen circular.

En su momento, Samuel ideó su propia estrategia con el fin de alterar, al menos por un rato, dicha gestión de flujos y prolongar su estadía en el centro de Barajas. Veamos ahora cómo la presencia de Nataly en el lugar de retención motivó una acción colectiva que buscaba lograr el efecto contrario: acelerar su salida de allí. El hecho de ser la más joven del grupo de extranjeros mantenidos en espera, le valió la consideración de algunos de sus compañeros, que reunieron dinero para pagar a una de las funcionarias la suma que esta exigía para permitir que Nataly volviera a Colombia. Tanto en la iniciativa de Samuel por alargar su espera, como en la estrategia colectiva por acortar la de Nataly, *quienes esperan* logran un grado de participación en el control que, sobre su tiempo, tienen quienes interrumpen su proyecto migratorio y los *hacen esperar*.

Nataly: Yo llegué muy temprano por la mañana y ya tarde, muy tarde, me llamaron y me dijeron que había un vuelo que salía para Colombia para yoirme ahí, que para despacharme ahí, pero que tenía que pagar una multa. Entonces yo les dije: “yo no tengo plata” [...]. Cuando al rato volvieron, volvió otra vez la pelada, que le diera plata. Y yo: “yo no tengo plata”. Que mirara quién me podía girar, que yo no sé qué... entonces los que había, escucharon y me dijeron: “venga, venga ¿qué pasa con la niña?”. Entonces yo les dije: “no, ellos están diciendo que yo tengo que pagar una multa para poder que me manden a Colombia. Y yo no tengo plata”. “¿Cómo así?, ¡tan descarados!, ¿no ve que es una niña? ¡Acá no la van a dejar!”. Y entonces entre todos recogieron y pagaron. Ellos dijeron: “¡no! ¡Cómo se le ocurre que usted se va a quedar acá! ¡A usted la tienen

13 En el 2008, por ejemplo, el semanario *Le Canard Enchaîné* denunció que policías encargados de escoltar hasta el país de origen a los extranjeros no admitidos en Europa, ganaban millas de Air France y, en algunos casos, beneficiaban del estatus “Gold”. A propósito de otras denuncias y peticiones, ver el sitio web de organizaciones como La Cimade <http://www.lacimade.org> (en Francia), y Migreurop www.migreurop.org (en Europa y Africa).

que mandar a Colombia!”. Y entre todos recogieron, fue súper lindo. Yo ese momento nunca lo voy a olvidar, fue muy bonito.

Con trayectorias y expectativas de vida diferentes, las personas que comparten su tiempo en estos recintos tienen en común su estado de retención, la inseguridad de lo que pasará con sus vidas en las próximas horas y la incertidumbre respecto de cuándo saldrán de allí. Bajo estas condiciones, relaciones de amistad y solidaridad se forjan rápidamente y se viven con intensidad, pues se saben fugaces y circunscritas al tiempo-espacio de la espera.

Al igual que en los países de origen, donde el futuro migrante prepara su salida, o en los países de llegada, donde los inmigrantes comienzan un nuevo capítulo de sus vidas, durante el tiempo de tránsito, las alianzas y solidaridades latinoamericanas también son protagonistas de la movilidad transnacional. En escenarios de retención y adversidad, ellas proporcionan apoyo moral y económico y hacen soportable la espera. Además, se presentan como una forma de resistencia a situaciones percibidas como injustas y, como veremos a continuación, al tedio vivido por aquellos que aún no han sido expulsados hacia sus lugares de procedencia.

Durante su retención en Europa, Samuel, al igual que sus compañeros y compañeras de retención, no tuvo acceso a su equipaje. Estar alejados de sus pertenencias favoreció la formación de pequeños comercios articulados sobre la posibilidad de comprar o acercar bienes del exterior, ya fuera con la eventual participación de funcionarios o a través de arreglos y complicidades entre las personas retenidas.

Makaremi (2007) afirma que, en el marco de la circulación, los centros de internamiento introducen una ausencia de actividad, que implica un estado de aburrimiento a los retenidos. La siguiente escena transcurre en el Centro de Internamiento de Barajas y narra el plan de un pequeño grupo para acceder al equipaje de uno de ellos; en ella vemos una forma de ir contra el tedio que impera en estos espacios.

Samuel: Un día nos levantamos, que una brasilera nos iba a hacer dizque show, teníamos que darle plata, y nos fuimos por todos los cuartos y todos estaban ocupados. [...] con dos dominicanos, un hombre y una mujer, nos hicimos amigos y por la noche cuando la vieja esa, la brasilera, iba a hacer el show, dice él: “ah qué hacemos

que yo tengo una botella de ron en mi maleta”. Entonces le dije yo a la dominicana: “¿usted es buena para fingir? Diga que está enferma”. Entonces yo cogí, le revolví el pelo y le hice así [inclinarla] y le dije: “agáchese”. Y ella se ponía así para que le salieran lágrimas y llamamos a una vieja de esas: “vea es que ella está muy mal”. Y ella llegó y dijo: “qué tiene”. Y dice el dominicano: “vea, ella está muy mal pero yo tengo unas pastas muy buenas allá en la maleta, a ver si me dejan”. Y dijo [la funcionaria]: “¿cómo se le ocurre?” y arrancaron con esa muchacha, se la llevaron por allá a la enfermería y la chuzaron. No sirvió de nada. Él quería, en un descuido, sacar la botella [risas].

¿Qué implicaciones supone el que personas retenidas propicien actividades lúdicas y festivas en un espacio que debería ser, si no de abatimiento, por lo menos de incertidumbre y monotonía? Divertirse, bailar o reír constituyen actos transgresores, acentuados aquí por el sabotaje y la burla de una figura de poder (de la funcionaria y de la enfermera). Anécdotas como la anterior no deben ser banalizadas, pues a través de ellas se está desafiando un mecanismo de control de los individuos y de los cuerpos (Vidal, Musset y Vidal 2011); se está combatiendo un sentimiento de vacío y se están habitando y haciendo propios espacios temporales.

En las interacciones señaladas a lo largo de este artículo, subyace la dimensión sociocultural de la espera. Los centros de espera también son espacios de encuentro con “el otro”. Para Javier y Nataly, que nunca antes habían salido de Colombia y tampoco habían tomado un avión, este es un primer momento de contacto con personas originarias de otros lugares del mundo. Javier habla vagamente de las “mujeres árabes” que cruzó en Frankfurt, a quienes “no se les veían sino los ojos”. Nataly, de los chinos que aguardaban en São Paulo y que “no hacían sino dormir”; Samuel, de las condiciones precarias en las que llegaban los bolivianos. El otro es aquel que viene del lado opuesto del planeta, que no logramos ubicar en nuestro mapa mental; pero, también, aquel que llega de un país vecino, que comparte nuestra cultura musical, nuestro humor y nuestra lengua. Sentimientos de distancia, de indiferencia o de proximidad nacen en el momento, siempre influenciados por los imaginarios preexistentes al viaje.

CONSIDERACIONES FINALES: CIRCULACIONES TRUNCADAS Y PROYECTOS MIGRATORIOS FALLIDOS

Frente a un *itinerario imaginado*, aparece un itinerario final, un *itinerario vivido*, que no corresponde fielmente a las expectativas de quien viaja, ni a las de sus próximos. El itinerario inicial, construido a partir de una proyección personal y de la intervención de diferentes mediadores (parientes y amigos en el extranjero, medios masivos, paseros o tramitadores), puede ser modificado o interrumpido por imprevistos y condiciones externas, así como por decisiones personales. Esta tensión constante entre planificación e improvisación, es la doble cara de la moneda que acompaña los desplazamientos de quienes intentan inmigrar en un país, sin cumplir con los requisitos de entrada que este impone.

Cuando no se ha obtenido o no se ha tramitado un visado en el consulado del país receptor, la duración que precede la salida puede ser de algunos días o extenderse a varios años. Bajo estas condiciones, junto a las actividades cotidianas se integran otras que buscan avanzar un paso hacia el país de destino. Tales actividades están en una relación dialéctica con los imaginarios de la emigración, toda vez que informan y a la vez alimentan las representaciones, las asociaciones, las ideas que se tienen de la ciudad a la cual se quiere llegar. Ellas serían los primeros “ladrillos” o “bricks” de los paisajes que define Appadurai y que en este artículo hemos precisado como los *paisajes de la salida*. Sería importante discutir cómo se encadenan estos paisajes con los de aquellos inmigrantes que sí alcanzaron las ciudades propuestas, y que viven actualmente en el extranjero. Dicho de otra forma, ¿cuál es el alcance de estos imaginarios, una vez los actores llegan a su destino y se instalan?, ¿quedan en el plano de los recuerdos?, ¿influyen o determinan, de alguna manera, las actividades del inmigrante?

Las historias analizadas siguen ciclos de circulaciones —rupturas— esperas. En medio de los desplazamientos (circulaciones), aparecen circunstancias críticas (rupturas), que cambian de manera brusca la situación y/o la dirección de los individuos, conduciéndolos a momentos de expectativa, de incertidumbre y de suspenso (esperas). Hemos visto diferentes modalidades para cada uno de esos estados: la circulación al interior del país de origen, antes de partir al extranjero; la circulación hacia países limítrofes con el fin de aumentar las posibilidades

de éxito; la circulación estratégica, y, a veces, torpe, en los aeropuertos internacionales; la circulación dentro de las zonas de espera y en los centros de retención.

Las rupturas suelen coincidir con el cruce de fronteras de un país a otro; vimos las que ocurren en las representaciones de sí mismo (de “turista” a “sin papeles”); las emocionales, ocasionadas por una separación, por ejemplo; las físicas y mentales, cada vez que se aterriza y se despegamos de una ciudad-escala. En ese sentido, seguimos a Grimson (2003) cuando afirma que las fronteras son espacios porosos de intercambios que surgen de la interacción de diferentes agentes que, además, revisten una importante dimensión simbólica articulada a la territorial y que cruzarlas —o quedar temporalmente suspendido en sus bordes, como ocurre en los centros de retención— es un modo de vivir la alteridad.

Y a propósito de las esperas, vimos la de la salida, llena de expectativas y rica en imaginarios; la del transeúnte y sus diferentes representaciones durante los desplazamientos; la de la retención, acompañada por solidaridades e incertidumbres; la de familiares que, de un lado y otro del planeta, siguen cada avance, pausa y retroceso de sus seres queridos. Si bien cada una de estas nace como producto de un tiempo de aceleración que súbitamente se hace más lento, y, en ese sentido, pueden leerse como pausas en medio de los desplazamientos, de ninguna manera son estáticas, como hemos insistido en este artículo.

Finalmente, consideramos de gran importancia robustecer una socioantropología que dé cuenta de los desplazamientos que conectan las ciudades que habitan y aquellas que quisieran habitar potenciales migrantes colombianos; y que, al mismo tiempo, se interese por dialogar con otros saberes y con otras disciplinas que también están reflexionando en torno a los desplazamientos y a las retenciones migratorias. En los últimos años hemos avanzado en el estudio de la cotidianidad de colombianos y colombianas en sus países de inmigración, así como en las condiciones que hacen de Colombia una nación de fuerte emigración: si, además, indagamos por estas experiencias truncadas a mitad de camino, avanzaremos hacia una visión más completa y profunda del fenómeno migratorio transnacional y de los paisajes que construyen los flujos de colombianos y colombianas que recorren el mundo globalizado en el que vivimos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agier, Michel. 2008. *Gérer les indésirables: des camps de réfugiés au gouvernement humanitaire*. Paris: Flammarion.
- Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at large cultural dimensions of globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bigo, Didier. 1996. "Circular, refouler, enfermer, éloigner: zones d'attente et centre de rétentions aux frontières des démocraties occidentales". *Revista Cultures & Conflits* 23: 3-5.
- Bonilla, Morad y Rodríguez. 2013. "Padres y madres en procesos migratorios internacionales: momentos previos al viaje". En *Familias colombianas y migración internacional, entre la distancia y la proximidad*, editado por Yolanda Puyana, Amparo Micolta y Maria Cristina Palacios, 83-134. Bogotá: Colección ces, Universidad Nacional de Colombia.
- Castoriadis, Cornelius. 1975. *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Éditions du Seuil.
- Coutin, Susan Bibler. 2007. *Nations of Emigrants: Shifting Boundaries of Citizenship in El Salvador and the United States*. Nueva York: Cornell University Press.
- Goffman, Erving. 1973. *La mise en scène de la vie quotidienne*. Paris : Les Éditions de Minuit.
- Green, Nancy. 1999. "Trans-frontières: pour une analyse des lieux de passage". *Socio-Anthropologie, Revue interdisciplinaire de sciences sociales* 6: 33-48.
- Grimson, Alejandro. 2003. *La nación en sus límites: contrabandistas y exiliados en la frontera Argentina-Brasil*. Barcelona: Gedisa.
- Guarnizo, Luis Eduardo. 2008. *Londres latina*. México, D. F.: Universidad Autónoma de Zacatecas.
- Iserte, Morgane. 2008. "Enquête en "zone d'attente réservée" de l'aéroport de Paris -Charles de Gaulle: vers une gestion sécuritaire des 'flux migratoires'". *Revista Cultures & Conflits* 71: 31-53.
- Julien-Laferrrière, François. 1996. "La rétention des étrangers aux frontières françaises". *Revista Cultures & Conflits* 23: 7-43.
- Landolt, Patricia. 2006. "Modernidad tardía y migración transnacional: reflexiones conceptuales desde el caso de El Salvador". En *Colombia migraciones, transnacionalismo y desplazamiento*, editado por Gerardo Ardila, 113-126. Bogotá: Cátedra Manuel Ancizar, Colección ces, Universidad Nacional de Colombia.

- Makaremi, Chowra. 2007. “Vies ‘en instance’: le temps et l’espace du maintien en zone d’attente. Le cas de la ‘Zapi 3’ de Roissy-Charles-de-Gaulle.”. *Revista Asylon(s)* 2, octubre. Consultado el 26 de marzo del 2014. <http://www.reseau-terra.eu/article664.html>
- Mejía, William y Germán Toro. 2003. “Migraciones y microtráfico: el caso del Eje Cafetero”. *Revista Cultura Y Droga*, año 8, 10: 183-209.
- Mejía, William. 2006. “Migraciones internacionales y narcotráfico”. En *Colombia migraciones, transnacionalismo y desplazamiento*, editado por Gerardo Ardila, 157-175. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Molano, Alfredo. 2005. *Rebusque mayor. Relatos de mulas, traquetos y embarques*. Bogotá: El Áncora Editores.
- Pardo, Patricia. 1995. “Un réseau de peintres en bâtiment colombiens”. *Revista Hommes et Migrations* 1187: 40-43.
- Rea, Andrea. 2014. “Surveiller et contrôler les voyageurs à la frontière-réseau”. Conferencia en el *Colloque Mobilité(s)* de la Association Canadienne de Sociologues et Anthropologues de Langue Française, Ottawa, octubre 14-17.
- Sassen, Saskia. 1999. *Las ciudades globales*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Vidal, Laurent, Alain Musset y Dominique Vidal. 2011. “Sociedades, movilidades, deslocamentos: os territórios da espera. O caso dos mundos americanos (de ontem a hoje)”. *Revista Confins* 13. Consultado el 26 de marzo del 2014. <http://confins.revues.org/7274> DOI: 10.4000/confins.7274

**UNA PLAZA. MUJERES OBSERVADORAS
(Y OBSERVADAS) EN UN BURDEL DEL SUR DE BOGOTÁ**

SAMUEL ASDRÚBAL AVILA GARZÓN*
Universidad de Cundinamarca

*samuelavila@77hotmail.com

Artículo de investigación recibido: 31 de marzo del 2014 · Aprobado: 15 de abril del 2015

RESUMEN

Este artículo es una descripción etnográfica del proceso de “cacería” de clientes por parte de las trabajadoras sexuales, en el contexto social de Cuadra Picha, al sur de Bogotá. Para ellas, observar es aprender a sobrevivir en el trabajo sexual y del trabajo sexual. En sus experiencias ellas reúnen años de conocimiento y múltiples vivencias en la prostitución, en una zona donde en las noches, aparte del control policial, también se siente el control social que ejercen las bandas criminales. Allí, muchos de los clientes potenciales de estas mujeres integran los grupos involucrados en el conflicto armado y en la violencia en Colombia.

Palabras clave: burdel, cacería, conflicto y violencia en Colombia, Cuadra Picha, observación, plaza, trabajo sexual.

A PLAZA: WOMEN WHO OBSERVE (AND ARE OBSERVED) IN A BROTHEL IN THE SOUTHERN AREA OF BOGOTÁ

ABSTRACT

This article is an ethnographic description of the process of clients' "hunting" used by sexual workers in a social context called Cuadra Picha located in a southern area of the city of Bogotá. For them, to observe is to learn to survive in sexual work and out of sexual work. In their experiences they have accumulated years of knowledge and multiple experiences in prostitution-related activities in an area where police control is not only present during the nights but one can also notice social control exerted by criminal gangs. Many of these women's clients are current members of the armed groups that are part of the Colombian armed conflict and violence.

Keywords: brothel, hunting, conflict and violence in Colombia, observation, plaza, sexual work.

UMA PRAÇA. MULHERES OBSERVADORAS (E OBSERVADAS) NUM BORDEL DO SUL DE BOGOTÁ

RESUMO

Este artigo é a descrição etnográfica do processo de "caça" de clientes por parte das trabalhadoras sexuais no contexto social de "Cuadra Picha", no sul de Bogotá (Colômbia). Para elas, observar é aprender a sobreviver no trabalho sexual e do trabalho sexual. Em suas experiências, elas têm anos de conhecimento e múltiplas vivências na prostituição, numa região onde, durante a noite, além do controle policial, também se sente o controle social que os grupos criminais exercem. Lá, muitos dos clientes potenciais dessas mulheres integram os grupos envolvidos no conflito armado e na violência na Colômbia.

Palavras-chave: bordel, conflito e violência na Colômbia, "Cuadra Picha", observação, praça, trabalho sexual.

1. NOTA INTRODUCTORIA

La generación de conceptos en este artículo está relacionada con un asunto ético (Mutman 2006): buscar las palabras que mejor se acerquen a la realidad de las personas con quienes se investigó. Pero, contrario a la literatura, se busca que lo producido no sea ficción, y que se entienda el sentido y la importancia de la escritura: no se escriben palabras —“datos”— para suplantar la realidad, ni para mejorarla ni para maquillarla. El texto antropológico es solo un puente que actualiza una realidad: está ligado a una tradición disciplinaria y será modificado con el tiempo. Dicho texto expresa el carácter de la distancia que tuvo el profesional con el campo. En ocasiones, el texto se convierte en un relato académico, como punto de referencia sobre la comunidad de la que se habla, que se impone sobre ella, sin que necesariamente la comunidad se refleje en él. Esto ocurre cuando las categorías que se usan para describir a esa comunidad son creadas desde el universo epistemológico del antropólogo, desde otra realidad histórica y geográfica y se les aplica sin reflexión previa. Uno de los orígenes de la superficialidad de ese relato es su pretensión de que la realidad se puede atrapar mediante un conjunto de datos. La simple conversión en datos de la praxis de las personas en otra cultura es una posición arrogante (Fabian 2002).

En las páginas siguientes denomino a las personas con quienes trabajé como *trabajadoras sexuales*. Ellas también emplean la palabra ‘puta’ en algunas circunstancias de su cotidianidad—, la palabra ‘prostituta’ —quizá el término menos empleado por ellas— y el verbo ‘putear’ —el modo en que ellas nombran a su oficio. Son mujeres que me hablaron de su trabajo desde “adentro” y lo hicieron sin eufemismos. Mi presupuesto, después del trabajo de campo y la lectura de testimonios de las experiencias de vida de estas mujeres, en diversos lugares del mundo (Kelly 2008; Luna 2004; Celis 2002; Jeffreys 1997; Rubin 1986), es que algunas utilizan los eufemismos por pudor si no tienen confianza con quien conversan, llámese investigador social, periodista, policía o funcionario del Gobierno. También temen profundizar la discriminación y los estigmas de ‘bruja’, ‘malvada’, ‘diabla’, ‘criminal’, ‘sucia’, ‘infectada’ e ‘inmoral’, presentes en el uso que la palabra puta tiene como insulto en la sociedad colombiana y en muchas otras de la cultura occidental (Rubin 1986)¹. Sin embargo, cuando cambia

1 Existe otra circunstancia en la cual, algunas trabajadoras sexuales que cobran elevadas sumas de dinero a sus clientes, prefieren autodenominarse *escorts* o

la perspectiva de la reflexión sobre sí mismas, como ocurre cuando ellas dejan su labor, o sin dejarla, y analizan su historia, entonces la apreciación que tienen de las palabras prostituta y puta puede ser otra. Ello va a la par con el comienzo de sus luchas políticas, como las que emprendieron en Colombia y en diferentes países del mundo, con el propósito de reivindicar sus derechos (Hammond 2010; Nieto 2010; Berkins y Korol 2007; Jeffreys 1997). No me extiendo en este punto porque no es el objetivo del artículo. Solo recuerdese que un término adecuado para nombrarlas es el que incluya atributos que en las palabras puta y prostituta no están, como el hecho de que lo que ellas hacen es un oficio, que debe estar amparado por los mismos derechos que tienen las personas en otros trabajos (Day 2009; Venema y Bakker 2004; Ehrenreich y Hochschild 2003; Lagarde 2003; Overall 1992). Así mismo, debe tomarse en cuenta que los términos puta y prostituta llevan implícitas formas sutiles de discriminar y representar por medio de las cuales se naturaliza el maltrato o se romantiza su condición por parte de amplios sectores, incluso institucionales, como ocurre en Colombia y en otros países (Lienas 2006). Unido a esto, no sobra advertir que ellas en sus vidas sienten una doble presión: 1) dedicarse a un trabajo que es riesgoso, en mayor o menor grado, para su integridad física y emocional; 2) y vivir en una cultura patriarcal que les impone un dominio en el discurso acerca de lo que deben ser como mujeres, lo que debe ser su sexualidad, y lo que pueden o no hacer con sus cuerpos, presión que varía dependiendo de la clase social, la edad, la procedencia étnica y la profesión que tengan (Hammond 2010; Zheng 2009; Lagarde 2003; Marting 2001; Jeffrey 1997; Rubin 1986).

2. EL OBJETIVO

En el suroccidente de Bogotá, Colombia, existen *burdeles*² habitados por mujeres, que cada noche encarnan diversas identidades, de acuerdo con las fantasías sexuales de sus clientes. Estas mujeres tienen entre

acompañantes, para indicar que el hecho de que sus clientes sean personas adineradas hace que su trabajo no sea comparable al de las mujeres cuyos clientes son personas de bajos recursos. En este caso, el uso del eufemismo “acompañante” viene por parte de ellas mismas.

- 2 Los burdeles son sitios de descanso y de escondite para los delincuentes y los combatientes, debido a que el comercio sexual, la explotación sexual y la trata de menores con fines sexuales, en Colombia, son renglones que alimentan la economía de los grupos irregulares en exteriores legales con interiores clandestinos.

edades entre los 20 y los 35, y llevan varios años de experiencia en el oficio. Ellas son independientes, en el sentido de que no deben darle parte de sus ganancias a un “chulo” (proxeneta) o a la mafia³. Ellas comparten una característica: son nómadas, en el sentido de que, por razones económicas y de seguridad, cambian a menudo su lugar de trabajo, al cual denominan “plaza”. En consecuencia, lo que aquí se dice de ellas tiene que ver única y exclusivamente con esa dimensión de sus vidas en la que ejercen el trabajo sexual.

La plaza (que puede ser un pueblo, una ciudad, una parte de la ciudad, un sector rural), comprende al burdel y al contexto en el que está ubicado el trabajo. Para ellas, conocer una plaza significa, entre otras cosas, saber quiénes ejercen la autoridad, si se tiene en cuenta la disputa por el control territorial de parte de los actores armados del conflicto en Colombia (Steiner 2009; Rettberg 2006; Guzmán, Fals y Umaña 2010; Valencia et ál. 2005; Sánchez 2003; González 2002). Conocer la plaza también significa observar quiénes y cómo son sus compañeras de trabajo, así como quiénes y cómo son sus clientes⁴, para que la “cacería” de los mismos llegue a feliz término. De modo que la pregunta a la cual responde este artículo es precisamente: ¿qué observan ellas cuando observan? Para lograrlo, se describe la plaza y el burdel, explicados en términos de las redes de relaciones económicas, de amistad, de amor, de odio, de complicidad y de vigilancia que se tejen entre las trabajadoras sexuales y los demás trabajadores del burdel en el proceso de cacería.

3 Estas trabajadoras sexuales se diferencian de las que son callejeras, esto es, de las que se paran en la calle a “cazar” clientes, porque trabajan en burdeles, lugares legales donde se ejerce la prostitución (Ariza 2010). Un burdel en Colombia generalmente tiene una pista de baile, rodeado de un espacio de mesas donde las trabajadoras sexuales se sientan con sus clientes, y una barra desde la que se expide el licor; en la parte de atrás, el burdel dispone de cuartos o reservados en donde las trabajadoras sexuales prestan sus servicios sexuales (Ariza 2010; Ávila 2014; Luna 2004).

4 Conocer la plaza también significa para ellas saber establecer relaciones económicas y de amistad con los vecinos de los alrededores del burdel, tema que se trata en este artículo.

3. LA PLAZA

Bogotá es una metrópoli con 7.500.000 personas (DANE 2011). El sur de la ciudad, en el imaginario de muchos de sus habitantes, es asociado tradicionalmente con los barrios más pobres y peligrosos —por su relación con el crimen—, y el norte con los barrios de la élite y, por tal motivo, menos peligrosos (Red Bogotá 2011; Uribe-Mallarino 2008).

La Zona Rosa del sur de Bogotá (también existe una Zona Rosa en el norte), ocupa varias manzanas de la avenida Primero de Mayo —vía que comunica el suroriente con el suroccidente de la ciudad—. Cerca de la intersección de dicha avenida con la avenida Boyacá, se encuentra un centenar de sitios en los que es posible bailar diferentes tipos de música, desde el reguetón hasta el rock, dependiendo de la especialidad musical de cada uno⁵. Allí también existe una veintena de lugares dedicados a la prostitución femenina⁶, que se reconocen fácilmente porque en sus anuncios, colocados encima de las puertas de entrada, se ven mujeres desnudas o semidesnudas, cuyos cuerpos distan de parecerse a los de las mujeres que se trabajan allí.

En esta zona, el sector de mayor afluencia de público es una cuadra de cien metros de largo que tiene el mote de Cuadra Picha⁷, aunque

5 Este sector, está ubicado en una de las localidades que presenta mayor número de homicidios en Bogotá. Durante los últimos años, analistas y autoridades dan cuenta de consumo, tráfico de estupefacientes, decomisos de armas y de licor adulterado en los frecuentes allanamientos que realizan en la zona, y de las múltiples capturas de individuos con antecedentes penales (Avila 2015; SDP 2011; Bedoya y Oviedo 2008).

6 En casi todas las localidades de Bogotá hay lugares donde se ejerce el trabajo sexual femenino. En esta localidad en la que se enfoca el artículo, en la misma “plaza”, también existen lugares de trabajo sexual masculino y lugares *swinger*. Una localidad en esta ciudad está formada por un conjunto de barrios; en cada localidad hay sectores comerciales y, en ellos, junto a los demás establecimientos comerciales de todo tipo, se hallan los lugares de prostitución (Páez 2010). Las disposiciones por las cuales se reglamenta el uso del suelo en Bogotá y se regula el funcionamiento de las casas de lenocinio se aparecen en el Decreto Distrital 335 del 2009. Esto no quiere decir que todos estos establecimientos dentro de las localidades funcionen de manera legal.

7 ‘Picha’ o ‘picho’ significa podrido, aunque ‘picha’ también es sinónimo de borrachera y de pene. La palabra ‘pichar’ deriva de allí, y es sinónimo de tener sexo.

los comerciantes, la policía y los políticos, al referirse a ella, le dan el candoroso apelativo de Cuadra Alegre (Diago 2008). Sin embargo, nadie que acuda a la “fiesta” le da tal apellido a esa cuadra, en la que el bullicio es enloquecedor.

En Cuadra Picha entra en contacto un grupo humano diverso en sumo grado: jóvenes y adultos entre los dieciocho y los sesenta años, hombres y mujeres, estudiantes, obreros, empleados, ejecutivos, profesionales, desempleados, y personas al margen de la ley. “Llega aquí”, en resumen, “toda la puta sociedad de mierda”⁸.

En los alrededores de Cuadra Picha los burdeles permanecen abiertos de domingo a domingo, desde el mediodía hasta las tres de la mañana. Se diferencian en el mayor o menor lujo de sus instalaciones, en los precios del licor y en las características físicas de las mujeres que dicen tener. Aquellos lugares que prefieren en sus anuncios no describirse como burdeles sino como clubes nocturnos, tienen mujeres con los senos operados y el abdomen plano, y no las llaman putas sino “modelos” o “niñas”⁹. En los demás sitios, el aspecto físico de las mujeres se aleja del prototipo mencionado, y los precios del licor y del “rato” también descienden.

En Cuadra Picha, sin embargo, no hay burdeles; están en las cuadras aledañas, pero el trabajo sexual femenino existe de manera disimulada. Las mujeres que van de “cacería” a estos sitios visten a la última moda. Los *jeans*, tacones, escotes, el cuero, las minifaldas, actualmente están

8 Lina María. Entrevista. Bogotá, 11 de septiembre, 2010.

En realidad no es toda la sociedad pero sí una parte de ella. En estos burdeles las trabajadoras sexuales, —como Lina quien tiene 28 años, título universitario y 8 años de experiencia en el oficio— atienden clientes que pueden pagarse una cerveza a 4.000 pesos colombianos (1,8 dólares americanos), y que pueden pagar un “rato” (el tiempo durante el cual tiene lugar el encuentro sexual, 15 minutos) a 50.000 pesos (20 dólares americanos). Estas tarifas son marcadamente inferiores a las de los burdeles de lujo; igualmente, están lejos de ser las más baratas del mercado.

9 ‘Niña’ es el término con el que también se nombran, entre ellas, las jóvenes adolescentes en Bogotá. La expresión ‘niña’ como eufemismo de ‘puta’, es utilizado en una canción bailable del grupo mexicano Climax, que tuvo bastante éxito en Colombia hace unos años. El coro de la canción “El Za za za” dice: “mesa, mesa que más aplauda / le mando, le mando, le mando a la niña”.

de moda y pueden lucir así¹⁰. En este sector abundan los “jaladores”¹¹, que se dedican a convencer a las personas para que ingresen a sus respectivos bares, y les informan los precios de las bebidas y el tipo de rumba que se ofrece. Si alguien quiere atravesar esa cuadra, un viernes a las nueve de la noche, es detenido cada dos metros por estos anunciadores, que lo agarran del brazo para obligarlo a entrar a sus “chuzos”¹².

Cuadra Picha y los sectores vecinos de la avenida Primero de Mayo, constituyen, entonces, para las mujeres que se dedican al trabajo sexual allí, su “plaza”, el lugar en el cual, durante un periodo de tiempo, desarrollan sus relaciones laborales, sociales y económicas. Pero ellas también llaman “plaza” al burdel, su otro lugar de trabajo¹³.

4. LA CACERÍA: ELLAS OBSERVAN, YO OBSERVO

Trato de observar lo que ellas hacen, y para ello trato de aprovechar el conocimiento que he ido adquiriendo sobre lo que hacen, lo que dicen y cómo se comportan sus clientes. He compartido sus mesas durante muchas noches. He conversado luego sobre la cacería que he visto [...].¹⁴

Ella se acomoda en la barra o en una mesa, sola o en compañía de otras mujeres, y antes de decidirse a coquetear observa previamente a quien quiere convertir en su cliente. Mira la apariencia del hombre. Prefiere

10 Esta no es la ropa que usan cuando están en un burdel. En ningún burdel en este sector se encuentra a una mujer vestida con pantalón, excepto cuando acaba de llegar al sitio para comenzar su trabajo y está próxima a cambiarse.

11 Como se verá en las páginas siguientes, esta manera de nombrar “jalador” a quien pugna para que los clientes entren a un negocio, se aplica también a quienes realizan la misma actividad en la entrada de los burdeles.

12 De nuevo, en el lenguaje coloquial bogotano, ‘chuzo’ es sinónimo de bar, de cantina.

13 Si trabajan en un pueblo llaman “plaza” a este pueblo, o si trabajan en otra ciudad, llaman “plaza” a esa ciudad. Es necesario anotar que, en Colombia, algunos comerciantes de vestuario y de mercancías legales e ilegales, que tienen la costumbre de moverse por los pueblos o los barrios con sus productos, llaman “plaza” a sus lugares de trabajo. Plaza es, en las diversas escalas, el lugar de referencia.

14 Diario de campo, abril 16 del 2011.

que sea atractivo, que tenga una pinta interesante, llamativa, elegante. La pinta es el traje, pero también se refiere al aspecto físico (Gil 2008). Alguien puede tener buena pinta o mala pinta. Puede ser equivalente a aquello que Erving Goffman (2004) llamó rostro (*face*), la manera como el individuo, a través de su ropa, actitud y gestos comunica o cree comunicar la convicción que tiene de su valor social en un espacio en el que otras personas pueden leerlo. En Cuadra Picha, esa aproximación de Goffman es limitada porque la trabajadora sexual examina la pinta, pero también examina el “paquete” (los órganos sexuales masculinos). Y ve las caras.

Yo llevo de una manera sutil; siempre he llegado tan sutilmente cuando quiero ser divina; cuando quiero ser una cerda no hay poder humano que me calme, pero yo veo los perfiles, yo veo las caras, y yo primero los reparo, los reviso.¹⁵

Su primera frase es suave, sutil. Su segunda frase golpea: es vulgar, amenazante, da cuenta de su poder de transformación, y de que usa este poder a menudo (“cuando quiero ser una cerda...”). Una operación de conversión que se produce en una identidad paralela para la cual tiene una historia (Ricoeur 1996), si se tiene en cuenta que Lina, cuando no está en el burdel, sale bajo otro nombre y otro aspecto, y tiene otra vida que la vincula con un sector de la sociedad que no conoce su trabajo nocturno.

Luego de este primer examen, ella mira al hombre al que le ha “echado el ojo” de manera coqueta e insinuante. Esboza una sonrisa. Luego vuelve a mirar: deja que su mirada se encuentre con la de él durante unos segundos. Espera a que el hombre la invite. En la mesa consume licor y se sintoniza con el tema que le propongan. Eso es básico: simular que sabe del tema preferido por el hombre, para conversar.

La cacería, desde siempre, es una actividad violenta. En la cacería de animales, quien caza se presume más inteligente que el cazado: aquel tiene el poder de engañar inteligentemente. Este acto implica un arduo seguimiento a través del territorio de la víctima para sacarla de allí o confundirla. La cacería significa ir envolviendo. Para el cazador, significa conocer muy bien el territorio y distinguir las señales que indican la presencia de su caza.

¹⁵ Lina María. Entrevista. Bogotá, 15 de agosto, 2010.

La cacería es, tradicionalmente, una actividad masculina. Da prestigio a los hombres. Entre los indígenas es una actividad de iniciación, en el camino del niño hacia su vida de joven, en capacidad de formar una familia. Es también un ritual que tiene implicaciones religiosas y médicas: atrapar el ser del otro, reducirlo, significa capturar su energía. Es la práctica de los médicos tradicionales en el momento del éxtasis curativo, cuando se adentran en otro tiempo y otro espacio para atrapar a la entidad que se presume responsable de un mal físico o espiritual en un humano (Descola 2012).

En la cacería de la trabajadora sexual a su futuro cliente, el hombre quiere ser cazado, no ve con malos ojos el intento de la mujer. Ella va a la caza de su dinero. Es una competencia, porque otras mujeres tienen también ese mismo objetivo. Esa cacería de la trabajadora sexual busca, más allá del dinero, el dominio de la esfera sexual de su cliente. Ella atrapa su deseo sexual y busca mantenerlo consigo, para que, de ese modo, el cliente siempre regrese para estar con ella, para estar completo. Un estudio de Nieto (2011) agrega un elemento a la interpretación de la cacería en los contextos de prostitución en Brasil; la lleva al plano de las relaciones que la trabajadora sexual mantiene con su esposo, con su chulo o con su cliente. Muestra que tanto en el uso que el hombre hace de la mujer como en el uso que la mujer hace del hombre, está presente la acción de ser comido, de apoderarse del otro, una depredación entre personas relativamente cercanas por efecto del negocio, el deseo y las relaciones familiares. El concepto *depredación* también incluye el elemento de la violencia física que sufren ellas y que puede estar presente en las relaciones con los clientes, los chulos o la policía (Ditmore 2011).

La particularidad de la cacería de la trabajadora sexual es que se hace frente a frente. Ella observa al cliente y no solamente lo ve, sino que se fija en los detalles. Ella se precia de que al observarlo, graba, con la fidelidad de una cámara de video, que retiene los detalles que le dan pistas sobre su identidad o de sus intenciones. Los detalles le brindan información que, sospecha, no está lejos de la verdad. Deduce cuánto dinero puede tener el hombre por las uñas, los zapatos, el tipo de corte de cabello, su reloj, si tiene cadenas en el cuello, el tipo de licor que consume, y sus ademanes. Entonces ella decide si se acerca o no, si coquetea o no:

Llegó un flacuchento de camisa a rayas manga larga, azul, marca Náutica, con blanco; una correa Náutica azulita más oscurita, un

pantalón caqui y los zapatos que tenía, unos tenis Adidas, y todo peludito, pero muy flaco [...]. Y le miré las manos y las tenía bien limpias, bien arregladitas.¹⁶

Allí, en Cuadra Picha, en ese bar que no es burdel y permanece abierto hasta las tres de la mañana, ella busca que aquel acepte pagarle por ir a tener sexo a una de las múltiples “residencias” (moteles) del barrio, o intenta que, luego de esa hora, el individuo la acompañe al burdel donde ella trabaja. Aún mejor, después de estar con el cliente en el motel irá a su lugar de trabajo, si es que el cliente no tiene dinero para pagarle la “amanecida” (compartir el cuarto juntos y tener sexo tantas veces como el cliente pueda, hasta que sean las seis o las ocho de la mañana); o, si tiene mucho dinero y está encantado, podrá pagarle uno, dos o tres días o toda la semana.

5. UN LUGAR MUY CALIENTE Y TERRITORIALIZADO

El burdel es, de forma literal, un sitio caliente: aun en clima frío, a las tres de la madrugada, un burdel en una ciudad como Bogotá es un invernadero. La temperatura, por efecto de las luces, del movimiento de los cuerpos, del licor que se consume, está unos grados por encima de la del exterior. Por supuesto, cuando el lugar está solo, esto no ocurre. Ninguna trabajadora sexual se atrevería a utilizar la categoría ‘caliente’ cuando el lugar se encuentra vacío. Caliente es el adjetivo que usan las trabajadoras sexuales, los delincuentes, los integrantes de los grupos armados que acuden a verlas, y los individuos que por diversas razones, habitacionales o económicas, tienen relación con esas zonas. Quizás la palabra que más se acerca al significado de ‘caliente’ es ‘peligroso’. Una zona es caliente, en el ámbito urbano o en el ámbito rural colombiano, cuando es peligrosa para la integridad de los individuos que la habitan, o transitan por ella. Es caliente por la posibilidad de la fricción entre los distintos individuos que la habitan, o entre las distintas facciones en disputa por un territorio, o porque allí los delincuentes aprovechan para robar a quien pase. Una zona puede estar de antemano caliente o calentarse poco a poco. Un lugar que no es caliente se vuelve así cuando surge un conato de bronca: esto implica, para los individuos, participar

16 Lina María. Entrevista. Bogotá, 15 de agosto, 2010.

directa o indirectamente de la misma. Por ello, el adjetivo caliente se aplica a ese proceso que ocurre en un lugar¹⁷.

Las mujeres que trabajan en uno de los burdeles de este sector de domingo a domingo, —eso depende de la necesidad económica de cada una, no son obligadas a quedarse día tras día—, tienen asignada, para su vivienda, una casa modesta de dos niveles ubicada en las proximidades del burdel, en una calle residencial del barrio. Allí viven hasta diez mujeres pagando la renta. Comparten las habitaciones, el trabajo de aseo. La convivencia no es fácil por las costumbres y personalidades de cada una, por las envidias que surgen durante las largas jornadas laborales¹⁸ y porque muchas de ellas consumen drogas y alcohol de forma cotidiana¹⁹. Pero el conocimiento que adquieren las unas de las otras es

17 'Caliente' también tiene una connotación sexual en la cultura colombiana. Una mujer o un hombre pueden estar calientes cuando quieren tener sexo. De la misma forma, línea caliente se le dice a un número telefónico en el que se encuentra, al otro lado de la línea, a una mujer o a un hombre con quien se pueden tener conversaciones pornográficas. Pero las raíces del uso de la palabra caliente como sinónimo de peligroso o como sinónimo de excitación sexual pueden buscarse en otras direcciones: en Colombia y en otros países de América Latina, como Ecuador, Perú, Bolivia, los médicos tradicionales indígenas clasifican a las enfermedades entre calientes y frías (Portela 2002). Las enfermedades calientes están relacionadas con la época de verano y se manifiestan con la subida de la temperatura corporal. En ese sentido, la idea de un cuerpo caliente como peligroso podría estar relacionado con la idea de que un espacio físico que se calienta, también se torna peligroso.

Lévi-Strauss (1979) también empleó la palabra caliente para definir a aquellas sociedades tremendamente preocupadas por su historia presente y por su obsesión con el llamado progreso.

En los estudios sobre comunicación de masas son conocidas las clasificaciones de medios fríos y medios calientes, estos últimos como los que el espectador debe estar más concentrado para captar el sentido del mensaje del mismo (McLuhan 1964), postura que a lo largo de las últimas décadas ha sido objeto de fuertes críticas.

18 La convivencia de muchas trabajadoras sexuales en horas no laborales no es una situación exclusivamente colombiana. Estudios en Centroamérica, Norteamérica, Europa y Asia refieren casos similares. Resaltan la fricción que ello causa entre las habitantes de los burdeles y la cultura que se genera en el encierro (Zheng 2009, Kelly 2008, Lagarde 2003).

19 Es necesario decirlo. Las mujeres mencionadas en este trabajo consumían alcohol en todas las ocasiones en las que las frecuenté, en las noches en los burdeles.

detallado. Algunas mujeres también llevan un diario en el que anotan las cuentas de sus ingresos y egresos, y envían dinero a sus hogares para ayudar con los gastos²⁰.

Durante el día, entre las cinco de la mañana y las seis de la tarde, a veces se reúnen para contarse las situaciones ridículas que pasaron con un cliente, se quejan de los maltratos verbales o físicos recibidos en la jornada transcurrida, cuentan sus relaciones sentimentales con algún novio, recuerdan a sus parientes, hablan de la vida de antes de ejercer ese oficio, hacen rituales para llamar el amor o el dinero, o sus diligencias personales en otros sectores de la ciudad (Ariza 2010).

En otros burdeles de la zona, las habitaciones donde estas mujeres pasan sus horas no laborales son las mismas en las que reciben a sus clientes. En otros, son cuartos específicos con camarotes. Estos espacios de encuentro crean relaciones sociales, cuyos efectos alcanzan los espacios y las acciones vinculados con la cacería del cliente. Las alianzas o enemistades se trasladan al burdel y afectan las relaciones que ellas tienen con sus clientes.

En el burdel, en la zona de atención a los clientes en las mesas, las trabajadoras sexuales no dejan de observarse-vigilarse. Algunas permanecen atentas al arribo de un nuevo cliente, con la esperanza de ser llamadas. Otras esperan un cliente con el que de antemano se pusieron de acuerdo para hablar. Y en este proceso de espera de los clientes y de cacería de clientes se presentan fricciones.

Pero ello no sucedía cuando las encontraba en el día fuera de su trabajo. Recuérdese que la sobrevivencia de ellas en la prostitución tiene que ver también con el control del consumo de estas sustancias, ya que de ello depende el éxito en la consecución de clientes y su bienestar en las relaciones con su pareja, sus hijos y su familia, sus empleadores y/o empleados. Saben que los excesos de alcohol y drogas implican un mayor desgaste de sus cuerpos, y eso repercute, a largo plazo, en sus ganancias. Sin embargo, las mujeres consultadas para esta investigación, advierten de la existencia de mujeres que ejercen la prostitución en burdeles o, incluso en la calle, que no consumen licor y drogas en el ejercicio de su trabajo.

20 Se debe tener en cuenta que ellas se desplazan continuamente, y que algunas mujeres pueden no pertenecer a la región en donde se encuentra el burdel.

Como cada una de estas mujeres tiene una concepción de su propia belleza y sabe a qué tipos de clientes les es posible acceder (Lina María, com. pers., 11 de septiembre del 2010), puede ocurrir que una mujer piense que el hombre que recién llega al burdel tiene muy mal aspecto y que se merece otro individuo, y de ser llamada por ese individuo, simplemente lo rechaza. Sin embargo, si ella actúa de tal modo, ese pequeño detalle puede generar envidia de parte de sus compañeras: las demás pueden acusarla de creerse “la vaca que más caga”, es decir, que cree desempeñar el oficio de trabajadora sexual mejor que cualquiera. Así mismo, se cuidan de parecer “necesitadas”. Mostrarse ‘necesitada’ es dejar ver en su actitud que requiere rápido un cliente: eso se nota si tiene una actitud “lanzada”, si es ella quien toma la iniciativa al acercarse a un hombre, o si, inmediatamente luego de acercársele, quiere que el hombre, en dos minutos, desocupe su licor y le pague a ella el “rato”.

En ese escenario de fricciones silenciosas, ellas no solo ven las mesas, la barra y la pista de baile. Observan territorios. Las mujeres sin clientes, sin mesas, están divididas por grupos, sentadas o de pie, conversando o concentradas en sus teléfonos móviles. Pero están en sus territorios. Conocer la plaza, en este caso el burdel, implica también conocer las ventajas y desventajas de determinada ubicación dentro del establecimiento. La escogencia de un territorio depende de diferentes variables: la cercanía de un baño, del cuarto, de la salida, de las mesas para cierto tipo de clientes, de dónde se ubican las amigas y las enemigas. Incluso antes de que el cliente llame a una mujer puede existir un acuerdo previo entre las mujeres que, en ese momento, se encuentren en el bar. El acuerdo está fundamentado en cuestiones como quién atiende cada sector del burdel, o en apuestas o compromisos como: “usted se sienta con el primer cliente que llegue sin importar cómo sea”. Se expresa, también, en alianzas entre dos o más mujeres, para hacer todos los esfuerzos posibles por impedir que las otras chicas del establecimiento puedan acceder a los clientes, y poderse quedan con los mejores, con los que más dinero parecen tener.

Elas vieron que estando conmigo conseguían más “parche”, y comencé a territorializar el “parche” y ya no me sentaba en la barra, si no que me sentaba en una mesa que quedaba junto a la pista y que era como para que se sentaran como 10 personas; y ya iba y me

sentaba y ellas se sentaban conmigo y comenzaban: entonces a la que llamen primero se jala a todo el “parche”, y me llamaban y me iba con mis amigas, y así comenzábamos a trabajar”.²¹

Queda presente el sentido de las alianzas y la importancia de la ubicación de las mujeres en el burdel. Es lo que ocurre también con la cercanía que buscan con la pista de baile, un espacio vital en el proceso de negociación entre trabajadora sexual y cliente, y lugar privilegiado de observación: es el faro desde el que se mira la tormenta (Ariza 2010, Luna 2004). Estar cerca de la pista de baile significa, para la mujer, poder desplegar su habilidad dancística —los primeros meses de su actividad en el trabajo sexual los pasan perfeccionando está habilidad—, incluso cuando el cliente está sentado. La categoría, la distinción de un burdel —afirman— está en si tiene o no pista de baile²².

6. ¿QUIÉN ACABA DE ENTRAR?

Un cliente que llega a un burdel de la avenida Primero de Mayo debe cumplir unas normas no escritas: tener dinero con qué pagar, no ir armado y no hacer escándalo (Avila 2014; Ariza 2010; Luna 2004). Las demás reglas están relacionadas con el respeto que el usuario debe tener con las mujeres, ya que, como diría una de ellas jocosamente, el cliente no puede tocar la “mercancía” antes de haberla pagado.

Al cliente se le requisita y es conducido a una de las mesas. Él pide aguardiente, ron o *whisky* (si pide cerveza ninguna de las mujeres del establecimiento se va a sentar y mucho menos bailará con él, porque la cerveza, más económica que los otros licores, indica que el hombre

21 Lina María. Entrevista. Bogotá, 11 de septiembre, 2010.

22 La pista de baile, en Colombia, existe también en las tabernas o discotecas, en cuya decoración y estructura interna son semejantes a los burdeles —espacios de poca luz en los cuales abundan los espejos, y la nieve carbónica fluye de vez en cuando—, aunque con varias diferencias: las tabernas y las discotecas no tienen en el centro de la pista el tubo para realizar el famoso baile, ni tienen imágenes explícitamente pornográficas. Tampoco hay habitaciones para el uso de los clientes; pero, por otro lado, las tabernas y discotecas son también espacios de seducción y conquista para hombres y mujeres, y es posible que a estas también acudan trabajadoras sexuales en caza de clientes, como ocurre en Cuadra Picha.

no tiene dinero). Luego, el cliente se pone en la tarea de escoger o llamar a alguna chica con quien quiera acompañarse y compartir el licor.

Cuando la mujer se sienta a la mesa con el hombre que la llama, se pone en marcha el protocolo de acercamiento —de negociación— entre los dos, —uno de los temas más referenciados en los estudios del trabajo sexual— (Ariza 2010; Zheng 2009; Delacoste y Alexander 1998; Luna 2004²³), y a la par surge un protocolo destinado al trato de la “mercancía” (el cuerpo de ella). Mientras conversan, él trata disimuladamente de tener un acercamiento a los senos, a la boca, y a la vagina a través de la broma, el juego, las frases de doble sentido, los autoelogios con respecto a su potencia sexual. Ella, por supuesto, es quien alimenta el juego, es quien pide que le cuente más. Pero si en algún momento el cliente se sale del juego, si rompe la magia y pasa a ser un “cretino”, “guache”, “grosero”, “sucio”, sin tener en el burdel ningún tipo de respaldo que se lo permita (que él mismo sea el dueño o muy amigo del dueño, o que, previamente, haya ofrecido pagar una cifra muy alta para sobrepasarse); o si intenta manosear la “mercancía”, o si la falta de respeto ocurre dentro de la habitación, si quiere saltarse el acuerdo establecido de hasta dónde se le había permitido tocar o hacer, si quiere saltarse el tiempo límite del “rato”, entonces la furia de los encargados de la “seguridad” cae en instantes sobre él, es sacado discretamente y golpeado. Esto es posible porque en el burdel existe una red de información, que es, al mismo tiempo, red de seguridad, al servicio de todas las mujeres que trabajan allí, y también al servicio del dueño o del administrador del sitio, cabeza de la red (Ariza 2010, Celis 2002).

La red inicia en el “jalador”, la persona que en la calle se le acerca al futuro cliente para contarle cuáles son los precios de la bebida, quien, en ese instante, está formándose un juicio con respecto al nivel socioeconómico del cliente. Le mira los zapatos, los bolsillos del pantalón, y escucha su acento. Si sus palabras convencen al cliente, este es requisado al ingresar

23 El protocolo que se desarrolla entre la prostituta y el cliente es un tema ampliamente desarrollado en las etnografías realizadas en el campo del trabajo sexual en Colombia y del mundo. Algo del mismo protocolo ha sido mencionado en el presente artículo, al describirse la primera fase del acercamiento entre trabajadora sexual y cliente. Conocerse, luego acercarse y después negociar. Los códigos culturales específicos de cada lugar son, o deben ser, seguidos al pie de la letra para quien participa de esta actividad.

al burdel para impedirle entrar armas o licor, pero también para saber qué otros objetos porta. El detalle que le permite sacar conclusiones a quien requisa es la textura de los elementos que palpa: si lleva celular, el tipo de celular que puede tener, y si lleva dinero, cuánto puede llevar, si es que ha notado un fajo entre sus pertenencias.

La red continúa en la mesa cuando ella conversa con el cliente, o cuando ya el “jalador” o el que hizo la requisa, o un mesero, conduce al cliente hasta determinada mesa con el fin de que sean determinadas mujeres las que lo atiendan. Y los detalles que ella observa aquí se multiplican²⁴: ¿qué tipo de cliente es? ¿Es una persona educada o no tiene educación? ¿Está “necesitado” o no? ¿Se le ve limpio o sucio? ¿Qué profesión tiene? ¿Es una “rata”?²⁵ ¿Es un cliente que fuma, es un cliente que va muy a menudo al baño? ¿Qué dicen los meseros que lo vieron entrar al baño, alguno lo siguió? ¿Lo escucharon aspirar cocaína? ¿Tiene mugre en las uñas? ¿Se las come? ¿Se concentra en la conversación de su propia mesa o, por el contrario, su atención se disipa hacia otros lugares, otras mesas, otras trabajadoras sexuales, o hacia las pantallas de televisión que muestran imágenes con primeros planos de órganos sexuales copulando? (Es decir: ¿es un cliente que se evade o un cliente que está centrado, que está en lo que está?). Y señas —bailar bien, por ejemplo— que indican cómo puede ser el cliente en la cama, o cómo se encuentra de salud²⁶, o qué tipo de comportamiento se puede esperar de él en la habitación, si es que ya está a punto de concretarse el “rato”.

24 Los detalles en los que se empiezan a fijar me fueron contados por ellas, y extraídos de varias entrevistas y conversaciones.

25 La manera como en estos contextos se les dice a los delincuentes o, en general, a todos aquellos individuos que por su profesión deben andar armados, aunque en el burdel no puedan ingresar sus armas. A una rata ellas le dan un trato distinto que a los demás clientes: estas mujeres sienten admiración por ellos, respeto y miedo (admiran su habilidad para robar, para mentir, su capacidad de camuflarse y su temeridad).

26 Esta preocupación por el estado de salud del cliente hace parte, también, de la observación de ella. Al tener al cliente tan cerca, en la mesa, puede ver su piel, sus ojos, sus manos, puede sentir su aliento, notar su voz y, en algunos casos, puede pedirle a uno de los empleados del bar que lo siga al baño, si es que en efecto la observación de lo anterior le ha generado dudas sobre la salud del cliente. La sospecha sobre un mal estado de salud puede llevarla a ella a desistir de acostarse con él. Igualmente, puede negarse aun cuando estén dentro del

En Colombia —uno de los 26 países en el mundo que actualmente vive un conflicto armado interno desde hace más de cincuenta años (Guzmán, Fals y Umaña 2010; Salamanca 2007; Cuartas 2006)— no es extraño que a ciertos burdeles de ciudades como Bogotá y, específicamente, en el sector al que se refiere este trabajo²⁷, “entren policías, soldados, lleguen guerrilleros, lleguen los paramilitares disfrazados de delincuencia común, lleguen los exconvictos o presos y la delincuencia común, el jalador de carros”²⁸. Llegan también pandilleros, ladrones de bajo perfil (y existe una clasificación en la cultura colombiana para los ladrones, de acuerdo con la especialidad que tienen), a quienes ellas también distinguen por aspectos muy notorios en sus formas de caminar, tratar, hablar, mirar, o los gestos de sus bocas o sus manos.

7. UNA VIOLENCIA CALCULADA

Dije que ellas trabajan en una plaza que incluye al burdel, las tabernas y los bares; y que el burdel es un lugar caliente que también se llama plaza²⁹ en el que el cliente está bajo observación. Pero el exterior del burdel también está bajo observación con el fin de proteger —de evitar los robos— a las trabajadoras sexuales, a los clientes y a la plaza, así como también para garantizar la eficacia en la venta de estupefacientes y la venta de licor en horas no permitidas. Para hablar de ello acudo a un fragmento —modificado— de mi diario de campo³⁰.

Son las 3 a. m. Una multitud de personas sale de los bares de Cuadra Picha y sus alrededores. Han llegado dos patrullas de la

cuarto y ella encuentre alguna evidencia de que el cliente tiene alguna enfermedad de transmisión sexual.

27 Que no es el único sector de prostitución en Bogotá, ni el único que estas personas frecuentan.

28 Ricardo, administrador de un burdel. Entrevista. Bogotá, 19 de febrero, 2011.

29 Y el éxito de su trabajo también está en el conocimiento del territorio circundante, y de las relaciones sociales que ellas tienen fuera del burdel. Relaciones vinculadas directamente con el vecindario y con la adquisición de servicios que ofrecen allí: el peluquero, el farmacéuta, el dueño del restaurante, el dueño del supermercado, el sastre, el jíbaro (expendedor de alucinógenos), el vigilante personal, las relaciones sociales que establecen con los habitantes, con los vecinos que no son dueños de establecimientos, etc.

30 Sábado, junio 4 del 2011. Vale aclarar que situaciones similares a las narradas, fueron presenciadas, a menudo.

policía para aligerar la dispersión de la masa, prenden sus sirenas, pitan y provocan un ruido escandaloso. Hacen avanzar sus patrullas en medio de la gente, muy despacio, para que se muevan. Los policías que avanzan en moto también ejercen la misma presión. Un paisaje ruidoso, Cuadra Picha, irónicamente se silencia con ruido.

Es un método violento en sí mismo. La amenaza constante del uso de la fuerza que puede recaer sobre individuos que por su estado de alicoramiento están muy cerca de violar el Código de Policía, si quieren desafiar esa presión. Una violencia calculada, diseñada, no para espantar, sino para advertir.

Ya son las tres y cinco a. m. El Decreto 345 del 2002 expedido por la Alcaldía de Bogotá (Régimen 2011) indica que después de las tres, los expendios de licor deben cerrar. Esto no es lo que ocurre sobre la avenida Primero de Mayo: allí se encuentran los burdeles, a doscientos metros de Cuadra Picha. A medida que subes en dirección oriente-occidente encuentras otra vez a los “jaladores” de los sitios que ofrecen en voz baja llevarte con “lindas chicas” para continuar el *after party* hasta las cinco o seis de la mañana. Ha ocurrido allí un “travestimiento comercial”. Varios de los que eran bares hasta las tres a. m., ahora tienen habilitado un piso superior que empieza a funcionar como burdel y anuncian que el precio de la cerveza se ha duplicado.

Frente a esos sitios, una escena triste, violenta, casi invisible. Pareciera que no ocurre porque nadie da muestras de que la ve, pero muy probablemente todos la perciben. Quienes golpean a un joven en el piso son otros tres jóvenes, pero la violencia que infligen parece ser, de nuevo, calculada. Aparte de las patadas que le dan en las piernas y en los costados, uno de los agresores toma la cabeza de la víctima y la estrella contra el pavimento. Es un remedo de lucha libre profesional, ese espectáculo en que los golpes son falsos. El agredido, luego de la golpiza de menos de un minuto, cruza la avenida descalzo y sin sangre en su ropa. No se tambalea. Sus zapatillas las lleva uno de sus atacantes, que se va con ellas y con sus amigos, mientras las mira, mientras aprecia su calidad. No había policía cerca, nadie gritó ni se detuvo a ver, nadie corrió a defender al agredido y nadie quiso saber nada.

En la agresión que relata el diario de campo, ninguna persona quiso involucrarse por alguna de estas dos razones: una, pensaban que era un robo y los ladrones son gente peligrosa que no tienen ningún problema en herir o matar a quien se meta; o, la razón más probable, que la escena ocurría en frente de todos los burdeles, que ya eran más de las tres de la mañana, y esto implica que la red de seguridad de esos sitios lo acepta o, incluso, que los agresores hacen parte de ella. Además, cuando se conversa con quienes acuden a estos sitios, se rumora en baja voz que entre los acuerdos que adquieren los dueños de bares y burdeles con la policía, para que estos no impidan la continuación de la fiesta —obviamente a cambio de dinero y de una atención preferente si es que, vestidos de civil, acuden después de las tres de la mañana a frecuentar a sus “lindas chicas”—, está el compromiso de evitar que la seguridad se deteriore. Es decir, que no ocurran situaciones que puedan convertirse en cifras oficiales que escandalicen a la comunidad en la esfera pública como cuando hay muertos³¹. Si existe ese compromiso, las agresiones tienen, además, una fuerte carga simbólica y expresiva como espectáculo visual para quienes en ese momento abandonan la zona (un cierto tipo de espectáculo que se mira de reojo y que nadie se detiene a ver). Así, quienes asisten en calidad de clientes o público observan en la calle, cada noche, lo que les podría ocurrir en caso de que violen las reglas no escritas que existen para esta plaza, cuyo mensaje es siniestro: que se puede estar “tranquilamente” allí, disfrutar de la fiesta, los bares, el baile, las mujeres, los hombres, la vida, aceptando precisamente que esas golpizas hacen parte del precio colectivo que se debe pagar por la tranquilidad.

31 La situación de conflicto armado en Colombia, en las últimas décadas, acarrea la presencia de grupos paramilitares y grupos guerrilleros, que se disputan, también, el control del territorio en las diversas regiones del país. Una manera de evidenciar el poder de un grupo armado en una zona es la práctica del cobro de impuestos a los comerciantes, quienes, en contraparte, reciben seguridad para sus negocios. Las autoridades de Policía hablan de la existencia de bandas criminales que, en la actualidad, realizan la misma labor, y la zona a la que se refiere este trabajo no está exenta de ello (Avila 2015; Torres 2011; Salamanca 2007).

8. CONCLUSIONES

La observación de la plaza es solo una de las múltiples actividades de las trabajadoras sexuales, en el ejercicio de su labor. Esta singularidad debe recordarnos las difíciles condiciones (la violencia física y simbólica; la transformación a la que deben someter sus cuerpos; el riesgo de ser víctimas de la trata y el tráfico de personas) en las que se realiza el trabajo sexual (Mejía 2006; Luna 2004; Robayo 2001). En su condición de mujeres en una sociedad capitalista, su experiencia está bajo la influencia de un sistema sexo-género que las pone en situación de inferioridad frente a lo masculino y que en ese millonario mercado del sexo, las trata y las representa tanto a ellas como a su sexo como mercancía (Cacho 2010; Skilbrei y Holmström 2008; Rubin 1986).

Importante anotar que, en las investigaciones de este tipo, parte del estigma (Goffman 2003) sobre las mujeres que se dedican al trabajo sexual, recae también sobre quienes se dedican a estudiarlas, o que emprenden análisis relacionados con el mercado del sexo (Díaz 2010; Chancer 1998). Esta situación varía, dependiendo del género de quien hace el estudio, pero no significa que los alcances de una investigación sobre trabajo sexual sea afectada, a priori, por la condición de hombre o de mujer. La afectación puede darse por los prejuicios de quien investiga, debido a que el o la analista arrastra consigo las representaciones que, sobre el trabajo sexual se han construido históricamente en su comunidad (Losso 2010; Díaz 2010; Nieto 2010; Kelly 2008; White 1990).

Una vez más, el trabajo de campo etnográfico permitió entrever una faceta, de cierto modo, desconocida dentro de la actividad de las trabajadoras sexuales en Colombia. Facilitó centrar la mirada en un momento de sus vidas en su trabajo y apreciar de qué modo la cacería de sus clientes es una práctica en él, comprensible solo en el marco de las otras dimensiones de la vida cotidiana de estas mujeres. Así, ese trabajo, es una actividad que cada una desarrolla de manera independiente, pero que se alimenta del intercambio y del aprendizaje continuo de saberes que son compartidos por las demás trabajadoras.

Describir las observaciones de estas mujeres fue, al tiempo, parte del proceder epistemológico-metodológico para el desarrollo de esta investigación. Este ejercicio solo resultó posible después de conocer los espacios que habitan, y sus formas de pensar y clasificar el mundo. La recopilación de datos presentes en esas observaciones estuvo enfocada

en la observación individual del etnógrafo; la observación del etnógrafo en compañía de ellas, desde la mesa en el burdel, y la entrevista, generalmente fuera del burdel, en horas de descanso. Todo esto significó entender por qué observaban, de tal o cual modo, a través del recuento de sus experiencias diarias, e implicó sumergirse en los detalles de sus encuentros con los clientes, y responder a la pregunta: ¿en dónde fijan la mirada cuando ven a un futuro cliente? Entonces lo elaborado en el presente artículo, sobre lo que las prostitutas observan, es una abstracción con base en la observación y las narrativas de estas sobre decenas de los encuentros con sus clientes. La manera como ellas conocen, viven y describen su plaza, en esa búsqueda y necesidad de acumular conocimiento para sobrevivir y redundar en la conciencia de cada una sobre su ubicación simbólica y geográfica, tanto en un universo de relaciones sociales como en el territorio del burdel. Por ello, el punto de vista antropológico no fue el etnógrafo quien lo estableció. Dicho punto no estaba en la superficie, en lo más evidente (trabajadora sexual recibe dinero al permitir la utilización de su cuerpo con fines de satisfacción sexual), sino en una dimensión invisible para quienes desconocen la naturaleza de su trabajo. En este caso, en la profundidad de la vida cotidiana, en la acción-tiempo de observar, acción que reconocen y reivindican como de suma importancia en la estructuración y sostenimiento de sus vidas en el trabajo sexual.

La capacidad de observación de estas mujeres en el burdel y fuera de él es la prueba de un conocimiento adquirido sistemáticamente, a partir de su contacto con los clientes, con sus compañeras de trabajo y con los demás empleados del sitio. Su lucha, en este medio, es por observar cada día mejor y con mayor detalle. La observación, que se produce desde diversos ángulos y registra distintas alturas (una cosa es lo que se observa arriba de la mesa y otra lo que ocurre debajo de esta), es a la vez individual y colectiva: es la suma de muchos ojos mirándolo todo, la suma de muchas manos inspeccionándolo todo y la suma de muchos oídos escuchándolo todo sin que parezca que lo están haciendo. La observación del cliente es solo *un* nivel dentro del conjunto de niveles de mira que tienen lugar en un burdel. Los demás niveles se diferencian, dependiendo de quién observa. En el nivel de los empleados hombres, la observación se enfoca en que el cliente no haga daño a las trabajadoras sexuales ni al establecimiento, y en revelar información sobre el cliente, que vaya en beneficio de la trabajadora sexual y del establecimiento.

Pero, a su vez, cada uno de los trabajadores y las trabajadoras del burdel se observan entre sí. Nunca se sabe quién puede robar un trago de una mesa y pasarlo a otra. Tampoco se sabe quién puede robar un objeto de uso personal. De manera que la observación —en la relación trabajadora sexual-cliente en la zona pública del burdel— es una de las claves del negocio de “putear”. Esto es: asegurar la circulación del dinero proveniente del cliente, para que llegue a los bolsillos de la trabajadora sexual y del administrador del establecimiento y, por su intermedio, a los demás empleados. Así, desde la visión de quienes manejan el negocio, ella es el cebo³² —para aludir una vez más a la cacería de cliente-dinero— que impulsa la circulación de moneda, al buscar que el cliente use su dinero en la compra del licor y del “rato”. Ellas son el engranaje principal de una empresa (el burdel) que produce dinero, basado en las habilidades histriónicas que las trabajadoras desarrollan. No profundizo en esto, en este artículo, porque el análisis del negocio, en términos legales y económicos, pone su foco, entre otros temas, en la trata de personas (Cacho 2010; ONU 2000); o bajo la luz de perspectivas neomarxistas, tendientes a señalar la explotación no solo del cuerpo, sino de lo más íntimo del ser. Esta dimensión también ha sido explorada desde enfoques neoliberales, en los cuales se afirma que cuando se asume la trabajo sexual como negocio legal, y en cuanto la mujer no tenga un chulo (*pimp*, proxeneta o rufián) que se beneficie directamente de ella, su participación en una empresa la pone en el mismo nivel de los demás trabajadores, y sus habilidades para competir, en ese mercado, son las que permiten la deseada y normal acumulación de riqueza (Ditmore 2011; Bolaños y Parrón 2003; Pheterson 2000; Jeffreys 1997; Pateman 1995)³³. Así mismo cabe destacar las corrientes analíticas que explican

32 Las diversas maneras en que se busca atraer clientes a los burdeles para que tengan sexo con las trabajadoras sexuales es una muestra. Las fotografías que se usan en los volantes (*flyers*) y el lenguaje utilizado en estos, las muestran como una mercancía para el consumo.

33 Debates que, por supuesto, también tocan a la sociedad colombiana. Según la interpretación de la Corte Constitucional, la prostitución no es “deseable, por ser contraria a la dignidad de la persona humana el comerciar con el propio ser. Pero [la Corte] no puede comprometerse en el esfuerzo estéril de prohibir lo que inexorablemente se va a llevar a cabo y por ello tolera como mal menor, es decir, como una conducta no ejemplar ni deseable, pero que es preferible

el trabajo sexual no en términos económicos, sino que hunde sus raíces en las discusiones sobre la libertad y en la autonomía de las personas sobre lo que pueden hacer con su cuerpos (Hammond 2010, Nieto 2010, Berkins y Korol 2007, Jeffreys 1997).

En este artículo, el tema se orientó hacia la descripción de un fenómeno que no es posible observar por aquel que, se supone, también observa —el antropólogo— y que subyace en las acciones de las trabajadoras sexuales, cuando conversan con sus clientes, de algo que hacen (observar) mientras lo están haciendo (conversar). Y ellas se precian de que al observar graban, y de que al observar no distorsionan. En este caso observar y grabar vienen a ser un mismo concepto. Es lo que hacen las cámaras de video, colocadas para la vigilancia, que hacen hoy del centro de una metrópoli o de cada hipermercado, un panóptico. En el burdel ellas hacen lo mismo en un primer plano, en múltiples niveles y con distintos objetivos, en un espacio donde la presencia de tantas personas observando con similares propósitos, permite que el gesto, la palabra o el detalle no se escape, sino que rebote, en el sentido de que si un detalle no es captado por un ojo lo será por otro: ninguna información escapa de allí³⁴, y lo que descubren al observar es a la vez una muestra

tocar y controlar, a que se esparza clandestina e indiscriminadamente en la sociedad” (Corte Constitucional 2011). La actividad de la prostitución en Bogotá se reglamenta por el Código de Policía (Concejo de Bogotá 2003), en los artículos 46 a 51 del cap. 4.º, los cuales, entre otros, se enfocan en la protección de los menores de edad, en los requerimientos higiénicos y de seguridad que deben cumplir los burdeles, y en los requerimientos de salud que deben tener las personas que la ejerzan.

34 No estoy utilizando el concepto de rebote que emplea Michael Foucault en la *Historia de la sexualidad* (1998), cuando habla de los mecanismos de rebote, como aquellos mecanismos generadores de tecnologías de control, que surgen como respuesta, ante un comportamiento que no se conoce y que por ello aún no se puede controlar. De la misma manera, el concepto de observación desarrollado en este artículo se distancia del concepto de mirada que él utiliza en *Vigilar y castigar* (2009), que aunque no la explicita como tal, sí se hace presente en el hecho de que la *mirada* de un individuo en su institución, la *mirada* del que vigila, la *mirada* del que está por encima del vigilado es, precisamente, la que encarna el discurso del poder de su institución. Por eso mismo he evitado el empleo de la palabra ‘vigilancia’ que tanto peso tiene en su discurso a la hora de referirse al establecimiento, la circulación y la influencia de las relaciones de poder. Como se ha visto, en mi análisis he privilegiado el concepto de

de su saber³⁵. Por tal motivo, observar es un concepto, en el burdel, que se amplía y el mundo conceptual de una trabajadora sexual está basado en él. Parafraseando a Geertz (1997), es una observación densa. Allí, observar es una cierta forma de vigilar, escuchar, sentir, tocar, atraer, pero, sobre todo, desenvolver, quitar la envoltura del otro o, por lo menos, intentarlo. Los clientes también observan. No lo he tratado aquí, pero lo hacen. Se observan entre ellos. Y observan, por supuesto, los cuerpos de ellas, y sienten envidia y, a veces, dolor, cuando la mujer a la que le han “echado el ojo” se va con otro. La observación ocurre aquí, para el cliente, como no le está permitido casi en ningún otro espacio. La observación en primera persona, la observación transgresora, unida a la participación en un lugar en donde se escenifica un tabú.

Este tipo de análisis hace que el concepto de observación participante merezca también una reflexión, o que, al menos allí, en la plaza, lo de observación y participante, unidos, sea redundante. Lo observado en el burdel requirió, para el etnógrafo, una doble traducción de parte de las mujeres. No solo de lo que significaban los gestos o las palabras, sino el sentido que adquirirían en un determinado contexto (Geertz 1997). Pienso en una frase de Jacques Derrida (1989): “todas las diferencias no [son] más que traducción (en un sentido no necesariamente lingüístico) de lo mismo que se proyecta o se refleja en órdenes diferentes”. La cuestión es si el etnógrafo tuvo la destreza para distinguir los diferentes órdenes en la traducción. Porque estuvo ahí (en la zona pública del burdel) durante mucho tiempo, pero su participación fue reducida. La imagen de la pared de vidrio que separa a las personas del interior del acuario me parece apropiada. No hay una real participación en ese momento. Se está —para acudir a un lugar común— muy cerca, pero al mismo tiempo tan lejos. Es preciso decir que el etnógrafo ha descrito una observación en las que ellas han colaborado con parte de la traducción de sus observaciones, una aclaración obvia si no fuese porque la manera de observar, de quienes

observación, presente en el lenguaje de ellas, en el momento de la interacción con el cliente en la zona pública del bar.

- 35 Comprendido aquí como un *continuum* de procesos y prácticas, a través de los cuales, estas mujeres definen la construcción, transformación y el uso de sus cuerpos (Kleinman y Fitz-henry 2008, Shilling 2008, Bourdieu 2007, Butler 2007, Pedraza 1999), que se basan en la observación y en la repetición de lo que observan.

trabajan en un burdel, se acerca, en este aspecto de la colaboración y la reciprocidad, a través del intercambio de información, a los fundamentos de lo que en ciencias sociales se le ha llamado la investigación-acción (Greenwood 2000).

9. EPÍLOGO

Y llega un día en que ese lugar caliente, la plaza, se les “calienta” a las trabajadoras sexuales aún más, debido a los problemas con algún cliente o con una de sus compañeras, y deciden mudar su sitio de trabajo. Entonces van a otro burdel, con la condición de que sea distante, en otra plaza, sin importar si es la misma ciudad, y aunque las conozcan o tengan conocidas. O simplemente hay épocas en las que, por cualquier razón, el sitio donde trabajan decae, no llega la clientela, y deben buscar suerte en otro territorio; escuchan de paraísos repletos de dinero y corren allá:

Entre todas hay rumores; entre todas cuando nos sentamos a hablar decimos: ‘ahí en tal pueblo, de verdad, marica, sí hay la plata’, y uno también allá comienza a contar historias de cómo los clientes llegan a uno y dicen: ‘eso es una chimba, irse para la Sierra, eso es buena plata’. Y a veces están aburridas en un prostíbulo y ya quieren cambiar y se quieren ir para otro, entonces arrancan de una vez, como lo que me paso a mí.³⁶

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ariza, 2010. “Las mujeres trabajadoras sexuales en el barrio Santafé en Bogotá”. Tesis de Licenciatura en Educación Básica con énfasis en Ciencias Sociales. Fusagasugá: Universidad de Cundinamarca.
- Ávila, Ariel. 2015. “Mitos y realidades sobre la seguridad en Bogotá”. Consultado el 28 de marzo del 2015. <http://www.pares.comco/seguridad-urbana/1584/>
- Avila Garzón, Samuel. 2014. “Cuerpos del bajo mundo: prostitución y violencia en Colombia”. Tesis de doctorado, Universidad de los Andes.
- Bedoya, Angelica y Carlos Oviedo. 2008. *Alerta por consumo de nuevas sustancias psicoactivas*. Bogotá: Policía Nacional de Colombia. Escuela de Estudios Superiores de Policía. Consultado el 11 de junio del 2011. <http://www.policia.gov.co>.

36 Lina María. Entrevista. Bogotá, 24 de noviembre, 2010.

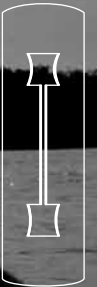
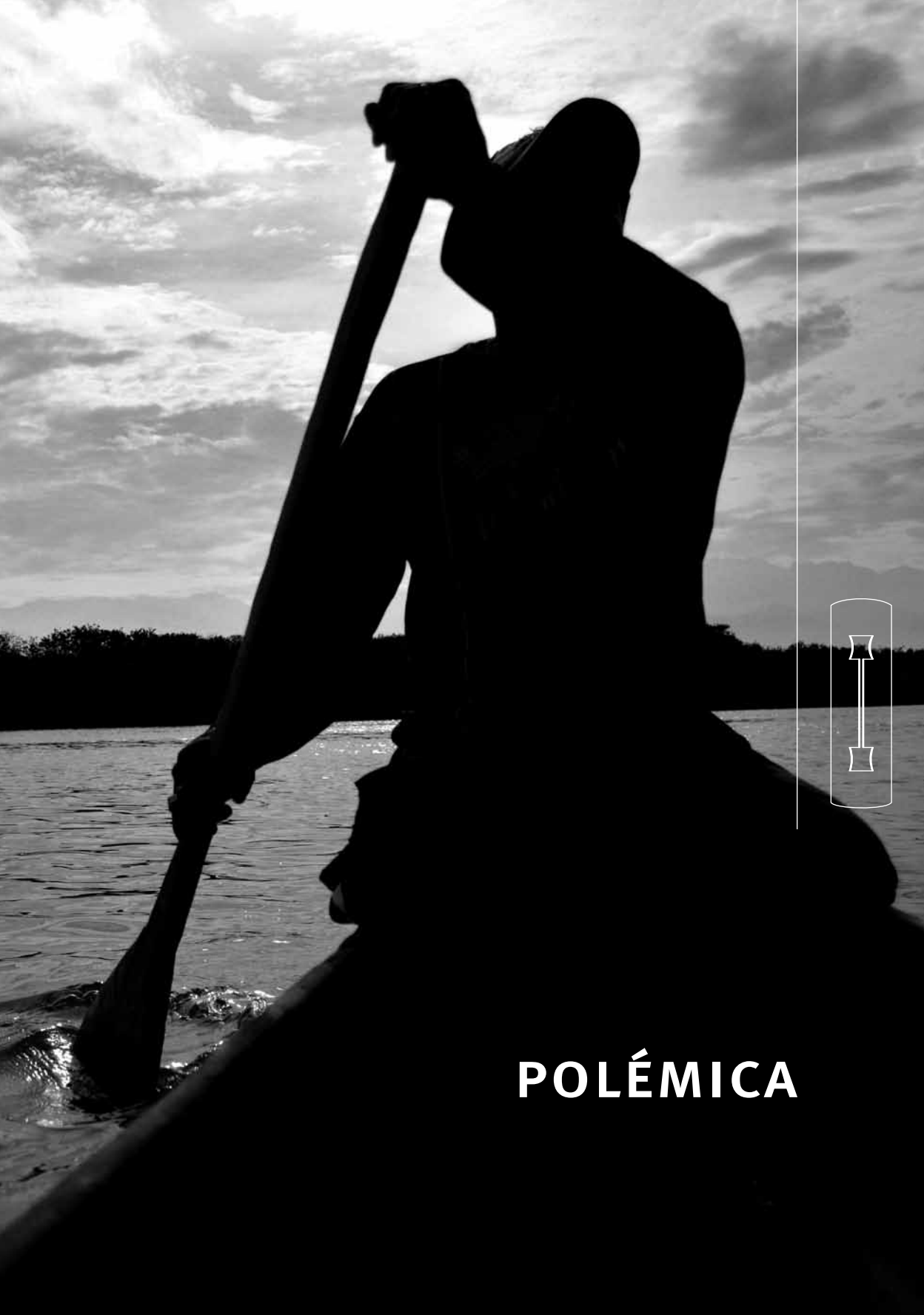
- Berkins, Lohana y Claudia Korol. 2007. *Diálogo: prostitución-trabajo sexual: las protagonistas hablan*. Buenos Aires: Feminaria Editora.
- Bolaños, Alicia y Nina Parrón. 2003. *Debate sobre prostitución y tráfico internacional de mujeres. Reflexiones desde una perspectiva de género*. Universidad de Vigo. Consultado el 11 de junio del 2011. http://webs.uvigo.es/pmayobre/pdf/debate_prostitucion.pdf
- Bourdieu, Pierre. 2007. *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Bourdieu, Pierre. 1999. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- Butler, Judith. 2007. *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Madrid: Paidós.
- Cacho, Lydia. 2010. *Esclavas del poder: un viaje al corazón de la trata sexual de mujeres y niñas en el mundo*. Barcelona: Debate.
- Caldeira, Teresa Pires do Rio. 2000. *City of walls: crime, segregation and citizenship in Sao Paulo*. Berkeley: University of California Press.
- Celis, Francisco. 2002. *Colombia erótica*. Bogotá: Intermedio Editores.
- Chancer, Lynn. 1998. Prostitution and Feminist Theory. Notes from the Sociological Underground. En *Reconcilable Differences. Confronting Beauty, Pornography, and the Future of Feminism*. University of California Press. Berkeley, Los Angeles, Oxford.
- Concejo de Bogotá. 2003. "Código de Policía de Bogotá". Consultado el 11 de octubre del 2011. http://www.atesa.comco/datos/18A1_CODIGO/DE/POLICIA/BOGOTÁ.pdf
- Corte Constitucional de Colombia. 2011. Sentencias de la Corte Constitucional (1992-2011). Consultado el 17 de enero del 2012. <http://www.corteconstitucional.gov.co/>
- Cuartas, Juan. 2006. *Pedagogías de la violencia en Colombia*. Cali: Universidad del Valle.
- DANE (Departamento Administrativo Nacional de Estadística). 2011. Proyecciones de población. Consultado el 12 de octubre del 2011. <http://www.dane.gov.co>
- Day, Sophie. 2009. "Renewing the War on Prostitution: The Spectres of 'Trafficking' and 'Slavery'". *Anthropology Today* 25 (3): 1-3.
- Delacoste, Frédérique y Priscilla Alexander. 1998. *Sex Work: Writings by Women in the Sex Industry*. San Francisco, California: Cleis Press.

- Derrida, Jacques. 1989. Entrevista de Cristina de Peretti. *Política y Sociedad* 3 (Madrid): 101-106. Consultado el 9 de septiembre del 2011. http://www.jacquesderrida.comar/textos/derrida_entrevista.htm
- Derrida, Jacques. 1995. “*Teología de la traducción*”. En *Du Droit à la Philosophie*, París, Galilée, 1990. Trad. esp. de Grupo Decontra, en Jacques Derrida, *El lenguaje y las instituciones filosóficas*, Barcelona: Paidós. Consultado el 9 de septiembre del 2011. http://www.jacquesderrida.comar/textos/derrida_entrevista.htm
- Descola, Philips. 2012. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires y Madrid: Amorrortu Editores.
- Diago, Mónica. 2008. “Al son de ‘cuadra picha’”. *El Espectador*, 12 de octubre. Consultado el 11 de octubre del 2011. <http://www.el.espectador.com>
- Díaz-Benítez, María Elvira. 2010. *Nas redes do sexo: Os bastidores do pornô brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Ditmore, Melissa. 2011. *Prostitution and Sex Work*. Santa Barbara, Calif.: Greenwood.
- Ehrenreich, Barbara y Arlie Hochschild. 2003. *Global Woman: Nannies, Maids, and Sex Workers in the New Economy*. New York: Metropolitan Books.
- Fabian, Johannes. 2002. *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press.
- Foucault, Michel. 2009. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. México, D. F.: Siglo XXI Editores.
- Foucault, Michel. 1998. *Historia de la sexualidad*, vol. 1. México, D. F.: Siglo XXI Editores.
- Geertz, Clifford. 1997. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gil, Franklin. 2008. “Racismo, homofobia y sexismo. Reflexiones teóricas y políticas sobre interseccionalidad”. En: Wade Peter, Fernando Urrea y Mara Viveros (comps.). *Raza, etnicidad y sexualidades: ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*. Bogotá y Cali: Universidad Nacional de Colombia y Universidad del Valle.
- Goffman, Erving. 2003. *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Goffman, Erving. 2004. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- González, Fernán. 2002. *Violencia política en Colombia: de la nación fragmentada a la construcción del Estado*. Bogotá: Cinep.

- Greenwood, Davyd. 2000. "De la observación a la investigación-acción participativa: una visión crítica de las prácticas antropológicas". *Revista de Antropología Social* 9: 27-49. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Guzmán, Germán, Orlando Fals y Eduardo Umaña. 2010. *La violencia en Colombia*. Bogotá: Aguilar.
- Hammond, Natalie. 2010. "Tackling taboos: Men who Pay for Sex and the emotional researcher". En *New Sociologies of Sex Work*, edited by Hardy Sanders, Kate Kingston and Sarah. New York: Farnham, Surrey, GBR: Ashgate Publishing Group.
- Jeffreys, Sheila. 1997. *The Idea of Prostitution*. Melbourne: Spinifex Press.
- Kelly, Patty. 2008. *Lydia's Open Door: inside Mexico's most Modern Brothel*. Los Angeles: University of California Press.
- Kleinman, Arthur y E. Fitz-henry. 2008. "The Experiential Basis of Subjectivity. How Individuals Change in the Context of Societal Transformation". En Biehl, João; Byron Good y Arthur Kleinman. 2007. "Introduction: Rethinking Subjectivity". *Subjectivity. Ethnographic Investigations*. Berkeley: University of California Press.
- Lagarde, Marcela. 2003. *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- McLuhan, Marshall. 1964. *Understanding Media: The Extensions of Man*. NY: McGraw-Hill.
- Lévi-Strauss, Claude. 1979. *Antropología estructural: mito, sociedad, humanidades*. México, D. F.: Siglo XXI Editores.
- Lienas, Gemma. 2006. *Quiero ser puta*. Barcelona: Península.
- Losso, Juliana Cavilha Mendes. 2010. "Dos desregramentos da carne [tese]: um estudo Antropológico sobre os itinerários urbanos, territorialidades, saberes e fazeres de profissionais do sexo em Florianópolis/SC". Tese (doutorado), Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Florianópolis, SC.
- Luna, Juan. 2004. "Detrás de las puertas. El burdel". En *Pobladores urbanos. Ciudades y espacios*, editado por Julián Arturo. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Marting, Diane. 2001. The End of Eréndira's Prostitution. *Hispanic Review* 69 (2) (Spring): 175-190.
- Mejía, William. 2006. *La utilización de niños, niñas y adolescentes en la prostitución en el departamento de Risaralda: avances de un estudio sobre*

- la explotación sexual comercial de niños, niñas y adolescentes, escnna, y la trata de menores en Colombia*. Bogotá: OIM, Misión Colombia.
- Mutman, Mahmut. 2006. "Writing Culture: Postmodernism and Ethnography". *Anthropological Theory*, Vol. 6 (2): 153-178, 153-178.
- Nieto, José Miguel. 2010. *Guerras, trânsitos e apropriações: políticas da prostituição feminina a partir das experiências de quatro mulheres militantes em Porto Alegre*. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- Nieto, José Miguel. 2011. "Banquete de homens. Sexualidade, parentesco e predação na prática da prostituição feminina". *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 26 (75): fevereiro.
- ONU (Organización de Naciones Unidas). 2000. "Protocolo para prevenir, reprimir y sancionar el tráfico de personas, especialmente de mujeres y niños, art. 3.º". Consultado el 10 de diciembre del 2011. <http://treaties.un.org/doc/source/RecentTexts/18-12-a.S.htm>
- Overall, Christine. 1992. "What's Wrong with Prostitution? Evaluating Sex Work". *Signs*, 17 (4) (Summer): 705-724.
- Paez, Daniel. 2010. "Mapa de putas en Bogotá". *Revista Don Juan*, ed. 57. Consultado el 2 de febrero del 2011. <http://www.revistadonjuan.com>
- Pateman, Carole. 1995. *El contrato sexual*. Madrid: Anthropos.
- Pedraza, Zandra. 1999. *En cuerpo y alma: visiones del progreso y de la felicidad*. Bogotá: Uniandes. Depto. de Antropología.
- Pheterson, Gail. 2000. *El prisma de la prostitución*. Madrid: Talasa.
- Portela, Hugo. 2002. *Cultura de la salud Páez: un saber que perdura, para perdurar*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Red Bogotá. 2011. "Estratificación". Consultado el 29 de septiembre del 2011. <http://www.redBogotá.com>
- Régimen Legal de Bogotá D. C. 2011. "Decreto 345 del 2002, Alcalde Mayor". Consultado el 29 de septiembre del 2011. <http://www.alcaldiaBogotá.gov.co>
- Rettberg, Angelika. 2006. *Buscar la paz en medio del conflicto: un propósito que no da tregua: un estudio de las iniciativas de paz en Colombia (desde los años 90 hasta hoy)*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Ricoeur, Paul. 1996. *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Robayo, Claudia. 2001. *La prostitución en Bogotá: su dinámica y comportamiento como mercado*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Rodgers, Dennis. 2004. *Disembedding the city: crime, insecurity an espatal organisation in Managua, Nicaragua*. London: Development Studies Institute.

- Rubin, Gayle. 1986. El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política del sexo”. *Nueva antropología* VIII (30) México, D. F.: 95-145.
- Salamanca, Mauricio. 2007. *Violencia política y modelos dinámicos: un estudio sobre el caso colombiano*. Bilbao: Alberdania.
- Sánchez, Fabio. 2003. *Conflicto, violencia y actividad criminal en Colombia: un análisis espacial*. Bogotá: Universidad de los Andes, CEDE.
- SDP (Secretaría de Planeación de Bogotá). 2011. “Homicidios por localidad”. Consultado el 13 de octubre del 2011. <http://sdpapolo013.dapd.gov.co>
- Shilling, Chris. 2008. *Changing Bodies. Habits, Crisis, and Creativity*. London: Sage.
- Skilbrei, May-Len y Charlota Holmström. 2013. *Prostitution Policy in the Nordic Region. Ambiguous Sympathies*. Farham: Ashgate.
- Steiner, Claudia. 2009. Almas en pena: una aproximación antropológica a las prácticas violentas en zonas de conflicto. En *A la sombra de la guerra: ilegalidad y nuevos órdenes regionales en Colombia*. Editado por Alvaro Camacho Guizado. Bogotá: CESO, Ediciones Uniandes.
- Torres, Iván. 2011. “Violencia política en contra de grupos urbanos. El caso de los hombres y mujeres jóvenes en Altos de Cazucá, municipio de Soacha, Cundinamarca”. *Revista de la fundación Foro nacional por Colombia* 73(mayo): 66-75.
- Uribe-Mallarino, Consuelo. 2008. “Estratificación social en Bogotá: de la política pública a la dinámica de la segregación social”. *Universitas humanística* 65 (enero-junio): 139-171. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Valencia, León, F. Hernández y Antonio Sanguino. 2005. *El regreso de los rebeldes: de la furia de las armas a los pactos, la crítica y la esperanza*. Bogotá: Corporación Nuevo Arco Iris, Cerec.
- Venema, Bernhard y Jogien Bakker. 2004. “A Permissive Zone for Prostitution in the Middle Atlas of Morocco”. *Revista Ethnology* 43 (1) (Winter): 51-64.
- White, Louise. 1990. *The Comforts of Home: Prostitution in Colonial Nairobi*. Chicago: University of Chicago Press.
- Zheng, Tiantian. 2009. *Red Lights: The Lives of Sex Workers in Postsocialist China*. Minneapolis: University of Minnesota Press. New York: Palgrave Macmillan.



POLÉMICA

**LOS MACROMODELOS DE LA GOBERNANZA INDÍGENA
COLOMBIANA: UN ANÁLISIS SOCIOESPACIAL
A LOS CONFLICTOS TERRITORIALES DEL
MULTICULTURALISMO OPERATIVO COLOMBIANO**

CARLOS DUARTE

Pontificia Universidad Javeriana, Cali, Colombia

Artículo de investigación recibido: 21 de abril del 2015 · Aceptado: 14 de mayo del 2015

RESUMEN

El objetivo del presente artículo es analizar la multiculturalidad colombiana, desde un ámbito territorial, así como los retos a los que se enfrentan los procesos de autonomía indígena, en áreas de gobernanza establecidos analíticamente por el autor. El trabajo se construyó en torno a la descripción de seis macromodelos de gobernanza, comprendiendo la forma como se articulan sus estructuras, en cuanto al manejo de los recursos económicos asignados por las transferencias estatales. De igual manera, se observó el impacto de las dinámicas sociopolíticas y extractivistas sobre las autonomías indígenas locales, para lo cual fue necesario entender el funcionamiento de dicho modelo de multiculturalidad y la institucionalización de la etnicidad como forma de gobierno contemporánea en Colombia. Finalmente, se plantean algunas líneas de análisis interpretativo en contextos contemporáneos del ámbito nacional de los principales vectores de vulneración y conflicto para las autonomías indígenas.

Palabras clave: autonomía étnica, descentralización indígena, multiculturalismo colombiano, neoliberalismo, etnicidad estatalizada.

**THE MACRO MODELS OF COLOMBIAN INDIGENOUS GOVERNANCE:
A SOCIO-SPATIAL ANALYSIS OF THE TERRITORIAL CONFLICTS
LINKED TO THE MULTICULTURALISM PUT IN PLACE IN COLOMBIA**

ABSTRACT

This article aims to analyze Colombian multiculturalism, from a territorial perspective, as well as the challenges that indigenous autonomy face in some areas of governance defined analytically by the author. This work has been built based on the description of six macromodels of governance by understanding how their structures are articulated to the ways state transference resources are handled and allocated. In the same way, I observed the impact that socio-political and extractivist dynamics have on local indigenous autonomies. For this, I had to understand the way multicultural model works and the institutional processes through which ethnicity gets institutionalized as contemporary forms of governmentality in Colombia. Finally, I propose some lines of interpretative analysis in contemporary national contexts by identifying the main vectors of vulnerability and conflict for indigenous autonomies.

Keywords: ethnic autonomy, indigenous decentralization, Colombian multiculturalism, neoliberalism, state-defined ethnicity.

**OS MACROMODELOS DA GOVERNANÇA INDÍGENA COLOMBIANA:
UMA ANÁLISE SOCIOESPACIAL DOS CONFLITOS TERRITORIAIS
DO MULTICULTURALISMO OPERATIVO COLOMBIANO**

RESUMO

O objetivo deste artigo é analisar a multiculturalidade colombiana a partir do âmbito territorial e dos desafios que os processos de autonomia indígena enfrentam em áreas de governança estabelecidas analiticamente pelo autor. Este trabalho foi construído com base na descrição de seis macromodelos de governança, que compreendem a forma como se articulam suas estruturas quanto à gestão dos recursos econômicos designados pelas transferências estatais. Além disso, observou-se o impacto das dinâmicas sociopolíticas e extrativistas sobre as autonomies indígenas locais; para isso, foi necessário entender o funcionamento desse modelo de multiculturalidade e da institucionalização da etnicidade como forma de governo contemporânea na Colômbia. Finalmente, propõem-se algumas linhas de análise interpretativa em contextos contemporâneos do âmbito nacional dos principais vetores de vulneração e conflito para as autonomies indígenas.

Palavras-chave: autonomia étnica, descentralização indígena, multiculturalismo colombiano, neoliberalismo, etnicidade estatizada.

1. LA ESTRUCTURA PARADÓJICA DEL MULTICULTURALISMO COLOMBIANO: ENTRE RECONOCIMIENTO E INTEGRACIÓN

A pesar de las innegables transformaciones que acarreo el reconocimiento multicultural, a partir del proceso sociopolítico que se inscribió en la Constitución de 1991, se puede decir, a modo de balance, que existen dos visiones con respecto a la manera como debía concretarse ese nuevo proyecto de nación.

Una primera línea interpretativa es la que asume el reconocimiento multicultural como el producto natural de la movilización social y el fortalecimiento organizativo de las comunidades indígenas (ONIC 1992 y 1995). Dicha lectura se sitúa históricamente como el fenómeno que, desde la segunda mitad del siglo xx, Michel de Certeau nombró como el “despertar indígena” latinoamericano. Los síntomas de este despertar étnico convergerían, a comienzos de la década de los años noventa de dicho siglo, en la consolidación de poderosas e influyentes organizaciones étnicas locales, regionales, nacionales e internacionales, y en el fortalecimiento de la identidad indígena como fuente de pensamiento político (Gros 2000). Dicho proceso, que se formalizaría con la presencia de los representantes de las comunidades indígenas en la redacción de la carta política de 1991, obliga a considerar que, durante las últimas dos décadas, los pueblos indígenas han ejercido una gran influencia en el sistema político colombiano (Laurent 2011). Entonces, como lo proponen Le Bot (1994) y Houghton (2008), la emergencia de la nación multicultural como proyecto estatal se explica a través de un largo proceso de lucha, que responde a la permanencia de las demandas sociales que emergen de la discriminación cultural, la exclusión política, la explotación económica y de las presiones geopolíticas que han existido en los territorios de las comunidades que se autorreconocen bajo criterios étnicos. De manera complementaria, la fuerza creciente de los procesos de organización en “clave étnica”, se entiende también el estatus conferido en cuanto “nuevos” movimientos sociales (Agudelo 2005). La anterior coyuntura les ha permitido a los organismos indígenas, apoyados por las ONG (organizaciones no gubernamentales) y otros grupos, instrumentalizar su etnicidad, sensibilizando la opinión pública en los ámbitos nacional e internacional (Gros 2000, Hoffmann 2007 y Duarte 2006).

Entre las organizaciones indígenas, durante el anterior proceso, se consolidó un discurso que apuntó a interpretar el pacto constitucional

bajo la lente de su participación efectiva en el campo político nacional, pero, al mismo tiempo, endureciendo los límites de sus fronteras étnicas, apelando una defensa cada vez más esencialista de su identidad. Este mismo discurso se ha desplegado en propuestas y acciones de gobernabilidad, así como en diversos tipos de participación e interpelación política, en espacios de cooperación, interlocución y movilización social. Quizás la mejor síntesis de este ejercicio de afirmación étnica para las organizaciones indígenas colombianas se condensa en el *principio de autoridad a autoridad*, según el cual se entiende una relación de igualdad o simetría política entre dos pares equivalentes: el Estado nacional y las autoridades tradicionales de las comunidades indígenas.

La segunda línea interpretativa del pacto constitucional comprende una lectura desde el ámbito de la acción y las lógicas estatales. Así, desde el punto de vista institucional, el reconocimiento y las autonomías étnicas se enmarcan en los artículos 246, 286 y 330 de la Constitución Política de 1991. De allí se desprende que la autonomía política y jurídica reconocida a las comunidades indígenas debe ejercerse de conformidad con sus usos y costumbres, siempre y cuando no sean contrarios a la Constitución y a la ley, de forma que se asegure la unidad nacional. En este orden de ideas, el Estado colombiano ha mostrado claramente una línea interpretativa ambivalente. De un lado, en la sentencia de la Corte Constitucional T-254 de 1994 (Ananías Narváz contra El Tambo), se establece el principio de “maximización de la autonomía de las comunidades indígenas” (o bien, de “minimización de las restricciones a su autonomía”)¹. Pero, en sentencias posteriores, como la T-349 de 1996 (Ovidio González Guasorna contra el CRIR) y la SU-510 de 1998 (IPUC contra el pueblo arhuaco), se aclara que dicha autonomía tiene límites, toda vez que sus usos y costumbres no deben contradecir las leyes del Estado-nación en el cual están circunscritas. Las sentencias anteriores establecieron que los derechos fundamentales son mínimos de convivencia social y que deben estar protegidos de la posible arbitrariedad de las autoridades indígenas.

1 De acuerdo con este criterio, las restricciones a la autonomía de las comunidades indígenas solo son admisibles cuando 1) sean necesarias para salvaguardar un interés de mayor jerarquía, en las circunstancias del caso concreto; 2) sean las menos gravosas, frente a cualquier medida alternativa, para el ejercicio de esa autonomía; y 3) la evaluación de esos elementos debe llevarse a cabo teniendo en cuenta las particularidades de cada comunidad (Sentencia T-254 de 1994).

El proceso de reconocimiento político a la diferencia étnica también puede ser apreciado como un mecanismo mediante el cual el Estado ha intentado recuperar su debilidad tradicional en regiones apartadas con un amplio potencial ecológico y económico, y, que, además, están habitadas por grupos indígenas y afrodescendientes. Este mecanismo se sustentó en el reconocimiento de los grupos indígenas y afrodescendientes como interlocutores debidamente “territorializados” y “comunitarizados” en las convenientes figuras de los resguardos² y los consejos comunitarios.

Así las cosas, vale la pena tomar distancia de una relación unilineal entre el Estado y las organizaciones indígenas, la cual es compleja y paradójica. Si reconocemos dichas condiciones, ¿cómo entender que las comunidades indígenas han obtenido de las mismas estructuras de poder —que históricamente han avalado su desaparición— un estatus político? Dicho estatus se ha obtenido no solo por la toma de conciencia de los espacios que concentran el poder, sino en las dinámicas de lucha y conflicto permanentes con el Estado nación.

De lo anterior surgen dos preguntas claves: ¿acaso podemos interpretar esta situación, como el resultado del esfuerzo de las innumerables generaciones de indígenas y afrodescendientes que se han organizado y han resistido? O, por el contrario, ¿podemos interpretar este proceso de reconocimiento como una estrategia por medio de la cual estas comunidades son integradas finalmente al orden estatal, utilizando un conjunto de procedimientos que son necesarios para la realización de sus propios derechos? La respuesta adecuada sería afirmar que ni los derechos multiculturales pueden verse como la realización plena de las demandas contra la exclusión social, por la autonomía y el reconocimiento a la diferencia de los distintos grupos étnicos; y tampoco pueden verse como un reflejo sintomático de la instalación de un proyecto hegemónico de Estado.

Luego de este breve recorrido, es posible afirmar que el deseo del multiculturalismo colombiano se construye bajo dos principios contrapuestos: la autonomía y el reconocimiento. A partir de dicha dualidad,

2 ‘Resguardo’ es el nombre que, desde la época de la Colonia, se le atribuyó al territorio indígena. En el caso colombiano, esta palabra se continúa utilizando para referirse al territorio que el Gobierno ha reconocido como perteneciente a los grupos indígenas existentes en su interior.

la gubernamentalidad sobre los sujetos étnicamente diferenciados se expresa en la producción de individuos y organizaciones que viven el deseo multicultural en múltiples paradojas: liderar a las comunidades y, al mismo tiempo, convertirse en funcionarios del Estado; educarse con los conocimientos universalistas a la par que buscan mantener los saberes consuetudinarios de la comunidad; comprender las dinámicas de planificación neoliberal, sustentada en los proyectos y, a su vez, sentir la necesidad de ajustar dichos elementos dentro de nociones espacio-temporales propias. Otras tensiones se manifiestan entre la defensa de la ancestralidad territorial a la vez que se justifica una expansión y migración hacia lugares foráneos; en la representación de una autonomía territorial propia en un contexto donde esta colisiona con intereses de actores ilegales o agentes sociales con gran capacidad de agenciamiento económico y político. Se manifiesta también en las paradojas de continuar siendo indígena y convivir con los diferentes roles que la sociedad nacional le propone, de profundizar la diferencia ideológica frente a otros actores étnicos y rurales (campesinos y afrodescendientes) al tiempo que dicha diferencia es homogeneizada bajo el concepto de “lo indígena”.

2. LA ETNICIDAD NEOLIBERAL Y EL MULTICULTURALISMO OPERATIVO

La estructura paradójica del multiculturalismo colombiano viene articulando las manifestaciones políticas de la diferencia étnica en el marco más amplio de los dogmas neoliberales, que reestructuraron el accionar estatal durante de las últimas dos décadas. Este hecho ha significado la emergencia de un fenómeno que —desde mi punto de vista— podría nombrarse como una “etnicidad neoliberal”, categoría resultante del análisis de dos procesos que se han desplegado paralelamente en la racionalidad de gobierno estatal a partir de 1991. Por un lado, el reconocimiento de derechos diferenciales como fuente de reconocimiento y legitimidad estatal ha radicalizado la segmentación de las poblaciones rurales, bajo criterios étnicos y culturales (indígenas, afrodescendientes y campesinos-mestizos). Por otra parte, dichos derechos diferenciales encuentran su correlato en la estructuración institucional de un Estado en el que prevalece una racionalidad que responde prioritariamente a las exigencias de la apertura económica y la disciplina fiscal, propias de la experiencia neoliberal latinoamericana. De este modo, la par-

ticularidad del multiculturalismo colombiano se expresa en las dos caras de Jano: una superficie visible y ampliamente promocionada, que significa la afirmación de los sujetos étnicos reconocidos (indígenas y afrodescendientes) por medio de la extensión de los mecanismos de participación-inclusión dentro de la estructura estatal; y su correlato, ordenado en torno a los múltiples efectos sociopolíticos necesarios para la integración y la administración de poblaciones “etnizadas” al interior de una gubernamentalidad neoliberal. El rostro neoliberal de la etnicidad institucionalizada por el Estado colombiano se expresa, en su mayor dimensión, cuando las subjetividades comunitarias se formalizan y, en medio de las coyunturas de resistencia y movilización étnica, el Estado privilegia los intereses del mercado (ONIC 1995, CECOIN 2007 y Houghton 2008).

De forma complementaria, como lo anotan Zambrano (2007) y Chaves (2012), la particularidad del multiculturalismo colombiano consiste en que, luego del pacto constitucional de 1991, las políticas de inserción y acceso a derechos solamente han funcionado en relación con las minorías autoadscritas a las lógicas multiculturales, mientras que los porcentajes mayoritarios de la población, que no se autodefinen bajo criterios étnicos, son excluidos de las modalidades de redistribución y autonomía político-administrativa propugnadas por el Estado colombiano en el pacto multicultural.

Dicha tendencia ha producido una poderosa dinámica de re-etnización estratégica en contextos urbanos y rurales, con el fin de acceder a las ciudadanías multiculturales. Vale la pena señalar que —en tal contexto— la etnicidad neoliberal colombiana propende por la renovación de los dispositivos indigenistas, dirigida a integrar las poblaciones étnicamente diferenciadas; pero lo hace alejándose de los mecanismos de homogeneización cultural, propios del modelo fundado en el mestizaje. El multiculturalismo colombiano ha encontrado la forma de instalarse en el ámbito operativo de las organizaciones étnicas y en la cotidianidad de las comunidades, por medio de su asimilación burocrática. Dicho proceso se sustenta en un conjunto de políticas neoindigenistas que, con el tiempo, han venido estructurando una nueva gubernamentalidad, que ha demostrado su eficiencia en la administración de las poblaciones étnicamente constituidas.

Uno de los aspectos más relevantes de las políticas multiculturales, que quizás definen mejor su pretensión neoindigenista, es la necesidad de construir, en medio de la diversidad étnica y cultural, un interlocutor homogeneizado y debidamente territorializado. Para realizar este objetivo, el Estado multicultural se ha visto en la obligación de implementar diversos mecanismos para reconocer una etnicidad institucionalizada.

Entre los mecanismos heterogéneos implementados por el Estado para reconocer dicha “eticidad institucionalizada” —la cual abre la compuerta de los derechos diferenciales—, encontramos la acción de los siguientes mecanismos o entes gubernamentales: los organismos de reconocimiento a la diversidad, como la Oficina de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior, entes de planificación como el Departamento Nacional de Planificación; los sistemas de información oficial como el DANE y el IGAC, e instituciones de reconocimiento a las territorialidades étnicas como la Subgerencia de Asuntos Étnicos del Incodec.

A este arsenal de instituciones multiculturales del Estado se le podría sumar el papel de las religiones protestantes y de numerosas ONG, que han sido vitales en la construcción de puentes transculturales, a través de los cuales se hace posible tratar, de manera uniforme, el amplio espectro de la diversidad étnica colombiana. Algunas de las categorías más relevantes en esta dirección son: una concepción homogeneizada del territorio y de la autoridad étnica (los resguardos indígenas y los consejos comunitarios afrodescendientes); la necesidad de un ordenamiento jurídico propia; la insistencia en la creación de centros especializados de educación; la necesidad de adaptar la medicina tradicional a los parámetros del mercado, y la exigencia de inventarse o de adaptar al lenguaje estatal de planificación del desarrollo entre las formas organizativas indígenas y afrodescendientes, por medio de la invención de los llamados *planes de vida*. Se podría afirmar que si el resguardo fue la tecnología de administración de indios en los periodos colonial y republicano, los planes de vida constituyen su equivalente neoindigenista.

Los anteriores elementos constituyen un conjunto de procesos, que bien podrían agruparse bajo el concepto de “multiculturalismo operativo”. El principal entronque discursivo realizado por la etnicidad neoliberal colombiana busca conciliar las políticas de integración a la estructura estatal con las ideologías étnicas de la autonomía

y la resistencia social. Así, el multiculturalismo operativo, a partir de sus múltiples agenciamientos, integra los vectores mediante los cuales se desenvuelve una problemática común: el nuevo papel de la identidad étnica en el Estado multicultural colombiano y las reconfiguraciones socioproductivas de la ruralidad colombiana.

3. LOS MACROMODELOS TERRITORIALIZADOS DE LA GOBERNANZA INDÍGENA

Como se propone a continuación, uno de los retos más importantes del multiculturalismo operativo colombiano tiene que ver con los ordenamientos territoriales que dicho sistema soporta. Sin embargo, para comprender los actuales ordenamientos territoriales, se debe estudiar el fenómeno de descentralización (política, administrativa y fiscal) como el proceso más relevante en cuanto a la preparación operativa del Estado multicultural colombiano. Para realizar dicho ejercicio es preciso analizar las prácticas y los discursos que configuran las políticas de intervención estatal en los órdenes políticos, jurídicos y administrativos de los pueblos indígenas. Aunque el recorrido legislativo, la mayoría de las veces, resulta un poco árido, en este caso es fundamental para observar los cambios que el sistema ha tenido. Esto permite comprender la complejidad de las relaciones que se tejen al interior del estado y en su interacción con las comunidades indígenas.

Este recorrido no deja de ser revelador, sobre todo, si se fija la mirada en la sorprendente conjunción entre los intereses de adelgazamiento estatal y la apertura de la iniciativa privada por parte de las reformas neoliberales propias de las décadas de los años ochenta y noventa del siglo xx, junto a las aspiraciones de participación de los movimientos sociales, incluidos los movimientos indígenas.

Frente al desarrollo legislativo en cuestión, valdría la pena preguntarse por su incidencia sobre las territorialidades indígenas contemporáneas³. En esta dirección, habría que aclarar que, entre las figuras de ordenamiento territorial étnico y cultural (incluidos tanto las zonas de reserva campesina como las titulaciones colectivas de los consejos comunitarios),

3 Artículos 356 y 357 de la CP 1991, el Acto Legislativo n.º 1 y la Ley 12 de 1986, la Ley 60 de 1993 y la Ley 715 del 2001 que establece el actual SGP (Sistema General de Participaciones).

solamente se les reconoce a los *resguardos* la posibilidad transitoria de pertenecer, en calidad de entidad territorial, a la organización subsidiaria del Estado. Es una entidad territorial transitoria porque, en la actualidad, tan solo están legalmente definidos como entidades territoriales los departamentos, distritos y municipios en Colombia. Esto se explica si se tiene en cuenta que la Ley 1454 del 2011 o Ley de Ordenamiento Territorial omitió definir y reglamentar la creación de las entidades territoriales indígenas.

En atención a esa omisión legislativa, la institución del resguardo, a pesar de ser una figura que pervivió aun después de la Colonia, sigue constituyendo la entidad territorial indígena legalmente vinculante, donde se establecen los límites territoriales en los que se asienta la propiedad colectiva. Sin embargo, es común hallar comunidades indígenas sin territorios debidamente titulados y delimitados. Esta situación ha implicado que las instituciones de gobierno y los cabildos se constituyan en una jurisdicción sin territorio. Es pertinente recordar, nuevamente, que la población indígena en Colombia solo goza de autonomía plena cuando se asienta en un territorio y posee su propio gobierno, con figuras autónomas y representativas, al interior de este.

Para el caso de la gobernanza indígena, los principales efectos operativos del pacto multicultural se desarrollan en dos ejes principales: el territorial y el administrativo. Con respecto al ámbito territorial, el efecto más preponderante se encuentra en la escisión del reconocimiento estatal frente a la diferencia étnica: de un lado el Estado otorga el reconocimiento político por medio de los cabildos y, del otro, otorga el reconocimiento territorial a través de los resguardos. Estos últimos son institucionalmente reconocidos por el Incoder (Instituto Colombiano de Desarrollo Rural)⁴.

4 De acuerdo con las bases de datos (Incoder 2013) y como resultado de esta política de reconocimiento territorial para comunidades indígenas, en la actualidad habitan cerca de 1.071.482 indígenas en 768 resguardos indígenas constituidos, de los cuales, 53 son de origen colonial y 715 corresponden a constituciones republicanas y contemporáneas. El área ocupada por resguardos indígenas es de 32.625.291 millones de hectáreas (ha), correspondientes a un 29,8 % de la superficie nacional. Un reciente estudio, adelantado por Roldán y Sánchez (2013), establece la necesidad de tierras para comunidades indígenas en el ámbito nacional en una cifra cercana a 1.192.628 ha.

Con referencia a los efectos administrativos en los procesos de autonomía y gobernanza indígena, se observa una clara regresión desde lo acordado en la Constitución de 1991 hasta la Ley 715. El análisis legislativo muestra claramente que en la Constitución, específicamente en los artículos 356 y 357, la autonomía de gobierno local indígena con respecto a los recursos transferidos fue concebida, en un principio, de una manera muy amplia. No obstante, luego, en su implementación fáctica por medio de las leyes 60 y 715, sus límites operativos comenzarían a evidenciarse. Este fenómeno está asociado con el mismo desarrollo legislativo de la carta magna que, para este caso, ha experimentado como bloqueo más significativo la desidia estatal con referencia a la conformación de las ETIS (Entidades Territoriales Indígenas).

Algunas aclaraciones metodológicas

A continuación se propone una tipología de los macromodelos de la gobernanza indígena en el país. Este ejercicio de organización de la información se desprendió del proceso financiado por el BID⁵ y el IWGIA⁶ entre el 2008 y el 2009. Dicho trabajo que se realizó en varios países de América Latina, dirigido por Christian Gros y, para el caso colombiano, buscó entender los procesos puestos en marcha por las comunidades indígenas al momento de administrar los recursos que les corresponden como subsidiarios especiales del Sistema General de Participación. Para tal fin, el equipo de trabajo sobre el caso colombiano, del cual formé parte junto a Carlos Benavides, desarrolló una propuesta metodológica que incluyó entrevistas con instituciones de representación indígena del ámbito nacional (ONIC y parlamentarios indígenas) y trabajo de campo (pueblos pasto y misak, Consejo Regional Indígena del Cauca —CRIC—). También se realizó una serie de entrevistas a miembros de los pueblos coconuco, yanacona, kamsá, arwaco y emberá, con la OPIAC (Organización de los Pueblos Indígenas del Amazonas Colombiano) y la OIA (Organización Indígena de Antioquia). Se hizo, así mismo, una revisión documental y se entrevistó a miembros de ONG involucradas

5 Banco Interamericano de Desarrollo - Unidad de Pueblos Indígenas y Desarrollo Comunitario (SDS/IND) del Departamento de Desarrollo Sostenible (SDS).

6 IWGIA (Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas).

con asuntos indígenas como Cecoin (Centro de Cooperación Indígena), la Fundación Gaia y la Fundación Minga⁷.

Con base en las diferentes estrategias de información utilizadas, sería posible construir una tipología de las transferencias indígenas, cuya problematización se logró identificando las diferentes tensiones y conflictos territoriales que se caracterizaron durante el trabajo que realicé como Coordinador del Área de Investigación Aplicada del Centro de Estudios Interculturales de la Pontificia Universidad Javeriana de Cali. Se realizaron allí cartografías, en el marco de un Convenio Interinstitucional entre el Incoder y el Centro de Estudios Interculturales, entre el 2012 y el 2013.

Respecto a este ejercicio, vale la pena remarcar que la heterogeneidad de los procesos de génesis y construcción organizativa indígena en el contexto colombiano han incidido, de manera determinante, en los sistemas de apropiación de los recursos generados por la descentralización administrativa emprendida por el Estado colombiano. De esta manera, dentro del abigarrado panorama indígena colombiano, utilizando la base de datos cartográfica del Incoder para los resguardos constituidos hasta el 2013 y, luego de varias entrevistas a funcionarios de Planeación Nacional y a representantes de las organizaciones indígenas locales, regionales y nacionales, se pueden, a manera de hipótesis, proponer los siguientes macromodelos de descentralización y gobernanza indígena:

Macromodelo de Frontera Nororiental

Macromodelo de Frontera Pacífica

Macromodelo de la Sierra Nevada de Santa Marta

7 Durante el desarrollo de la investigación de campo (2008), se documentaron diversos espacios de decisión política y administrativa, que incluyeron: 4 mingas sobre producción y educación, 6 asambleas de educación propia, 3 asambleas sobre planes regionales, 3 asambleas en el marco del Parlamento Indígena y Popular, 2 sesiones de uno de los cabildos al que se tuvo acceso y se hizo parte del equipo que realizó un censo de población para el reconocimiento de un resguardo en Nariño. Esta información se complementó con 20 entrevistas semiestructuradas, a dirigentes indígenas y funcionarios públicos locales y nacionales. También se realizaron 4 talleres, entre abril y julio del 2008, sobre la historia de la movilización indígena y el desempeño de las autoridades después de la Constitución de 1991; de igual manera, se implementaron 2 talleres sobre propuestas frente a recursos de trasferencias entre los pueblos pastos y los misaks.

Macromodelo Centro-Oriente

Macromodelo Andino del Sur-Occidente

Esta clasificación no pretende uniformizar la gran diferencia cultural de los pueblos indígenas en Colombia con criterios fundamentalmente territoriales. Difícilmente se podría argumentar —por ejemplo, en el caso del Macromodelo de Frontera Nororiental—, que los baris en la Serranía del Perijá tengan similares formas de gobernanza política o económica a los wayúes, ubicados en la frontera norte. Sin embargo, lo que se quiere resaltar es que estos pueblos, al vivir junto a una frontera como la venezolana, comparten un contexto sociopolítico y unos circuitos productivos que plantean desafíos similares a sus formas de gobernanza y expectativas de autonomía.

En esta medida, los modelos de macrogobernanza propuestos buscan dar cuenta de los numerosos conflictos territoriales que se han estructurado en dichas regiones y que se sobreponen a las jurisdicciones expresadas en términos étnicos. Este ejercicio (figura 1) muestra una primera representación en la que se observa el análisis descriptivo de los macromodelos propuestos con base en el proceso de descentralización operativa, con la distribución de los resguardos constituidos y validados por los mecanismos estatales de reconocimiento a la diferencia en el ámbito territorial. A medida en que en este mapa se incluya la información de las principales dinámicas que inciden en sus modelos de gobernabilidad, será posible ir evidenciando la magnitud de los factores que, territorialmente, estructuran contextos sociopolíticos afines para el ejercicio del gobierno en términos étnicos.

Finalmente, en el ejercicio de regionalizar las cartografías de acuerdo con los modelos de gobernanza indígena propuestos, fue necesario elegir, entre la multitud de factores determinantes para las autonomías locales, aquellas dinámicas que por su importancia, así como por su presencia en el orden nacional, pudieran ser objeto de comparación. Entre los elementos que se han tomado como determinantes territoriales de los procesos de autonomía indígena podemos mencionar, en primer lugar, las zonas de protección ambiental reconocidas por el Estado (parques nacionales naturales y zonas de reserva natural de Ley 2.^{da} de 1956). De igual manera, las cartografías regionales se complejizan con la caracterización de las zonas de extracción minera y de hidrocarburos,

los cuales, en los últimos años, han irrumpido con fuerza, no solo en las comunidades indígenas, sino en el resto de comunidades rurales colombianas. Por último, se analiza la superposición de los territorios indígenas con zonas de control y operación de las organizaciones guerrilleras y neoparamilitares que se traslapan o se circunscriben a sus territorios⁸.

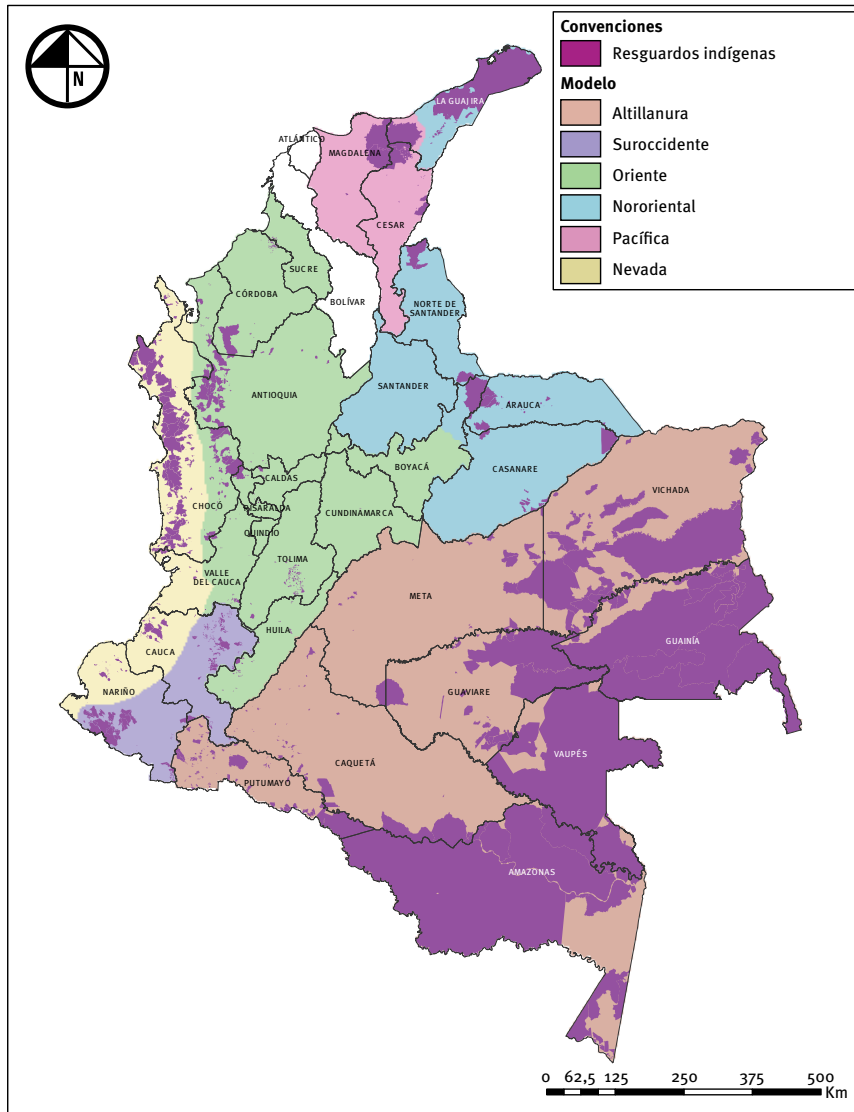
3.1 Macromodelo de frontera Nororiental

Se caracteriza, en términos generales, por una débil presencia estatal y una economía sustentada en el comercio y el intercambio de mercancías. Este esquema de relaciones territoriales se fundamenta en una fuerte movilidad fronteriza entre Colombia y Venezuela, y comprende los departamentos de Arauca, Casanare, Guajira, Santander y Norte de Santander. En el área geográfica delimitada por este flujo de personas, mercancías e interacciones, lícitas o ilícitas, habitan 13 pueblos indígenas. Los resguardos constituidos en dicho espacio geográfico suman 1.760.630 hectáreas (ha), donde viven 111.630 indígenas. Como puede observarse en el mapa integrado del macromodelo (figura 2), en cuanto a lo ambiental, las reserva forestales ocupan 1.461.489 ha y los parques naturales constituidos alcanzan 625.710 ha.

Esta zona está claramente delimitada y caracterizada por la vitalidad del fenómeno fronterizo entre Colombia y Venezuela. Pueblos indígenas como los wayúues, cuibas, tunebos, guahibos o sikuanis experimentan vívidamente su pertenencia a las realidades sociopolíticas como

8 A propósito de este último ítem, se tomó como referencia el trabajo que el CERAC (Centro de Recursos para el Análisis de Conflictos) realiza con el objetivo de construir los mapas de riesgo electoral de los comicios de octubre del 2011, a solicitud de la Misión de Observación Electoral, en el cual el CERAC se dio a la tarea de calcular un “indicador de presencia violenta” a escala municipal, para el periodo comprendido entre mayo del 2010 y mayo del 2011 (CERAC 2011). Si un grupo armado registra en una unidad espaciotemporal eventos de conflicto (combates o acciones unilaterales), se dice que ese grupo tiene presencia violenta, independientemente del nivel de su accionar. El CERAC (2011, 2) entiende como “evento de conflicto” todo acto de violencia, que ocurre en un espacio y tiempo determinados, con las siguientes dos características: 1) Motivación del acto violento (acciones con una finalidad política); y 2) Las interacciones violentas deben ser causadas por, o estar dirigidas a, un grupo identificable en cuanto a sus intereses en el conflicto.

Figura 1. Distribución de la gobernanza y la descentralización indígena

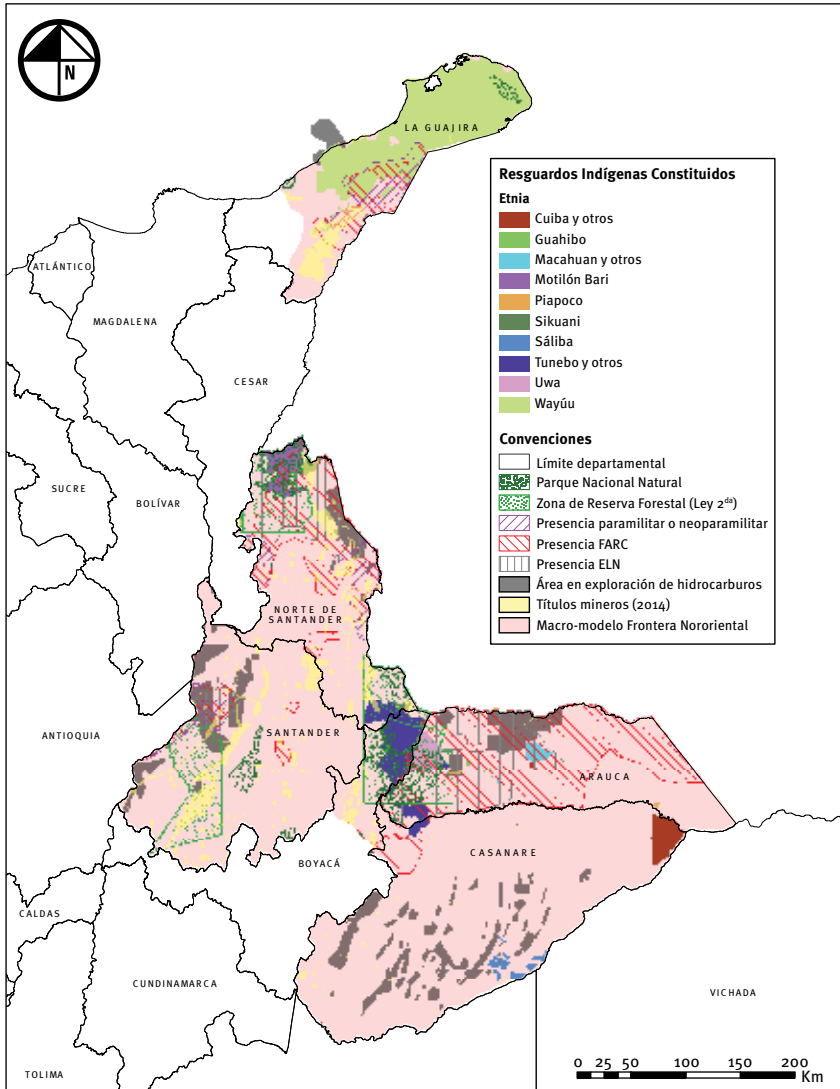


Fuente: Incoder 2013.

lo hacen los sujetos de frontera. Por un lado, se expresa su pertenencia étnico-cultural y, de otra parte, la que les corresponde como ciudadanos en permanente tránsito y movilidad entre las dos naciones. Dicha movilidad y el sentimiento de frontera configuran una particular forma de relacionarse con el reconocimiento de los derechos diferenciales, así como con las políticas redistributivas de ambos países. En este sentido, es corriente escuchar de los funcionarios estatales, la queja de que los ciudadanos de estos pueblos se reportan en los sistemas de derechos diferenciales en los dos países, transitando entre el reconocimiento y las obligaciones que se estructuran a cada lado de la frontera.

Estas comunidades desarrollan sus formas de gobernanza indígena en un contexto de ruralidad profundamente alterado por las explotaciones mineras y de hidrocarburos, pues la explotación en la región representa 857.421 ha, que afecta al pueblo bari en el Catatumbo con explotaciones de oro, fosfatos y carbonita. Sin embargo, la mayor afectación por esta actividad, en términos de gobernabilidad, recae sobre el pueblo wayúu en el departamento de la Guajira, donde, como puede observarse en el mapa integrado, los resguardos como Lomamato, Trupigacho y Provincia se traslapan con los polígonos de extracción de carbón a gran calado y a cielo abierto (donde se encuentran títulos mineros a nombre del Complejo Cerrejón y MPX de Colombia). A pesar de la magnitud y del reconocimiento de la explotación minera en el territorio nacional, para este macromodelo la explotación en hidrocarburos es sorprendentemente intensiva y extensa, con cerca de 1.129.159 ha. La explotación de hidrocarburos se realiza hacia el sur de la frontera y es liderada por empresas como Ecopetrol y Pacific Energy, donde pueblos como los sálibas, cuibas y baris están directamente afectados, aunque quizás la comunidad más perjudicada en este sentido es el Resguardo Uwa Unido. Como puede observarse en la representación cartográfica, los pueblos indígenas asentados en las áreas de explotación de hidrocarburos, tienen, igualmente, amenazada su autonomía por la presencia de actores armados como el ELN al norte de Santander y Arauca; así como por la presencia mucho más extendida de las FARC a lo largo de la frontera colombo-venezolana, al norte y al sur de la serranía del Perijá.

Figura 2. Macromodelo de frontera Nororiental



Fuente: Incoder 2013, CERAC 2013, ANH 2013, IGAG 2013

Sobre los conflictos de gobernanza económica, vale la pena resaltar el caso del pueblo wayúu, el grupo étnico más numeroso que habita en territorio colombiano. De acuerdo con el DANE (2005), se identifican 270.413 personas como pertenecientes a esta etnia. Se estima que 168.727 (56,7 %) indígenas wayúues habitan al otro lado de la frontera en la Guajira venezolana. Pero además de su peso demográfico, el Resguardo Indígena de la Alta y Media Guajira es un lugar emblemático de los conflictos entre las instituciones estatales y las autoridades indígenas en torno al proceso de implementación operativa de los recursos provenientes de las transferencias.

En dicho contexto es ampliamente conocida la acción de tutela instaurada por la Asociación de Jefes Familiares Wayúu de la zona norte de la Alta Guajira (Wayúu araurayu contra el Ministerio del Interior y de Justicia —Dirección de Etnias—, el Ministerio de Hacienda y Crédito Público, el Departamento Nacional de Planeación y el municipio de Uribia), debido a que, entre 1999 y el 2002, no fue posible la implementación de recursos provenientes del SGP por desavenencias entre el gobierno municipal y la asociación de autoridades indígenas. Si bien el Resguardo exigía que fueran ejecutados los recursos de las cuatro vigencias anuales vencidas, la Alcaldía de Uribia se negaba alegando que no tenía recursos disponibles, pues estos recursos pertenecen a vigencias fiscales vencidas. En vista de lo cual, la Corte Constitucional aclaró que en este caso no es aplicable el principio de anualidad presupuestal (CC Sentencia T 704-06):

Se trata, pues, de sumas ciertas —no debatibles— que fueron giradas por el Ministerio de Hacienda y Crédito Público y que no han sido ejecutadas por la Alcaldía de Uribia, Guajira, entidad encargada de administrar esos recursos y tampoco han sido percibidas por el Resguardo.

Por tal razón, la Corte dictaminó que aunque los convenios no se hayan firmado y los recursos no se hayan ejecutado, no significa, empero, que la Alcaldía pudiera disponer a discreción de esos recursos. La Corte Constitucional recalcó que, de acuerdo con la Ley 715 del 2001, la Alcaldía solo tiene competencia para administrar los recursos y no puede apropiarse de ellos. En este orden de ideas, la Alcaldía ha debido reservar esos dineros de manera que, en el momento en que se celebren los convenios interadministrativos, estén disponibles para poder

ser ejecutados. En tal sentido, el fallo de la Corte Constitucional, mediante la sentencia T-704 del 2006, ordenó ejecutar el Plan de Desarrollo de este resguardo durante las vigencias vencidas por un valor de \$1.570.687.175,75.

Sin embargo dicha sentencia no fue atendida, razón por la que el 22 de mayo del 2009 la Asociación Wayúu Araurayu elevó una petición ante el Municipio de Uribia, mediante la cual presentó el contenido del plan de vida “Construyendo la Nación Wayúu” por valor de \$5.000.000.000, con cargo a la vigencia fiscal 2003-2009, y por valor de \$3.363.862.000.000, con cargo a la cuenta especial del Sistema General de Participación. La situación es compleja, si se tiene en cuenta que el Resguardo Indígena de la Alta y Media Guajira está ubicado en jurisdicción de cuatro municipios del departamento de la Guajira y, que, de acuerdo con la versión de la Alcaldía y del Departamento Nacional de Planeación, la Asociación de Jefes Familiares Wayúu de la Zona Norte de Alta Guajira Wayúu Araurayu no es un resguardo indígena, y por esta razón no es beneficiaria directa de los recursos de la AESGPRI. Bajo ese argumento, a cada parte del resguardo se le asignan dichos recursos y se giran al respectivo municipio. Entonces, de acuerdo con las instancias oficiales, lo planteado por los tutelantes se deriva de la inexistencia de una autoridad centralizada en el resguardo indígena y, además, porque las diferentes comunidades y asociaciones de jefes familiares son plurales y del mismo rango, lo cual dificulta la asignación de los recursos al interior del resguardo indígena. Por tal razón, en su Sentencia del 5 de agosto del 2010, el Consejo de Estado interpretó que el problema en la ejecución del presupuesto proviene de un conflicto interno entre las diferentes asociaciones de jefes familiares y conminó a las autoridades a resolver sus diferencias, en el marco de su autonomía, elaborando un plan de ejecución de los recursos unificado y presentado por las autoridades del Resguardo.

Como puede observarse, el caso de la Alcaldía de Uribia, las Asociaciones de Jefes Familiares y el Resguardo Indígena de la Alta y Media Guajira, de un lado, ilustra perfectamente las tensiones en la intermediación de los recursos entre las alcaldías y los resguardos, tal como lo planteó la Sentencia T-704 de la Corte Constitucional del 2006. Pero, de otra parte, este caso también es relevante al evidenciar los conflictos internos entre las diferentes asociaciones de jefes familiares, como resultó en el caso de la negación de parte del Consejo de Estado a la acción de tutela en agosto del 2010.

El Macromodelo de gobernanza Nororiental está atravesado por la dualidad fronteriza de las políticas multiculturales del lado venezolano y del lado colombiano. También se encuentra configurado por la intensidad del modelo extractivista minero al norte, y de explotación de hidrocarburos, al sur de la frontera. De igual manera, las comunidades que viven en esta área geográfica revelan hasta qué punto el modelo de transferencias de recursos de la nación a los resguardos indígenas tienden a uniformizar la diversidad cultural que pretenden proteger. Esto se observa cuando comunidades como la wayúu, que funcionaban de manera dispersa, se ven en la necesidad de constituir mecanismos de gobierno centralizado, en lo político y en lo administrativo para no caer en conflictos internos a causa de los recursos que les corresponden como derecho del presupuesto estatal.

3.2 Macromodelo de frontera Pacífica

Constituido por el borde costero y el piedemonte de la Cordillera Occidental, abarca los departamentos de Nariño, Valle, Cauca, Antioquia y Chocó. La mayor parte de los resguardos constituidos en esta macrozona pertenece a los pueblos emberá katío, eperara, cuna, nasa y waunana. Vale la pena señalar la presencia reciente de migraciones del pueblo nasa desde las cordilleras Central y Occidental hacia las tierras bajas del Pacífico costero. Los resguardos constituidos en este macromodelo abarcan una extensión de 1.155.637 ha, en la cual viven 20.128 indígenas; como se observa, la densidad poblacional de estos resguardos es mucho menor, en comparación con el modelo de frontera nororiental. Dicha característica responde a la capacidad cultivable del suelo y a la historia del poblamiento en la región. Lo anterior está atravesado por el interés tradicional de las élites colombianas, enfocado en la construcción nacional y productiva con vista al Caribe, mientras que, del mismo modo, ha sido igualmente histórico el abandono o desinterés por parte del Estado hacia esta región de frontera con el océano Pacífico.

Casos como el del departamento del Chocó, son altamente representativos de la manera como las autoridades locales, en gran parte de este macromodelo, encaran el proceso de redistribución de las transferencias hechas por el Estado hacia esas regiones. En el 2007, la Contraloría, en una serie de investigaciones sobre el manejo que el departamento y sus municipios le dieron a los recursos que reciben de las transferencias

territoriales, encontró toda una cadena de irregularidades, por más de 34 mil millones de pesos. De acuerdo con el informe de la Contraloría, en dicho año, muchos maestros no recibieron la prima de Navidad ni otros pagos legales, mientras que la situación de los resguardos fue dramática, en la medida en que los municipios se apropiaron de los dineros destinados a dichas comunidades por el Sistema General de Participaciones (Contraloría General de la República 2008). Por ejemplo, en el municipio de Lloró-Chocó, durante las vigencias 2004 y 2005, se observó la desviación de recursos del régimen subsidiado de la salud y de los resguardos indígenas a cuentas diferentes, dineros que fueron luego girados y cobrados por el Alcalde y el Tesorero Municipal, quienes posteriormente serían objeto de una medida de aseguramiento por parte de la Fiscalía (Contraloría General de la República 2007). De acuerdo con las declaraciones del Contralor General de la época, Julio César Turbay, la corrupción local llega a tal punto que: “El manejo de los recursos debería estar a cargo de otro organismo, puesto que de nada sirve destituir alcaldes una y otra vez por la misma razón”⁹.

También es relevante observar que, desde la segunda mitad del siglo xx, esta región fue vista como un área de protección ambiental. Esto implica que casi 4.746.340 ha fueron destinadas a ser Zona de Reserva Forestal de Ley Segunda, y 458.001 ha en Parques Nacionales Naturales. En la actualidad, debido al crecimiento del comercio mundial, que tiene como eje emergente a los países asiáticos, además de la gran cantidad de recursos biológicos y minerales existentes en estos territorios, se ha vuelto la mirada hacia esta región. Sin embargo, el modelo de desarrollo parece proyectar modelos extractivos de enclave productivo, que, más allá de un desarrollo integral, terminan empobreciendo y desposeyendo de la tierra a las comunidades que habitan allí.

La explotación minera, en este macromodelo, suma un total de 448.440 ha. Aunque históricamente existieron distritos de extracción aurífera de orden republicano y colonial en los departamentos de Chocó y Antioquia, en la actualidad la explotación de mayor envergadura se presenta en los departamentos de Nariño y Cauca. En el Suroccidente costero se explotan metales como hierro, cobre, níquel y oro,

9 19 de mayo del 2007. Audiencia pública informativa para la rendición de cuentas del SGP (Sistema General de Participaciones) en el Chocó.

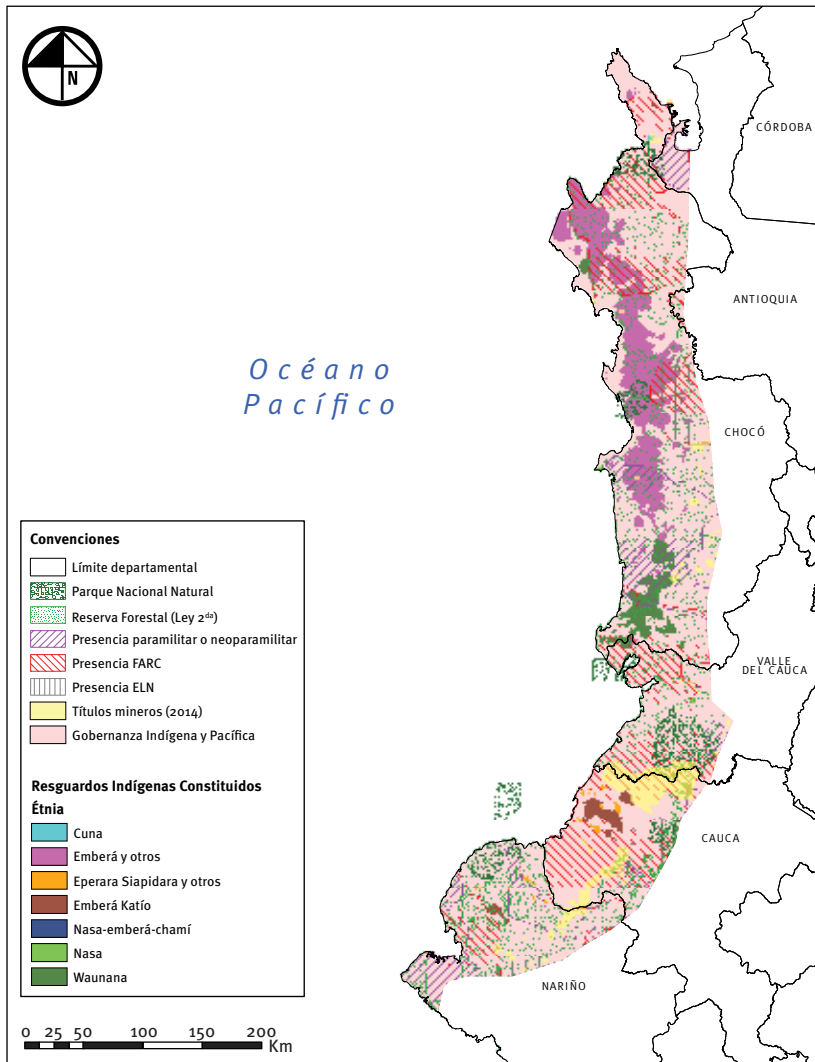
con compañías como TPV Groups y Cerro Matoso en Nariño; mientras que una empresa llamada Vorantim es significativa en el Pacífico caucano. Llama la atención que el título minero más representativo, en este macromodelo tiene como titular a la Universidad del Cauca, según resolución expedida en 1990, para la explotación de materiales preciosos, con una extensión de 205.888 ha.

Pero, quizás el atributo más remarcable que estructura la gobernabilidad comunitaria al interior de este macromodelo Pacífico, está relacionado con su territorialidad anfibia, en la que el territorio es atravesado por numerosos meandros, ciénagas y ríos que proporcionan múltiples salidas al mar. Tal como plantea Valencia (2014), gracias a esta particularidad biofísica de su territorio, por el Pacífico colombiano transitan en la actualidad la mayor parte de las rutas de entrada y salida de mercancías ilícitas (armas y tráfico de drogas) al país. Por tal razón, sobre todo hacia el sur, esta región presenta una constante competencia entre los actores armados por el control dinámico del territorio, es decir, por los circuitos de movilidad y tránsito de personas y de mercancías. De esta manera, y como se constata en la representación cartográfica de este macromodelo, en lugares como la costa nariñense los polígonos de presencia de las FARC y los Rastrojos se traslapan, porque, más allá del control efectivo de un área de la superficie terrestre, el acento está focalizado en las rutas de movilidad acuáticas.

Según ese contexto, gran parte del territorio del macromodelo de la frontera Pacífica está determinado por la presencia de los actores armados, guerrillas y paramilitares, lo cual, de manera indudable, afecta la gobernanza y la autonomía de las comunidades afrodescendientes e indígenas asentadas sobre este territorio. Otro aspecto de relevancia para las comunidades indígenas que habitan este macromodelo tiene que ver con la habitación intercultural del territorio. De tal modo que del norte al sur de esta región, los resguardos indígenas viven en permanente contacto fronterizo con las titulaciones colectivas de los consejos comunitarios de comunidades afrodescendientes. Estos territorios se caracterizan por la débil presencia del estado y sus instituciones, así como por la presencia de actores armados ilegales en toda la zona. Asimismo, también se identifica la captura de gran parte del poder político local, de la mano de poderosas mafias narcotraficantes, con claros intereses ligados al comercio de estupefacientes y al tráfico ilegal de armas. Igualmente,

la minería ilegal, el monocultivo de palma africana y los megaproyectos de infraestructura son las amenazas más graves a la gobernabilidad de las comunidades asentadas en el Pacífico colombiano.

Figura 3. Macromodelo de frontera Pacífica. Mapa integrado



Fuente: Incoder 2013, CERAC 2013, ANH 2013, IGAG 2013.

3.3 Macromodelo de la Sierra Nevada de Santa Marta

La Sierra Nevada de Santa Marta ocupa un territorio de 1.700.000 ha, donde se superponen municipios, departamentos, resguardos indígenas, parques naturales y jurisdicciones de las corporaciones autónomas regionales. Esta zona está localizada en los departamentos de Cesar y Magdalena. En la parte norte de la Sierra se encuentra el pueblo kogui; hacia el nororiente los wiwas; al suroccidente los arhuacos y al oriente y suroriente están los kankuamos. El área total de resguardos constituidos suma 682.850 ha, donde habitan 18.838 indígenas.

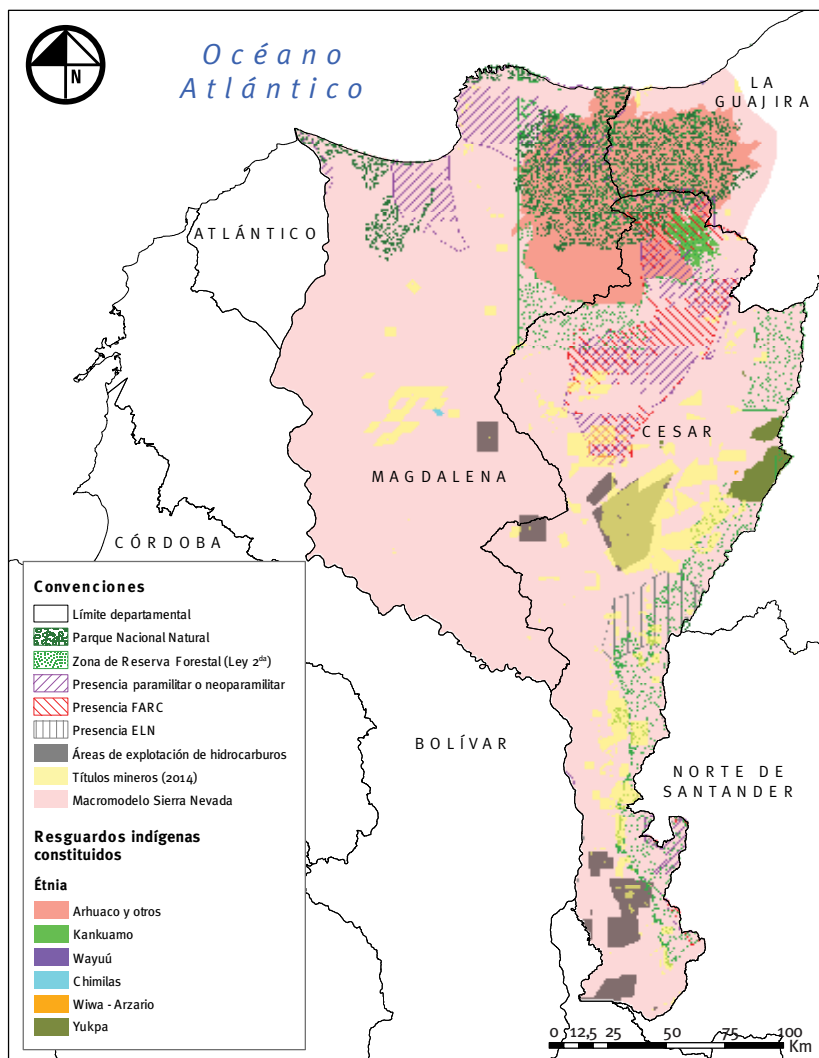
Como puede apreciarse en la figura 4, la forma de organización territorial que predomina —a diferencia de la zona Pacífica— es la de Parques Naturales Nacionales, que representa 471.168 ha, mientras que las Zonas de Reserva Forestal suman 90.2725 ha. De igual manera, es posible apreciar en el mapa que los parques naturales están, en gran medida, superpuestos con los resguardos indígenas. La importancia ambiental y turística de la Sierra Nevada, así como la magnitud de este traslape, ha llevado a que el Ministerio del Medio Ambiente mantenga buenas relaciones con las autoridades indígenas. De acuerdo con la antropóloga Liliana Múnera (2011):

[...] al menos en lo local Parques Naturales mantiene una actitud abierta, de reconocimiento y de comprensión a la visión de los indígenas. A veces choca con las directrices nacionales, pero en general existe una relación cordial. Esta relación es verificable si se tiene en cuenta que las comunidades indígenas han hecho parte de la construcción del Plan de Manejo del Parque de la Sierra Nevada de Santa Marta.

De otra parte, es importante mencionar todos los proyectos mineros alrededor de la Sierra Nevada, cuya extensión agregada es de 405.615 ha, dentro del macromodelo representado en la figura 4. Gran parte de esta actividad de minería, en particular de extracción de carbón, se ubica en el departamento del Cesar y está registrada en titulaciones a nombre de la Drumond, con un total de 54.729 ha. Mientras que hacia el Caribe, al occidente del mapa, la mayoría de polígonos aparecen registrados a favor de particulares, pertenecientes a las élites tradicionales de la región, como María Andrea Guerra de la Espriella, con títulos que ascienden a 15.462 ha y Álvaro Isaac Nader con 11.975 ha. En este ámbito,

uno de los pueblos con mayor afectación por la actividad minera es el del pueblo yukpa, quienes, a pesar de que sus territorios están traslapados con Zonas de Reserva Forestal, están amenazados, en la práctica, por la minería a cielo abierto desarrollada por la Drumond.

Figura 4. Macromodelo de la Sierra Nevada de Santa Marta. Mapa integrado



Fuente: Incoder 2013, CERAC 2013, ANH 2013, IGAG 2013

De acuerdo con Múnera (2011), el fenómeno de minería a gran escala afecta la gobernanza indígena sobre el territorio en la medida en que:

[...] la explotación requiere mucha agua, entonces el control indígena es relativo; hay unas figuras de protección que son los resguardos pero hay una serie de megaproyectos frente a lo que los indígenas han protestado, han interpuesto demandas, pero están “en veremos” y hay unas iniciativas del Gobierno que ponen en duda la autonomía de los pueblos indígenas. Los indígenas han acordado proyectos con el Gobierno. Existe una estrategia política que admite, por una parte, oponerse, incluso por medios judiciales a la construcción de megaproyectos, pero, por otra parte, llegar a acuerdos con el Estado para el manejo del territorio y para regular el ordenamiento territorial de la región.

Otro elemento a tener en consideración es la superposición territorial entre las aspiraciones de ampliación territorial de los diferentes pueblos indígenas. Este aspecto incide en los procesos de gobernanza indígena y convivencia interétnica. Por ejemplo, la zona de ampliación a la que aspiran los kankuamos, se superpone con la zona de ampliación del Resguardo Arhuaco. Aquí existe otra dificultad: ya que el Resguardo Kogui Malaya Arhuaco se superpone con la jurisdicción de varios municipios como Riohacha, Dibulla y Santa Marta, las transferencias se hacen por fragmentos, dependiendo del municipio al que pertenezca un pueblo. En dicho resguardo hay koguis, wiwas y arhuacos. Esto genera dificultades administrativas para manejar los recursos de transferencias.

Conviene resaltar diversas estrategias de relacionamiento político entre las comunidades mencionadas y el Estado colombiano. Así que, mientras los koguis han elegido una relación de aislamiento frente a la influencia exterior, los arhuacos han intentado construir alianzas con los poderes centrales del Estado y los yukpas viven en difíciles condiciones de aislamiento. Luego de experimentar un interesante proceso de recuperación y reinvención de su cultura ancestral, los kankuamos estuvieron perseguidos por parte de los actores del conflicto armado. En términos generales, se debe mencionar que este modelo de gobernanza se sustenta en una economía con una capacidad restringida de circulación monetaria, una fuerte centralización en la toma de decisiones políticas y una preocupación compartida entre los pueblos que habitan este espacio geográfico por la recuperación de sus territorios ancestrales.

Hoy en día, con respecto al control territorial armado, es posible apreciar un copamiento de la Sierra Nevada por parte de las guerrillas de las FARC y grupos neoparamilitares como los Rastrojos de Urabá y los Paisas. Esta situación afecta particularmente al pueblo kankuamo que, durante la primera década del 2000, fue perseguido por guerrillas y paramilitares que se disputaban dicho territorio, con un número importante de líderes kankuamos asesinados y desplazados¹⁰. A pesar de que en la actualidad se ha reducido el dominio que tienen los grupos armados sobre este territorio y, de que, lentamente, el control de la violencia ha pasado a manos del Gobierno, del Ejército y de la Policía, según Múnera (2011):

Ahora las comunidades perciben que se ha pasado de un agente dominador a otro, el cual responde a intereses externos, en la medida que la presencia del Estado sobre la región, aunque busca garantizar seguridad a la gente, de igual modo busca hacer viable todo proyecto socioeconómico de competitividad nacional e internacional.

Sintetizando, el área geográfica que abarca este macromodelo de gobernanza está determinada, hacia el norte por los intereses ambientales, turísticos y de infraestructura; así como por el dominio de estructuras neoparamilitares que conectan la serranía con la ciudad de Santa Marta, mientras que, hacia el sur, es visible la disputa territorial entre guerrilla y paramilitares, teniendo como marco de referencia tanto a la minería extractiva del carbón como de hidrocarburos. Las diferentes estrategias de relacionamiento de las comunidades indígenas dan cuenta de la diversidad de poderes que mantienen su rango de influencia y de control territorial en toda el área geográfica analizada. Conviene aclarar que, en la actualidad, son casi inexistentes los estudios que abordan, de manera sistemática, los procesos de gobernanza económica en los pueblos

10 De acuerdo con ACNUR (2011), el conflicto armado interno en Colombia ejerció fuerte presión sobre el territorio kankuamo a través de persecución y asesinatos de líderes y autoridades. Se calcularon aproximadamente 100 homicidios, causando el desplazamiento de cerca de mil familias de este pueblo, sobre todo en el departamento de Cesar. En el 2011 esta agencia estimó que cerca del 30 % de la población kankuama se encontraba en situación de desplazamiento interno y que, alrededor del 50 % de ella habitaba fuera del resguardo. *Boletín ACNUR* miércoles 23 de febrero del 2011. Oficial de terreno, Francesca Fontani. Valledupar, Colombia.

indígenas de la Sierra, así como su relacionamiento con los procesos de descentralización económica y administrativa, pero es muy posible que dichos procesos se encuentren permeados por el control de los actores armados ilegales sobre dichos territorios.

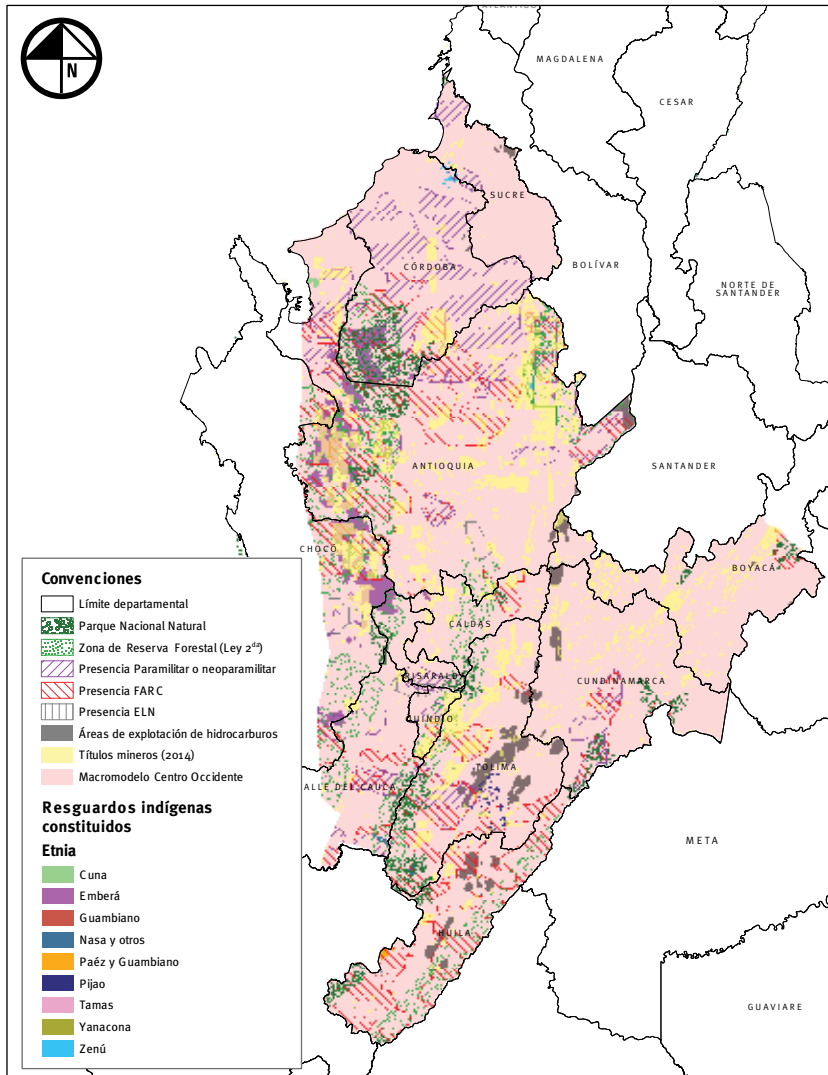
3.4 Macromodelo Centro-Oriente

Desde lo organizativo, este es uno de los modelos más extendidos, ya que comprende los pueblos indígenas ubicados en los departamentos de Tolima, Huila, Valle, Boyacá, Quindío, Risaralda, Caldas, Antioquia, Córdoba y Sucre. Este macromodelo corresponde al área histórica de evolución espacial de las territorialidades andinas colombianas. Por tal razón, la mayor parte de su espacialidad está marcada por el eje de poblamiento interandino más importante de la nación colombiana, que abarca ciudades como Cali, Bogotá, Medellín y el Eje Cafetero. Como puede apreciarse en la figura 5, la mayoría de titulaciones colectivas indígenas corresponden a las tierras bajas de la Cordillera Occidental de cara al Pacífico. Dichas titulaciones equivalen a 770.619 ha de resguardos constituidos, donde habitan 93.030 indígenas.

Las territorialidades indígenas de este macromodelo, como en el resto del territorio nacional, se traslapan hacia el occidente en 1.172.222 ha de Parques Nacionales Naturales, y en 4.350.193 ha declaradas Zonas de Reserva Forestal. De igual manera, dichas áreas de protección ambiental son las más afectadas por los fenómenos de colonización de baldíos por parte de los campesinos, que han sido sistemáticamente despojados a través de las diferentes expresiones históricas de la violencia. De la misma manera, es posible apreciar el cruce entre poblaciones indígenas con las diferentes tipologías de campesinos, señaladas anteriormente, dentro de los territorios que forman este macromodelo de gobernanza. Por consiguiente a esta área geográfica corresponde la Zona de Reserva Campesina del Valle del Río Cimitarra, la ZRC de Morales-Arenal en Bolívar, la ZRC de Cabrera en Cundinamarca, y las dos solicitudes de constitución de ZRC en Montes de María. De este mismo campesinado, de extracción colonizadora, se nutre gran parte de la tradición guerrillera de las FARC y del ELN, que, como puede observarse en la figura 5, se concentra en las tierras altas de los departamentos de Huila, Tolima y Valle del Cauca, al sur de este macromodelo, así como en las estribaciones cordilleranas de la zona del Magdalena medio, hacia el norte.

Como también es característico, de la geografía de la violencia reciente, las bandas neoparamilitares tienden a ubicarse en las tierras bajas de los valles interandinos y alrededor de los centros poblados del norte del Valle, el Urabá y el nordeste antioqueño.

Figura 5. Macromodelo de Centro-Occidente



Fuente: Incoder 2013, CERAC 2013, ANH 2013, IGAG 2013

Como es evidente en el mapa integrado de este macromodelo, esta área está fuertemente intervenida por procesos de extracción minera, que tiene un total de 2.785.905 ha tituladas. Entre estas, la Anglo Gold Ashanti aparece como la empresa con mayor número de ha tituladas con un total de 602.230, distribuidas al norte de la Cordillera Occidental y al sur de la Cordillera Central. Luego aparece la titulación de Cerro Matoso bajo el control de la multinacional BHP Billiton, con una extensión de 50.000 ha, en el departamento de Córdoba¹¹. También son significativas las titulaciones para la extracción de oro y metales preciosos a nombre de Negocios Mineros S. A. de 45.121 ha tituladas; y las titulaciones para la explotación de platino a nombre de Exploraciones Chocó Colombia, que suman 30.000 ha. Como se observa en el mapa integrado, al norte de la región que corresponde a este macromodelo, el pueblo emberá katío está configurado por estas actividades de explotación. Es importante mencionar que el Consejo Comunitario del Alto San Juan posee un título minero cuya extensión es de 35.497 ha.

En cuanto a los procesos de gobernanza económica de los pueblos indígenas que habitan en este macromodelo, puede decirse que este sistema de apropiación de los recursos producidos se fundamenta en la generación de planes de vida y su correspondiente ejecución presupuestal, de acuerdo con las matrices culturales específicas. Sin embargo, es posible agrupar la situación de gobernanza y autonomía de los pueblos indígenas ubicados en este macromodelo en tres dinámicas. De una parte, se presentan casos como el de los pueblos pijaos y zenúes que, en tiempos coloniales, se estructuraron como bastiones de la resistencia indígena, pero que al cabo de las políticas estatales de mestizaje y de ampliación de las dinámicas de campesinización fueron integrándose a la sociedad mayoritaria. A pesar de esto, los desplazamientos de comunidades indígenas provenientes del sur del macromodelo de la Sierra Nevada, así como los beneficios que el modelo multicultural otorga a dichas poblaciones, han venido produciendo en los últimos años un fenómeno de creciente reinención y afirmación de poblaciones rurales, en términos étnicos, en especial, en la depresión Momposina y en la región de Montes de María.

11 Esta explotación produce ferroníquel, aleación de hierro y níquel.

Una segunda dinámica se caracteriza por la situación de los pueblos emberás, quienes vivieron durante gran parte de la era republicana alejados de las políticas indigenistas, pero que, con la profundización del conflicto armado y la llegada de grandes megaproyectos de infraestructura y de producción, sufren, hoy en día, una de las situaciones más precarias en el orden de los derechos humanos y de desplazamiento forzado.

Finalmente, un tercer escenario presente en esta área geográfica está relacionado con la llegada de migraciones de los pueblos nasas (paéz en el mapa) y misak (guambianos en el mapa), provenientes de los Andes caucanos, mediante compra de predios en los departamentos del Valle, Huila y Tolima. Vale la pena resaltar que dichos predios, en su gran mayoría, son financiados por los resguardos de origen de estas poblaciones en el departamento del Cauca, por medio de los recursos de transferencias.

En un análisis realizado por la ONIC en 1999, en la mayoría de los departamentos que cubren esta macrorregión se reportaron inconvenientes en la recepción de los recursos, en el desarrollo de los proyectos planificados y en la aprobación del ente territorial correspondiente, según el resguardo, así como en la definición territorial de las comunidades para la asignación, dentro del SGPRI (Sistema General de Participación para los Resguardos Indígenas). Es por esto que las peticiones de censos y registros al DNP y al Ministerio de Hacienda, para la actualización, legalización y titulación de resguardos y reasentamientos se han incrementado en toda la región.

Ante la falta de organización interna de las comunidades que empezaban a conocer la dinámica del SGPRI y el papel planificador que estas tenían, la ONIC planteó varios requerimientos: una mejor preparación de los líderes indígenas para el buen manejo de los recursos por transferencias; la elaboración de planes de vida comunitarios para que estos no se vayan a un solo sitio, sino que, cumpliendo el plan estratégico se determinen rubros específicos para los fondos comunitarios, según las necesidades identificadas; y la elaboración de un banco de proyectos, una veeduría comunitaria y un fondo para cabildos de impulso a los programas productivos locales. Todo lo anterior, según el encuentro realizado por el CRIC en el 2011¹², se mantuvo y, en líneas generales, se

12 “Seminario sobre una mirada histórica y a la vez prospectiva, disposiciones, reglamentaciones y ajustes, en los planes de inversión de los recursos especiales

expresó su continuidad, de acuerdo con los representantes que tuvo la oportunidad de entrevistar en dicho evento, y que provenían de los departamentos de Huila, Tolima, y el Eje Cafetero.

En la zona occidental de este macromodelo, especialmente en la evaluación de las transferencias de las comunidades de los departamentos del Huila, Caldas y Risaralda, la percepción sobre las transferencias adjudicadas antes de la implementación de la Ley 715 del 2001 es positiva: se identifica una clara mejora en las condiciones de vida, en cuanto a construcción y dotación de escuelas y restaurantes escolares, además de capacitación a las comunidades en salud, cultura, pago a maestros, mejoramiento de vías de comunicación y preservación de recursos naturales. Nótese que no todas estas destinaciones están contempladas por dicha ley, lo que sugiere que en estas comunidades se está contemplando el uso de los dineros por transferencias para suplir otras necesidades igualmente sentidas en el ámbito local.

También, en la zona del Eje Cafetero, el impacto de las transferencias se percibe como más benéfico. En el departamento de Caldas, por ejemplo, se ha reconocido una sustancial mejora en cada uno de los sectores de inversión, que la ley estipula para la destinación de transferencias.

Es interesante anotar que, ante la percepción de la precariedad en el manejo de los recursos de transferencias, por parte de las comunidades de este macromodelo, es reiterado el esfuerzo por recibir mayores recursos económicos, así como por diversificar las fuentes de financiación para los resguardos. De acuerdo con el análisis de la ONIC, la cofinanciación con otras entidades del Gobierno se planteaba como una de las mejores opciones para suplir esta deficiencia. Sin embargo, esta disyuntiva está produciendo dos consecuencias: de un lado, se observa la mayor intromisión e incidencia de líderes políticos externos en decisiones internas e, igualmente, es creciente la inserción estratégica de las comunidades en el sistema electoral de gobernadores y alcaldes. Por otro lado, con el incremento de dinero por cofinanciación, se registran enfrentamientos, entre los representantes de cabildos, por los recursos, alegando la priorización de los programas y proyectos del gobierno de turno y el correspondiente descuido de los procesos organizativos

de los resguardos indígenas vía Sistema General de Participación, Ley 715 del 2001. Realizado en Popayán, 28 y 29 de noviembre del 2011 en UAIIN, Cauca.

propios, las dinámicas internas y hasta los principios culturales de las comunidades a las que responden.

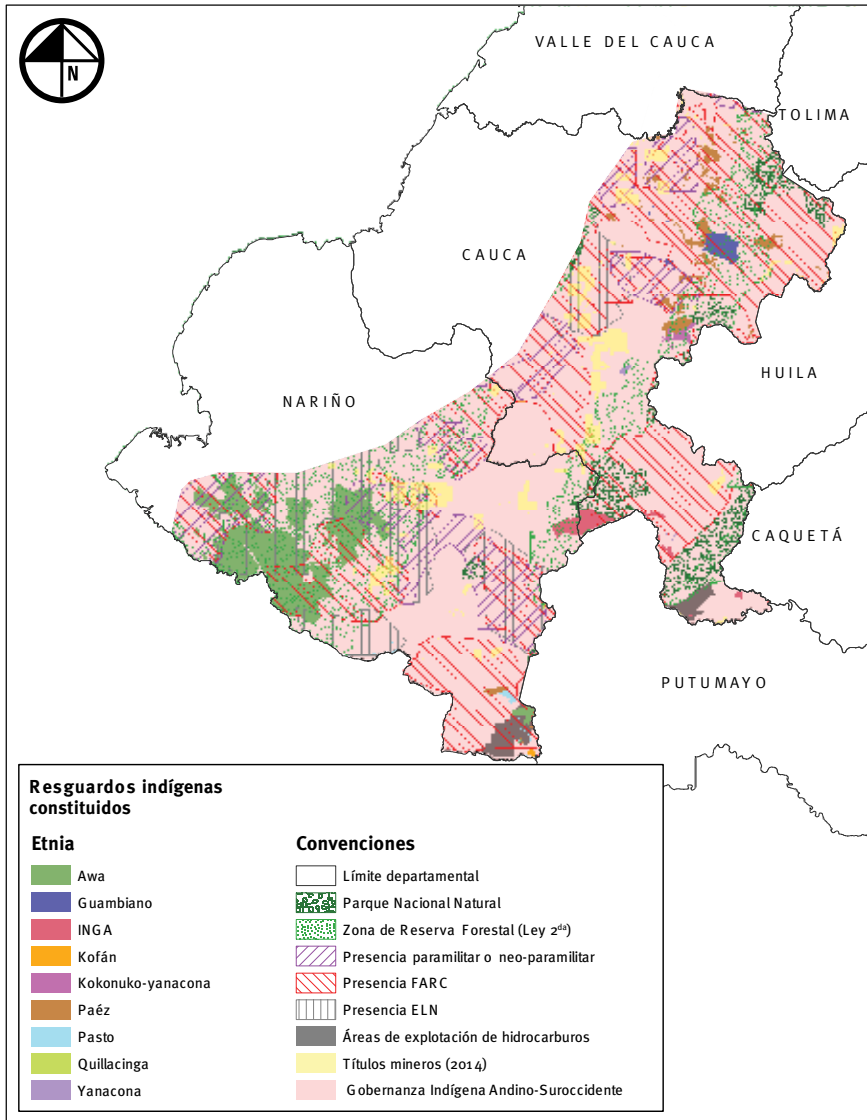
3.5 Macromodelo Andino del Sur-Occidente

Los resguardos constituidos en el área geográfica que circunscribe este modelo de gobernanza alcanza 401.700 ha, donde habitan 123.150 indígenas. Esta corresponde al territorio de mayor tradición organizativa de comunidades indígenas, no solo por la presencia del pueblo de los pastos, segunda población indígena del país, sino por la densidad organizativa de los indígenas en el departamento del Cauca, con dos referencias obligadas: el CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca) y el NUNACHAK o Gran Casa del Pueblo Misak, cuyo nodo organizativo está vinculado al Cabildo Mayor de Guambia. Es así como en la figura 6 puede apreciarse, en verde claro, el resguardo mayor de Guambia, mientras que los polígonos morados, a su alrededor, representan los resguardos de la comunidad nasa. Más al sur del mapa se encuentran los pueblos awa y kofan, que habitan en el piedemonte de la Cordillera Occidental, y quienes responden a contextos híbridos entre el pie de monte cordillerano occidental y las tierras bajas del Pacífico sur. La configuración socioterritorial del resto de pueblos de esta área geográfica (coconucos, pastos, yanaconas, quillacingas e ingas) denota los procesos de construcción organizativa ligados a la historia de la Conquista, la Colonia y los modelos productivos impulsados por el Estado colombiano durante de su historia andina.

En concordancia con las dinámicas descritas, estas comunidades indígenas han vivido profundos procesos de articulación a los órdenes coloniales y republicanos, debido a la rápida incorporación de sus territorialidades a la tecnología colonial de los resguardos, y a las haciendas latifundistas por medio del sistema de terrazgo. Igualmente, Nariño y el Cauca andino serían los núcleos de los procesos de reivindicación indígena y de recuperación territorial mediante estrategias de movilización, en la década de los años 70. De ahí el liderazgo del suroccidente andino, con alianzas tan significativas como el CRIC o los ejercicios de participación política de las comunidades misak y el pueblo de los pastos en los escenarios electorales. Por estas razones —y soportados en su fuerza organizativa— también ha sido muy significativo el liderazgo

de estas comunidades indígenas, en los procesos de organización indígena nacional como AICO y la ONIC.

Figura 6. Macromodelo Andino del Sur-Occidente



Fuente: Incoder 2013, CERAC 2013, ANH 2013, IGAG 2013

Conviene resaltar que los Andes suroccidentales concentran grandes nacimientos de agua, y son, además, un punto de enlace histórico y ambiental entre el Macizo colombiano, al norte; las tierras bajas del Pacífico, al occidente y los bosques amazónicos, al oriente. En esta región no solamente confluyen organizaciones indígenas, sino que también se encuentran importantes procesos organizativos afrodescendientes y campesinos. Sin embargo, la presión por la tierra ha hecho que, en estos territorios, exista una amenaza permanente sobre las 1.387.345 ha de reserva forestal y las 236.590 ha de Parques Nacionales Naturales, reportadas en el área de este macromodelo de gobernanza indígena. Esta presión, en toda la zona analizada, está determinada por tensiones interétnicas (indígenas-indígenas e indígenas-afrodescendientes) e interculturales (indígenas-campesinos y afrodescendientes-campesinos) entre los actores rurales por el acceso a tierras, bajo un modelo de acceso diferencial a derechos que incentiva la competencia intercomunitaria.

Para el caso del Cauca, un análisis del Centro de Estudios Interculturales de la Pontificia Universidad Javeriana de Cali (Duarte 2012), concluyó que los conflictos interétnicos y la presión del minifundio campesino, afrodescendiente e indígena sobre las zonas ambientales está incentivada, primordialmente, por un modelo de desarrollo que profundiza la inequidad y concentra la propiedad rural con mayores posibilidades productivas en el valle interandino del norte del departamento, donde se concentran los suelos con mayor potencial. Allí se encuentra un patrón de distribución del suelo que consolida la gran propiedad dedicada a la explotación agroforestal de Smurfit Kappa Cartón de Colombia, al pastoreo intensivo y al monocultivo de la caña de azúcar. De igual modo, la minería constituye otro elemento determinante en la distribución de tierras del departamento. El estudio de títulos mineros otorgados en el departamento del Cauca muestra que las concesiones atraviesan la zona plana del departamento, de norte a sur, con una mayor concentración en el sur. También fue posible apreciar la existencia de concesiones del lado occidental de la Cordillera Occidental y del lado oriental de la Cordillera Central. Así mismo, las propuestas de concesión de contratos mineros evidencian un notable interés por expandir aún más esta actividad en la zona plana, en una importante porción de la bota caucana y hacia zonas limítrofes de las reservas forestales ubicadas en las dos cordilleras.

En este orden de ideas conviene aclarar que el principal factor de tensión territorial en el departamento del Cauca no son las disputas interétnicas e interculturales, sino el acaparamiento de las tierras más productivas en proyectos de monocultivo y por el impulso de la actividad minera. Esta, en los últimos años, representa cerca de 166.004 ha tituladas, de las cuales 94.013 están en posesión de la Anglo Gold Ashanti. De igual manera, es evidente, en la representación cartográfica de este macromodelo, la presencia de los actores armados ilegales en gran parte del territorio analizado.

Con referencia a los modelos de gobernabilidad indígena, articulados con el Sistema General de Participaciones del Estado colombiano, valdría la pena retomar el estudio realizado por el autor¹³ del Resguardo Mayor de Guambia, en Cauca, (Duarte 2015). Dicho ejercicio buscó dar cuenta de cómo se negocian los efectos del Sistema General de Participaciones a escala local. El balance de cada sector se caracterizó por ambigüedades ideológicas de parte de las comunidades indígenas, lecturas en el ámbito de toma de decisiones municipales, y determinaciones que, por su carácter estructural, se instalan en el orden de lo nacional. Sin embargo, una pregunta obligada, luego de este análisis sectorial, es: ¿acaso existe un tema o un sector que permita articular los diversos efectos de las políticas multiculturales? A partir de este cuestionamiento, fue claro, en el orden discursivo de las autoridades indígenas, que la “governabilidad comunitaria” y la necesidad de tierras, pueden entenderse como la relación que políticamente articula los diferentes debates expuestos en cada uno de los sectores analizados. De acuerdo con trabajos anteriores (Duarte 2012 y 2013), dicha relación puede extenderse sin dificultad, al resto de comunidades indígenas, al menos en el departamento del Cauca.

Sin embargo, un pequeño ejercicio de sondeo a las opiniones comunitarias en torno a la gobernabilidad indígena (Duarte 2015), permitió mostrar que desde la perspectiva indígena y, en particular, para el caso del pueblo misak, la gobernabilidad puede reflejarse en su

13 A lo largo de esa investigación, realizada entre el 2008 y el 2014, se trató de entender cómo se han transformado la salud, la educación y la producción en el Resguardo de Guambia, bajo el contexto determinado por los derechos diferenciales.

relación permanente con el Estado, así como en la preocupación constante del cabildo por mantener un liderazgo intracomunitario. El ejercicio cuantitativo permitió hacer evidente que, aunque en lo discursivo la gobernabilidad misak parece reivindicarse claramente “autonómica”, en la práctica, las comunidades indígenas viven su gobernabilidad como una relación —que sin ser subordinada— debe más bien contribuir a la consecución de objetivos políticos y en la resolución de sus problemas territoriales.

De esta manera, los modelos de gobernanza económica de las comunidades del suroccidente andino se caracterizan por su vocación de poder local y regional, mediante su participación permanente en las coyunturas electorales y su reivindicación de la movilización social como mecanismo privilegiado de interlocución con el Estado. Sin embargo, dichas dinámicas se encuentran profundamente restringidas por la presencia extensiva de los actores armados ilegales (guerrillas y paramilitares), en la mayoría de territorios indígenas o en sus inmediaciones. Esta situación es particularmente crítica para el pueblo awa, que se asienta hacia el borde cordillerano occidental, en el departamento de Nariño, y para el pueblo nasa en el piedemonte y estribaciones de la cordillera central, en el departamento del Cauca, como constatarse en el mapa integrado de este macromodelo (figura 6).

3.6 Macromodelo Amazónico y de Altillanura

Este es el macromodelo con el área territorial más amplia de la tipología propuesta. Cubre los departamentos de Amazonas, Caquetá, Vaupés, Vichada, Putumayo, Meta, Guaviare y Guainía. En dicha área geográfica se encuentran tituladas, como resguardos indígenas 26.295.979 de ha, donde habitan 93.305 indígenas. La cifra de poblamiento es bastante baja, si se compara con el modelo andino suroccidental y con la extensión territorial que cubren ambos modelos. Las tierras bajas de la Orinoquia y de la Amazonia colombianas responden a una historia de poblamiento y a condiciones biogeográficas y productivas totalmente diferentes a las de los Andes y los valles interandinos.

Gran parte de las llanuras orientales y de la Amazonia corresponden a los antiguos territorios nacionales, observados por el Estado central como las márgenes inexploradas de la nación. Las territorialidades indígenas de estas áreas del país obedecieron, en gran medida,

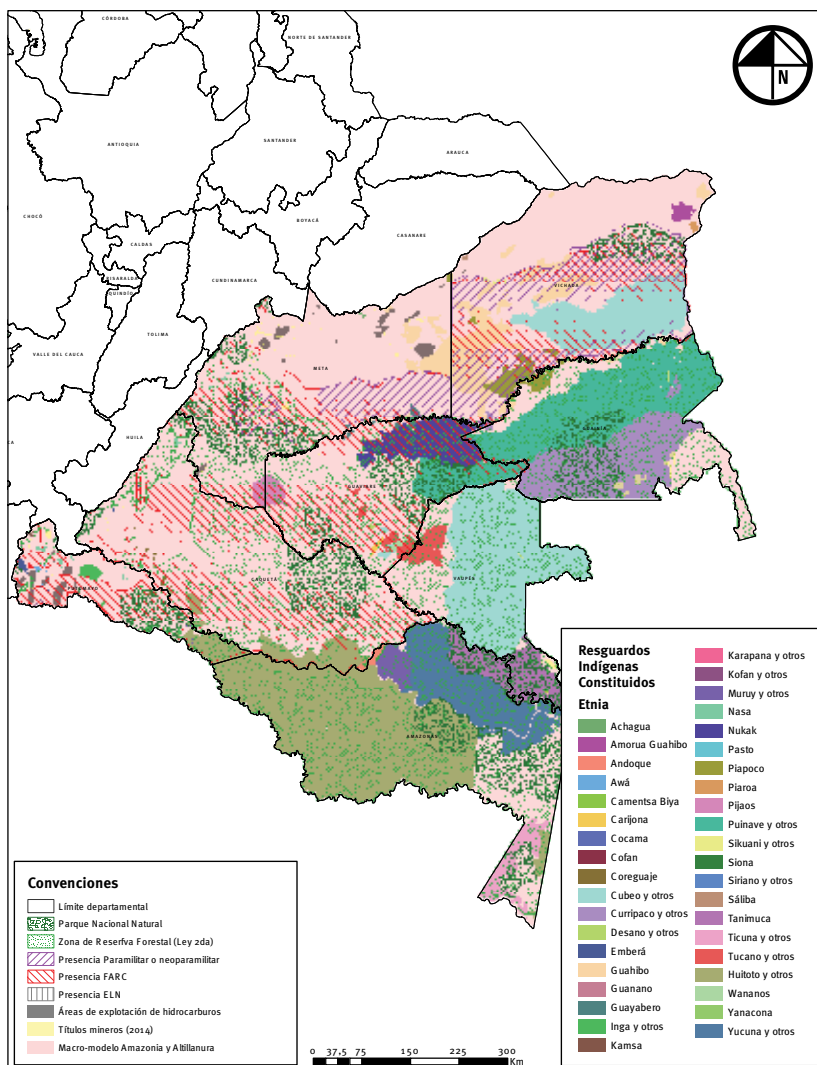
a procesos de poblamiento disperso y de gran movilidad interior. En este contexto —como con el Pacífico— se produjo la asociación ideológica de la Amazonia como un “territorio vacío”. En este contexto se impulsó una serie de resoluciones a escala estatal, que motivaron la migración de pobladores, la explotación privada de terrenos baldíos y la legalización de posesiones en la zona; es el caso del Decreto 645 de 1900, la Ley 51 de 1911, la Ley 200 de 1936 y la Ley 20 de 1959. En efecto, el ideario célebre del Ministerio de Agricultura, en los años 50, promulgaba la Amazonia como una “tierra sin hombres, para los hombres que necesitan tierras” (González 1997, 12).

De igual manera, las políticas indigenistas, durante el Estado republicano, se delegaron a las misiones eclesiásticas, quienes recibieron en concesión enormes cantidades de tierra junto con la discrecionalidad política, productiva, poblacional e incluso policiva sobre las mismas.

Sin embargo, en del siglo xx, a la par que se profundizaba la colonización de la Amazonia y los Llanos Orientales, bajo la égida modernizadora, su valor ecológico en el ámbito mundial alcanzó un desempeño protagónico, a partir de los años 1970, con la promulgación de conceptos como el “desarrollo sostenible” discutido desde la Conferencia de Estocolmo, en 1972 y la proclamación del ecodesarrollo a mediados de los años 80 (Varea et ál. 1995). El avanzado estado de degradación medioambiental, que ya se vislumbraba a finales del siglo xx, aumentó la importancia de los discursos ecologistas y conservacionistas en todo el mundo. En ese sentido, las doctrinas económicas sustentables cobran fuerza, y la Amazonia, el bosque tropical más grande del mundo, se sitúa en la mira de diversos entes internacionales. Es así como surgen múltiples acuerdos de corte nacional e internacional que promulgan la conservación de la Amazonia, el uso racional (sostenible) de sus recursos e, incluso, el valor cultural y ambiental de los pueblos indígenas amazónicos¹⁴.

14 Estos son los casos del Tratado de Cooperación Amazónica de 1978, La Convención 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales de 1989, La Convención de Diversidad Biológica de 1992, entre otros (Cepal y Patrimonio Natural, 2013). No es fortuito que, de forma paralela, se cree una serie de Parques Nacionales Naturales (PNN) en la Amazonia colombiana, a saber: PNN La Paya en el departamento del Putumayo (1984); PNN de Chiribiquete entre Caquetá y Guaviare (1989), y los PNN Amacayacu (1975) y Cahuinarí (1986) en el departamento de Amazonas.

Figura 7. Macromodelo Amazónico y de Altillanura



Fuente: Incoder 2013, Cerac 2013, ANH 2013, IGAG 2013

En la actualidad, y como es una característica observada en los anteriores macromodelos de gobernanza indígena, en el ordenamiento social y ambiental del Estado colombiano existe una relación patente entre los criterios de salvaguarda étnicos y los mecanismos de protección

ambiental. Dicho atributo es constatable en esta región: si se observa en la figura 7, prácticamente la totalidad de los 26.295.979 de ha que corresponden a los resguardos indígenas constituidos, y estos se traslapan en cerca de 8.544.166 de ha de Parques Naturales y en 37.595.949 de ha protegidas por la figura de Zonas de Reserva Forestal.

No obstante esa relación entre figuras ambientales y formas de ordenamiento del territorio, bajo criterios de reconocimiento étnico-cultural, así como la presión internacional orientada a la protección de este órgano ecológico de importancia planetaria, los países amazónicos continúan emitiendo políticas colonizadoras, enfocadas al bosque más extenso del mundo. En este marco de relaciones históricas, la actual política amazónica y de altillanura colombiana está íntimamente ligada al modelo de desarrollo imperante; la tendencia desarrollista ha priorizado el criterio de que se debe fomentar la producción e integrar económicamente estos territorios, en la dinámica de explotación de monocultivo, siguiendo, para el caso de la “altillanura colombiana”¹⁵ el modelo del “Cerrado Brasileiro”¹⁶, para que esta contribuya a resolver problemas estructurales nacionales, particularmente, la desigual distribución de los recursos y la insuficiente producción agropecuaria.

En este contexto, desde el 2010, como parte de un esfuerzo de control político, el senador Jorge Robledo y el congresista Wilson Arias iniciaron las denuncias por el acaparamiento de tierras por parte de empresas e inversionistas tanto extranjeros como nacionales, quienes mediante la compra ilegal de tierras han burlando la UAF (Unidad Agrícola Familiar) para acumular grandes extensiones de tierra¹⁷. Este proceso es muy

15 La altillanura colombiana se extiende por más de 13 millones de ha en el oriente del país, y se define territorialmente por los municipios de Puerto López, Puerto Gaitán y Mapiripán en el departamento del Meta, y Santa Rosalía, Cumaribo, La Primavera y Puerto Carreño en el departamento del Vichada. Se calcula que al menos 3,5 millones de ha de la altillanura tienen un potencial productivo para agricultura, sin necesidad de deforestar. Lo anterior ha llevado a la región a conocerse como la “última frontera agrícola”.

16 Modelo de cultivos a gran escala, altamente mecanizados, industrializados, integrados verticalmente y con un funcionamiento de enclave agrícola.

17 En Colombia, la Ley 160 (1994) prohíbe la adquisición de tierras con antecedentes de baldíos, que superen la extensión máxima permitida para la Unidad Agrícola Familiar (UAF) para la región. Adicionalmente, la prohibición legal para acumular UAF, establecida en el inciso 9 del art. 72 de la Ley 160 de 1994, establece

importante en el caso de los procesos de transición y tenencia de tierras en la altillanura, ya que la gran mayoría de estas son o fueron terrenos baldíos de la nación, que han pasado a manos privadas como consecuencia de la colonización. Además de la ola de adquisiciones de tierras para la agroindustria en la región, se han conocido varias denuncias informales que sugieren que varios de estos predios no están cumpliendo ninguna función productiva o social y que, en cambio, fueron adquiridas por inversionistas como “engordes temporales” y áreas de especulación inmobiliaria, motivadas por las altas expectativas de valorización futura de la tierra en la zona, a causa del *boom* de las locomotoras del agro, la minería, el petróleo y obras de infraestructura.

Con respecto al monocultivo, datos de la Pontificia Universidad Javeriana de Cali (2014) muestran que aunque el panorama general es impreciso, debido a la complicada situación legal y social de la tierra en esta región, se calcula que, actualmente, existen alrededor de 22.000 ha de tierra cultivadas con soya y maíz, mientras que cerca de 100.000 ha estarían cultivadas con palma africana. Los datos de la minería, no solo para la altillanura, sino para toda el área geográfica del macromodelo muestran un total de 162.889 ha concesionadas. Mientras que el modelo extractivo con mayor presencia en la región es el de la extracción petrolera que abarca 356.928 ha.

De otra parte, este macromodelo de gobernanza indígena se caracteriza por una débil estructuración de los resguardos como figura sociopolítica, en la medida en que son entidades relativamente nuevas en el ordenamiento territorial de la región. Los resguardos de este macromodelo pueden considerarse vestigios de las anteriores formas de ordenamiento territorial de la nación, hecho que salta a la vista, al observar la existencia de resguardos con proporciones inverosímiles para el resto del territorio nacional, como el Resguardo Predio Putumayo, que se compone de 5.850.738 ha entre Puerto Leguízamo y la Chorrera, el Resguardo Vaupés con 3.473.517 ha en el departamento del mismo

que la limitación es aplicable a las adjudicaciones de predios baldíos, que han tenido lugar con posterioridad a la vigencia de esta ley; es decir, que aquellos predios adquiridos antes de 1994 son de libre enajenación con independencia de la extensión del predio.

nombre, o el Resguardo Cuenca Media del alto Inírida que se extiende por 2.260.937 ha del departamento de Guainía.

A este respecto, es importante mencionar que el 77 % de los corregimientos departamentales del Amazonas, se encuentran traslapados con resguardos indígenas, en razón de lo cual los habitantes de un resguardo, en un área del corregimiento, reciben los recursos que corresponden a esta asignación. La diferencia en la asignación de recursos entre los resguardos indígenas traslapados con municipios o con los corregimientos departamentales radica en que los primeros, además de las asignaciones para resguardos indígenas, reciben transferencias para los programas de alimentación escolar y de propósito general, mientras que los segundos no las reciben.

Con este panorama, los procesos de gobernanza económica y de consolidación de la representación política, se efectúa en tres vías: la primera es la más tradicional, y se realiza por medio de élites indígenas que gestionan y movilizan recursos en dirección de las comunidades; la segunda y la tercera se posibilitan por medio de la legislación multicultural. La segunda vía tiene que ver con la destinación de recursos a los municipios, que hacen las veces de autoridades tradicionales en la administración de los presupuestos, mientras que la tercera se desarrolla a partir de la creación de la AATI (Asociaciones de Cabildos y Autoridades Tradicionales Indígenas). Analicemos un poco más en detalle las posibilidades segunda y tercera.

Para el caso de los resguardos indígenas traslapados con municipios, han sido las administraciones municipales las que han manejado los recursos correspondientes a la asignación para resguardos, a través de la formulación de proyectos. Ocurre lo contrario con la administración de los recursos transferidos a los resguardos indígenas que se localizan en los corregimientos departamentales, pues debido a su baja capacidad de planeación y ejecución administrativa, ha estado bajo la responsabilidad de las gobernaciones. Pero para el caso del Amazonas, a partir de 1994, la gobernación delegó la ejecución de los recursos a las AATI del departamento, mediante un convenio interadministrativo. A este respecto, la situación en Vaupés y Guainía es diferente. A pesar de que en algunos resguardos se han logrado constituir las AATI correspondientes, estas no detentan funciones administrativas, sino que continúan preponderando las disposiciones de los representantes de las cabeceras municipales.

Las AATI son una tecnología estatal diseñada para organizar la administración de los recursos con una óptica regional. En este sentido vale la pena resaltar que, a partir del 2002, las comunidades indígenas de los resguardos ubicados en los corregimientos departamentales del Amazonas, a través de las AATI, han establecido un canal de interlocución y coordinación con la Gobernación, con apoyo de la MPCÍ (Mesa Permanente de Coordinación Interadministrativa) y la asesoría técnica y el acompañamiento de la fundación GAIA.

Las AATI están conformadas por autoridades indígenas que viven en sus territorios ancestrales, de acuerdo a sus usos y costumbres. La Constitución política les reconoce competencia administrativa de sus territorios¹⁸, actualmente inscritos como propiedad colectiva, inembargable e inalienable, bajo la figura de resguardo.

Según la Fundación GAIA (Benavides y Duarte 2010, 63): “[...] cerca al 50 % de los recursos por transferencias indígenas se pierden cuando son programados y ejecutados por las entidades territoriales (municipios y gobernaciones)”. La corrupción es un factor con un nivel de incidencia importante para el correcto funcionamiento del sistema de transferencias. El DNP no menciona explícitamente esta problemática pero, según Laborde, es muy fácil de identificar, “[...] por ejemplo, el resguardo solicita un motor que normalmente cuesta 20 millones y se compra uno que costó 5 millones. Además en el balance final de las obras y proyectos los sobrecostos son evidentes”.

El manejo directo de las comunidades indígenas de los recursos por transferencias también adolece de problemas. La corrupción, los desfalcos y otros delitos siempre se presentan una vez acabadas las obras o cuando los servicios ya han sido prestados y se apropian de los excedentes. Asimismo, los mecanismos de control para las dinámicas indígenas se ejercen más fácilmente y acordes a la realidad cultural de la

18 Según el Decreto 1088 de 1993, por el cual se regula la creación de las AATIS (Asociaciones de Cabildos y Autoridades Tradicionales Indígenas), con fundamento en las facultades del artículo 56 transitorio de la Constitución política, mientras se expida la LOOT (art. 329 CP), quedan comprendidas como entidades públicas capacitadas para la administración de recursos, haciendo las veces de ETIS (Entidades Territoriales Indígenas), ya que presentan ámbito tanto territorial como cultural demarcados y legalizados plenamente ante el Ministerio de Gobierno.

comunidad; sin embargo, cuando las faltas son cometidas por miembros de la institucionalidad municipal o departamental, los mecanismos de control resultan de una pasmosa lentitud e ineficacia.

A pesar de que el Gobierno nacional no ha reglamentado las disposiciones para que en los territorios indígenas se pueda ejercer el gobierno local, puede decirse que para el caso amazónico las AATI han logrado consolidar procesos de coadministración. Pero, más importante, desde el punto de vista estatal, las AATI han logrado establecer un canal de comunicación formal y efectivo, que ha permitido, tanto a los resguardos como a los funcionarios del Estado, hacer acuerdos, garantizar la gobernabilidad y disminuir los conflictos en la administración del territorio.

En síntesis, las condiciones de gobernanza para este macromodelo responden a parámetros de autonomía y gobernanza indígenas muy diferentes a las de los pueblos indígenas andinos o de la costa Caribe. La distancia con el resto de la sociedad nacional ha sido histórica, mientras que la relación con el Estado ha sido más bien precaria; esta situación se evidencia cuando se observa lo nuevo y extraño del ordenamiento territorial por medio de resguardos en la región. Tales condiciones están igualmente condicionadas por proyectos de inserción productiva y económica aún por definir, en los cuales existe una tensión permanente entre los poblamientos ya históricos de pequeños colonos desplazados por sucesivos ciclos de violencia política, los intereses globales en torno a la conservación ambiental, la jurisprudencia multicultural que, teóricamente, propende por la protección de los modelos productivos indígenas, y los proyectos de monocultivo y acaparamiento de tierras a gran escala.

4. CONCLUSIONES: LAS PARADOJAS DEL RECONOCIMIENTO NEOLIBERAL Y EL MULTICULTURALISMO OPERATIVO

A pesar de los derroteros comunes, las respuestas de los actores y las heterogéneas formas de vivir en medio de las paradojas multiculturales difícilmente serán las mismas. Desde este punto de vista, cada respuesta constituye una problemática particular, de acuerdo con su contexto específico, con la tradición y la constitución de las comunidades, en términos étnicos; es decir, como comunidades imaginadas y movilizadas conforme a intereses coyunturales. Sin embargo, como se ha pretendido evidenciar, dichas problemáticas no pueden abstraerse de un marco

general de referencia que, día a día, se hace más fuerte con procesos, tales como: la globalización cultural, la transnacionalización económica, la emergencia renovada de los espacios rurales colombianos en el marco de la búsqueda de una solución al conflicto armado, la creciente demanda de alimentos y la minería extractiva. Pero estos factores no solo tocan a los grupos étnicos, sino a los mismos estados nacionales, en los cuales están inmersos. Así, el tablero del juego se expande y los agentes que intervienen se multiplican. En este sentido, es necesario incluir aspectos como las problemáticas ambientales, extractivas y del conflicto armado. A este ejercicio le hemos llamado “Macromodelos de la gobernanza indígena colombiana” y frente a él hemos avizorado las siguientes conclusiones, que deberán ser verificadas con estudios de mayor profundidad en el ámbito regional:

Amenazas a las autonomías indígenas en territorialidades de conflicto armado

Las relaciones de los actores armados legales e ilegales han sido históricamente conflictivas para las comunidades indígenas. En un primer momento de la lucha marxista guerrillera, entre 1960 y 1970, se tendió, a pensar que dichas comunidades debían disolverse bajo una perspectiva de clase social. Posteriormente, con experiencias como la del M-19 y el Movimiento Quintín Lame, hallaron algunos puntos de coincidencia e intersección. Sin embargo, hacia 1990 y en la primera década del 2000, es indudable que la entrada con fuerza de los grupos paramilitares de derecha produjeron una progresiva degradación del conflicto, en la cual, la población civil rural, incluida la indígena, fue la más perjudicada. Dicha guerra se desarrolló fundamentalmente por el dominio de los territorios de influencia de cada actor armado, de los recursos que allí se encontraban y por la obediencia o recambio de la población asentada en esos lugares. En la actualidad, es evidente la transformación de todos los modelos de macrogobernanza, analizados en las áreas de presencia operacional de los grupos armados ilegales (insurgencia y paramilitares). Al norte del país es evidente el dominio de la presencia paramilitar, mientras que la insurgencia domina hacia el suroccidente, y es notable el traslape entre insurgencia y neoparamilitares hacia los Llanos Orientales y el litoral Pacífico.

Según este contexto, el principal elemento de conflicto entre las comunidades indígenas y los actores armados no es por la afiliación a uno u otro actor, sino por la desavenencia en los criterios que tanto guerrillas como neoparamilitares buscan introducir para manejar los recursos naturales, fiscales y de gobierno territorial sobre los espacios habitados por los pueblos indígenas. Mientras que la política del ELN, con respecto a las cuestiones étnicas ha tendido en los últimos años a reconocer la diferencia cultural, siempre y cuando esta se reconozca dentro de una perspectiva de desigualdad social generalizada, las FARC han tenido un relacionamiento bastante conflictivo con las autoridades indígenas y sus aspiraciones de autonomía territorial. Esta situación puede observarse en el debate, durante el 2013, entre las FARC y el CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca)¹⁹. En dicho intercambio epistolar, el CRIC culpa abiertamente a la insurgencia de atentar contra la autonomía y la vida de la dirigencia indígena, mientras que las FARC acusan a los indígenas de firmar pactos con el Gobierno nacional para su propio beneficio, desconociendo la situación de pobreza de sus vecinos campesinos mestizos.

Los grupos neoparamilitares, por su parte, han sido acusados por las organizaciones indígenas por un alto nivel de vulneración a sus derechos colectivos e individuales. Solamente para el 2012, la ONIC vinculó este heterogéneo conjunto de grupos armados con los siguientes delitos contra comuneros indígenas: violencia sexual en los departamentos de Arauca, Chocó y Putumayo; desaparición forzada (Nariño, Cauca y Risaralda), confinamiento territorial (Antioquia, Chocó, Nariño y Putumayo), desplazamiento forzado (Antioquia, Chocó, Meta, Cauca, y Putumayo), amenazas y asesinato (Antioquia, Chocó, Meta, Cauca, Arauca, Córdoba y Putumayo). Aunque los casos más representativos aparecen cuando los intereses de explotación de recursos naturales o de implementación de obras de infraestructura se oponen a las formas de gobernanza propia en los territorios, como sucedió con el caso del pueblo emberá katío del alto Sinú y la iniciativa de construir una hidroeléctrica (Urrá II) en su territorio ancestral.

19 El intercambio de recriminaciones y denuncias recíprocas comenzó con una comunicación pública, emitida en Toribío, Cauca, el 29 de abril del 2013, por las autoridades indígenas del CRIC, la ACIN (Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca), Cxhab Wala Kiwe y la ONIC.

Conjunciones y desavenencias en los espacios de protección ambiental

Otro elemento que aparece reiteradamente en varios de los modelos regionales analizados, tiene que ver con la superposición entre las figuras de conservación ambiental y las territorialidades indígenas. En este sentido la jurisprudencia colombiana determina dos figuras especiales de protección ambiental: las Zonas de Reserva Forestal y los Parques Nacionales Naturales. Como puede observarse en las cartografías analizadas, las áreas de reserva forestal y los resguardos indígenas se traslapan, especialmente en el Amazonas, los Llanos Orientales y el Pacífico colombiano. Igualmente, las áreas de parques nacionales que coinciden con las zonas de la gobernanza indígena son considerables. Esta superposición permite visibilizar la vocación no agrícola de la mayor parte de los territorios indígenas y de la convivencia teórica entre estas zonas de protección ambiental y la vocación conservacionista del pensamiento indígena con respecto a la tierra.

La actual Constitución política colombiana, de acuerdo con el artículo 3 del Decreto 2164 de 1995, no solo reconoce a las comunidades indígenas el derecho a permanecer en zonas de reserva forestal o en reservas indígenas trasladadas con parques nacionales, sino que les otorga la propiedad colectiva sobre dichas intersecciones territoriales, por medio de la titulación de resguardos. De igual manera, la Unidad de Parques Nacionales y el conjunto de los sistemas estatales de protección ambiental están en la obligación de reconocer los derechos territoriales indígenas, y avalar los sistemas tradicionales de manejo del medio natural, así como sus modelos de aprovechamiento sostenible de los recursos biológicos.

A pesar de la favorabilidad de la legislación multicultural para conciliar políticas de protección ambiental y posesión territorial indígena, dicha convivencia no está absuelta de conflictos. Por ejemplo, en el suroccidente, el CRIC, en el Cauca, aspira a no tener que conciliar sus políticas territoriales en las áreas de traslape ambiental con el Ministerio del Medio Ambiente. El CRIC busca igualmente ejercer un dominio absoluto sobre los parques, los páramos y las áreas de protección ambiental, argumentando que dichas áreas geográficas son territorios ancestrales. Lo que está en debate, entonces, es la aspiración indígena a convertirse en autoridad ambiental en sus territorios, con la facultad

de controlar cualquier permiso de habitación o explotación de los recursos naturales ubicados en dichas áreas.

El traslape generalizado de las territorialidades indígenas con el extractivismo minero y de hidrocarburos

En el Plan Nacional de Desarrollo 2010-2014, el sector minero fue presentado como una de las “locomotoras” del crecimiento más importantes del país. Vale decir que el título minero, que, de por sí, ya incluye una concesión, es un derecho que otorga el Estado colombiano para explorar y explotar recursos de propiedad estatal. Si bien un título minero no transfiere la propiedad del área otorgada en concesión, sí funciona como un contrato temporal de arrendamiento, en el cual, las empresas que lo adquieren pueden extraer, de manera exclusiva, los minerales que el área tenga disponibles. De acuerdo con el Ministerio de Minas, para el 2011, Colombia contaba con 7.363 títulos mineros activos, de los cuales el 82 % fue concedido entre 2002 y 2010. Así mismo, para 2009, la cifra de hectáreas concesionadas para la explotación de minerales e hidrocarburos fue de 45,4 millones (cerca del 40 % del territorio nacional) de las cuales el 18,6 % correspondía a minas y el 81,4 % a hidrocarburos (González C. 2011). Precisamente, debido al énfasis gubernamental, uno de los principales desafíos de la autonomía indígena de los últimos años está directamente relacionado con la explotación de minerales: las estimaciones realizadas en este trabajo calculan en cerca de 4.826.275 ha la extensión de los títulos mineros en explotación actual. Las explotaciones mineras presentes en los territorios de los 7 modelos de gobernanza indígena definidos, se focalizan en los valles interandinos, el corredor Pacífico y los departamentos de Cesar y Guajira.

Con referencia a la explotación de hidrocarburos, y de acuerdo con Ecopetrol²⁰, las cuencas de mayor actividad exploratoria son las de los valles superior y medio del Magdalena, Catatumbo, La Guajira, Cordillera Oriental, Putumayo y los Llanos Orientales. Por esta razón los modelos de macrogobernanza de la Amazonia y la Altillanura, el de la Sierra Nevada de Santa Marta, así como el de frontera nororiental son los más afectados por esta explotación. A pesar de que la explotación petrolera ha influido históricamente en los procesos de gobernanza indígena

20 <http://www.ecopetrol.com.co>

en los departamentos situados en el Macromodelo de Frontera Nororiental (Santander, Norte de Santander, Arauca y Casanare), en las últimas dos décadas, su nivel de afectación en la vida de las comunidades indígenas se ha venido sintiendo con fuerza también hacia el sur del país, sobre todo en el departamento del Putumayo.

Con relación a la explotación de hidrocarburos, y también con respecto a la minería, es importante señalar que

[...] durante 200 años, en la delegación y administración de estos territorios, el Estado colombiano actuó como si dichos territorios no fueran habitados; por lo tanto, la figura de concesión minera y de hidrocarburos fue en esencia un proceso de extensión de la frontera colonizadora de la nación. Desde este punto de vista, no extraña que luego del reconocimiento del Estado multicultural, en 1991, gran parte de los procesos de exploración y explotación minera se sobreponen a los procesos de poblamiento indígena, afrodescendiente y de campesinos colonizadores. De esta situación provienen gran parte de los actuales conflictos entre la salvaguarda de los derechos multiculturales y la profundización de la explotación minera sustentada en el modelo de enclave exportador. (Duarte, 2012)²¹

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACNUR. 2011. "Situación de los pueblos indígenas en peligro de extinción en Colombia". Resumen del informe y recomendaciones de la misión del Foro Permanente a Colombia. E/C.19/2011/3. 11 de febrero del 2011.
- ACNUR. 2011. Boletín ACNUR miércoles 23 de febrero del 2011. Oficial de terreno, Francesca Fontanini. Valledupar, Colombia.
- Agudelo C. 2005. *Retos del multiculturalismo en Colombia*. Ediciones la Carreta, IEPRI, ICAANH, IRD.
- Agudelo, C. y Recondo, D. 2007. "Multiculturalismo en América Latina". En *Los Retos de la diferencia*. Editado por CIESAS, CEMCA, IRD, ICAHH. México, D. F.

21 Para mayor información, cfr. "La estrategia de desposesión a la pequeña minera bajo el modelo de enclave exportador colombiano". En Duarte 2012 <http://governabilidadminera.wordpress.com/2012/01/10/la-estrategia-de-desposesion-a-la-pequena-minera-bajo-el-modelo-de-enclave-exportador/>

- Benavides, C. y Carlos Duarte. 2010. Gobernabilidad política, gobernanza económica y gobiernos indígenas. *Análisis Político*. Enero/abril 23 (68).
- CECOIN (Centro de Cooperación al Indígena). 2007. *Indígenas sin derechos. Situación de los derechos humanos de los pueblos indígenas*. Bogotá: CECOIN.
- Chaves, Margarita, comp. 2012. *La multiculturalidad estatalizada*. Bogotá: ICANH
- Centro de Estudios Interculturales PUJ-Cali. 2014. La altillanura colombiana: desafíos y posibilidades en el ordenamiento territorial de la nueva frontera agrícola del país. (En proceso de edición).
- CERAC (Centro de Recursos para el Análisis de Conflictos). 2011. Riesgo por presencia de grupos armados ilegales en Colombia. Consultado el 13 de septiembre de 2014. http://moe.org.co/home/doc/moe_mre/2011/mre2011/12_armadosilegales.pdf
- Contraloría General de la República. 2007. Informe de auditoría al municipio de Lloró-Chocó. Evaluación y seguimiento al cumplimiento del gasto. Vigencias 2005-2006
- Contraloría General de la República. 2008. Informe de auditoría recursos del Sistema General de Participaciones, departamento de Chocó. Vigencia 2007.
- CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca). 2011. Seminario sobre una mirada histórica y a la vez prospectiva, disposiciones, reglamentaciones y ajustes, en los planes de inversión de los recursos especiales de los resguardos indígenas vía Sistema General de Participación-ley 715 del 2001. Realizado en Popayán, 28 y 29 de noviembre del 2011 en UAIIN-Cauca.
- DANE (Departamento Administrativo Nacional de Estadística). 2005. *Censo general*.
- DANE (Departamento Administrativo Nacional de Estadística). 2011. La visibilidad estadística de los grupos étnicos colombianos. Consultado el 4 de diciembre del 2013. http://www.dane.gov.co/files/censo2005/etnia/sys/visibilidad_estadistica_etnicos.pdf
- Díaz, A. 1993. *La Constitución política colombiana. Procesos, estructuras y contexto*. Bogotá: Temis.
- Díaz, A. 2009. Orientaciones para la programación y ejecución de los recursos del Sistema General de Participaciones-SGP 2009. Dirección Nacional de Planeación (DNP). Presidencia de la Republica de Colombia. Bogotá.
- Duarte, Carlos. 2006. "Etnicidad y Capitalismo en los andes latinoamericanos". *Revista Análisis Político*, Universidad Nacional de Colombia, diciembre-enero.

- Duarte, Carlos. 2012. “La estrategia de desposesión a la pequeña minera bajo el modelo de enclave exportador colombiano”. <http://governabilidadminera.wordpress.com/2012/01/10/la-estrategia-de-desposesion-a-la-pequena-minera-bajo-el-modelo-de-enclave-exportador/>
- Duarte, Carlos. 2013. *Análisis, posesión territorial y situaciones de conflicto interétnico e intercultural, departamento de Cauca*. Convenio Incoder-Javeriana Cali: “Asesoría y acompañamiento para el manejo de las relaciones interétnicas y territoriales”. Cali. Fase I (2012) y Fase II (2013). Cali, Colombia. <http://prezi.com/wjgfofrvs5qw/conflictos-y-posesion-territorial-cauca-y-Pacífico-colombiano/>. Consultado el 13 de septiembre del 2014.
- Duarte, Carlos. 2015. “La estrategia de desposesión a la pequeña minera bajo el modelo de enclave exportador colombiano”. En Duarte 2012 <http://governabilidadminera.wordpress.com/2012/01/10/la-estrategia-de-desposesion-a-la-pequena-minera-bajo-el-modelo-de-enclave-exportador/>
- Duarte, Carlos y Daniel Nieto. 2011. Proyecto de investigación “(Des)encuentros en lo público: conflictos multiculturales y convergencias interculturales en la región Cauca-Valle”. Universidad ICESI, Cali.
- DNP. 2004. [DNP.gov.co](http://dnp.gov.co). Obtenido de Descripción General de los Pueblos Indígenas de Colombia, en “Los pueblos indígenas de Colombia en el umbral del nuevo milenio. Población, cultura y territorio: bases para el fortalecimiento social y económico de los pueblos indígenas”. <https://www.dnp.gov.co/Programas/DesarrolloTerritorial/OrdenamientoyDesarrolloTerritorial/GruposÉtnicos/PueblosInd%C3%ADgenas.aspx>
- González, Camilo. 2011. *La renta minera y el Plan de Desarrollo 2010-2014*. Bogotá: Instituto de Estudios para el Desarrollo y la Paz (Indepaz).
- González, Fernan. 1997. Espacio, Violencia y poder. Una visión desde las investigaciones del Cinep. *Controversia* 189, diciembre 2007. Bogotá : IPC, FNC, Cinep, CR, ENS.
- Gros, Christian. 2000. *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Hoffmann, Odile. 2007. *Comunidades negras en el Pacífico colombiano. Innovaciones y dinámicas étnicas*. Quito: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Institut de Recherche pour le Development (IRD), Ediciones Abya Yala.
- Hoffmann, Odile. y Maria Rodríguez. 2007. *Los retos de la diferencia*. México, D. F.: CIESAS, CEMCA, IRD, ICAHH.

- Houghton, Juan. ed. 2008. *La tierra contra la muerte. Conflictos territoriales de los pueblos indígenas en Colombia*. Bogotá: CECOIN.
- Incoder. Mayo del 2013. Consolidado resguardos constituidos.
- Laurent, V. 2011. Dos décadas de movilización electoral indígena en Colombia. Una mirada a las elecciones locales de octubre del 2011. En M. Batlle y L. Wills (eds.), *Política y territorio. Análisis de las elecciones subnacionales en Colombia* (161-195). Bogotá: PNUD, IDEA, Netherlands Institute for Multiparty Democracy.
- Le Bot, Yvon. 1994. “Los movimientos comunitarios de carácter étnico en América Latina en los últimos decenios”. *Caravelle 63, Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Bresilien*, Toulouse.
- Ministerio de Minas y Energía. (Enero-marzo del 2013). Producción focalizada de petróleo por departamento (Barriles por día calendario BPDC). Consultado el 31 de Julio del 2013. <http://www.minminas.gov.co/minminas/downloads/UserFiles/File/hidrocarburos/estadisticas/Produccion/a%20marzo%20de%202013/Produccion%20de%20Petroleo%20por%20Departamento%20%40%2031-Mar-2013.pdf>
- Múnera, Liliana. 2011. Las dificultades en la participación de los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta. Entrevista publicada en ILSA. <http://ilsa.org.co:81/node/456>. Consultado el 30 de julio del 2013.
- ONIC (Organización Nacional Indígena de Colombia). 1992. *Los grupos étnicos en la nueva Constitución*. Bogotá: ONIC.
- ONIC (Organización Nacional Indígena de Colombia). 1995. *Tierra profanada. Grandes proyectos en territorios indígenas de Colombia*. Bogotá: Disloque Editores.
- Roldan, Roque y Ester Sánchez. (2013). “La problemática de tierras y territorios indígenas en el desarrollo rural”. En *Reflexiones sobre la ruralidad y el territorio en Colombia*. Bogotá: OXFAM Colombia.
- ONIC (Organización Nacional Indígena de Colombia). 2012. “Por la defensa, respeto y exigibilidad de los derechos de los pueblos indígenas en Colombia”. *Boletín de la onic* 3 enero-septiembre.
- Sotomayor, Lucía. 1998. *Modernidad, identidad y desarrollo: construcción de sociedad y recreación cultural en contextos de modernización*. Bogotá: Editorial ICANH.
- Valencia, Inge. 2014. “Entre el Bussines y las vueltas: narcotráfico y sociabilidades de frontera en Colombia”. Informe final. Programa Droga Seguridad y Democracia. EE. UU. Social Science Research Council.

- Varea, A, P. Ortiz, E. Martínez, T. Bustamante, M. Navarro, P. Garzón, H. Villamil y A. Garcés. 1995. *Marea negra en la Amazonia. Conflictos socioambientales vinculados a la actividad petrolera en el Ecuador*. Quito: Abya-Yala.
- Zambrano, Marta. 2007. “El gobierno de la diferencia: volatilidad identitaria, escenarios urbanos y conflictos sociales en el giro multicultural colombiano”. En *Los retos de la diferencia*. Editado por O. Hoffmann, y M. Rodríguez. Bogotá: CEMCA, CIESAS, ICANH IRD.



ANTROPOLOGÍA EN IMÁGENES



RETRACTUS: MEMORIAS ETNOGRÁFICAS E HISTORIA

ALEJANDRO RODRÍGUEZ LOMBANA*
Universidad Nacional de Colombia

Grupo de Estudios en Antropología Audiovisual, Obtura
*alerodriguezlom@unal.edu.co

De los trabajos etnográficos quedan huellas tipografiadas en alguna libreta, lugar donde se confesó el asombro de conocer a otro. También en imágenes, que si acaso pretendieron capturar lo fundamental, con mucha suerte captaron lo superficial: la piel, un gesto y un instante entre millones, tan minúsculo y fugaz como la existencia humana.

Y aun cuando se crea esta contradicción, es en aquel fragmento de vida, que se captura en grafos e imágenes, donde hallamos las metáforas poderosas que acuden a la comprensión sobre el origen y el devenir de lo que nos hace humanos.

Tantas vidas humanas han pasado y otras tantas intentando estudiarlas, que ni siquiera es imaginable un cálculo; solo nos quedan fragmentos en textos e imágenes. La composición que es *retractus*, como exposición fotográfica, espacio de investigación y reflexión, es tan solo un intento por reconstruir, con retratos, un tramo de la insondable historia de los que están frente o detrás de la lente antropológica.

De esta manera, fijar la atención sobre las imágenes como fuente de información permite integrar el ámbito estético y de la cotidianidad a la clásica investigación documental e histórica, al ser las imágenes testimonios gráficos de una materialidad pasada, que permite acceder a aspectos que la documentación escrita usualmente no capta. La fotografía, desde el siglo XIX, ha superado en cantidad y acceso a otras formas gráficas de producción y visualización cultural, tal como la pintura. Fue la expansión y la industrialización en la producción de las tecnologías fotográficas, las que hicieron posible la masificación de su uso, tal como lo describió Walter Benjamin (1936).

Sin embargo, pese a la importancia y a la expansión de las imágenes como documentos históricos y testimonios sociales, estas no suelen ser utilizadas en toda su capacidad. En muchos casos, su uso se queda en el plano ilustrativo, en función de un texto escrito: la imagen no trasciende en la investigación y se pierden elementos valiosos que podrían enriquecer el trabajo investigativo (Luna 2003). El instante fotográfico como fragmento de tiempo detenido puede servir de punto de partida para asociar recuerdos más complejos (Díaz 2011).

El recorte característico de la producción de las imágenes no solo da información descriptiva de aquello que está representado en la imagen, sino del propio mirar de aquel que dispara, reflejado en el encuadre,

los sujetos, objetos y espacios que retrata. De esta manera, podría decirse que con el acceso a la tecnología se democratizó, a su vez, la forma de mirar el mundo, creando la condición de posibilidad para miradas no hegemónicas. Sin embargo, el correlato de la esperanza liberadora en las tecnologías fotográficas y de la imagen, es el de una sociedad *hiperinformada*, saturada de imágenes de alta reproductibilidad y medios para ser circuladas.

Trabajar en la posibilidad de articular formas de memoria en el contexto de una sociedad *hiperinformada*, utilizando la imagen como medio esencial para recrear la memoria social, permitiría cuestionar el estatuto actual de la imagen y posibilitar la creación de nuevas formas de relatos históricos. Esta orientación de trabajo parte de la noción de imagen como producto cultural, donde la fotografía puede ser llamada, exactamente, *recuerdo*, que a su vez, puede tomar el nombre de *vida reencontrada*, *presencia perpetuada* (Morin 2011), en última instancia, *memoria*.

Así, una narrativa hecha desde la fotografía etnográfica puede tensionar las lecturas hegemónicas de la historia, donde se ha utilizado toda clase de discursos políticos para legitimar, en el tiempo, las actuaciones de los sujetos (Koselleck 1993, 42), se esgrimen ejemplos y relatos históricos, cuya elasticidad y eficacia se permiten los más variados argumentos para orientar la vida actual y futura (Ibíd., p. 43).

Pensar nuevas narrativas de la historia, desde relatos visuales etnográficos, es una interrogación sobre el poder en la historia. Esta es estimulada por y desde los problemas del presente y las coyunturas actuales. Como siempre, ese presente ha tenido una importancia decisiva a la hora de definir las preguntas que se formulan al pasado. La historia es el correlato indispensable de la función fundadora del sujeto, que pugna por su liberación (Foucault 1983, 20):

[...] la garantía de que todo cuanto le ha escapado podrá serle devuelto; la certidumbre de que el tiempo no dispensará nada sin restituirlo en una unidad recompuesta; la promesa de que el sujeto podrá un día —bajo la forma de la conciencia histórica— apropiarse nuevamente de todas esas cosas mantenidas lejanas por la diferencia, restaurará su poderío sobre ellas y en ellas encontrará lo que muy bien podrá llamar su morada.

Jacques le Goff participa del mismo convencimiento (1991, 134):

[...] apoderarse de la memoria y del olvido es una de las máximas preocupaciones de las clases, de los grupos, de los individuos que han dominado y dominan las sociedades históricas. Los olvidos, los silencios de la historia son reveladores de estos mecanismos de manipulación de la memoria colectiva.

Podemos recordar la popular metáfora de Orwell (1984) en 1984, allí donde el Ministerio de la Verdad “es el encargado de construir el pasado a la medida exacta de las necesidades del presente. El poder necesita del pasado, de su administración, difusión, legitimidad y consenso, de una forma radical y con escrupulosa intensidad”.

Retractus se convirtió, entonces, en una composición de tiempos y lugares muy diversos, donde los límites de cada fotografía se encuentran para contar la historia de vivir en una nación, cuya diversidad étnica y social revela la existencia de muchas posibilidades de ser y vivir. Justo entre la etnografía y la fotografía se encuentra el potencial expresivo que tiene la novedad de conocer historias tan disímiles a las propias, de la insospechada posibilidad de hacer una vida humana radicalmente distinta. Y aunque en algo más de un siglo, en Colombia, se han tomado millones de fotografías, solo un reducido grupo ha traspasado la barrera de su actualidad y han jugado un papel importante entre los dispositivos culturales que contribuyen en la definición de “lo colombiano”. Esta exposición es una apuesta, desde la antropología, por hacer visibles la memoria de trabajos etnográficos ante una nación tan heterogénea y convulsionada, cuya formación constituye una perplejidad permanente y en la que la comprensión de la diversidad étnica y social juega un papel central.

FOTOGRAFÍA, ANTROPOLOGÍA Y MUSEOGRAFÍA

En la piel humana hay un registro de información, más elocuente que el que pueda haber en las páginas de un diario de campo. La fotografía ha querido, en parte, capturar este registro de la experiencia y, en parte, recortarlo, porque en los límites de cada fotografía existe un mundo imposible de reproducir: lo que nos quedan son fragmentos. En *retractus* hay un elogio a la capacidad de la fotografía de capturar lo que se cree inasible del presente y una admiración, también, por la elocuencia incomparable de los cuerpos y los rostros. *Retractus* es una

composición de cincuenta circunstancias vitales distintas, construidas por las miradas de 24 fotógrafos de campo y más de 50 personajes que aparecen en sus fotografías.

La reflexión de la relación entre la fotografía, la museografía y la antropología debe situarse, por tanto, a distintos niveles simultáneos de análisis y considerar la fotografía y la museografía, al menos, como técnica de investigación, modo de representación y medio de comunicación (Ardèvol 1998). Esta orientación parte del estudio de la imagen como producto cultural, que abarca tanto la fotografía y los museos, como el cine, el vídeo, la televisión y los productos multimedia; “sus usos sociales y su aportación a la formación y transformación de identidades colectivas” (Ardèvol 1998, 218). Producciones que, sin embargo, están inscritas en las dinámicas de campos y fuerzas sociales que configuran las formas sociales jerárquicas de percepción y apropiación. Lo que implica, siguiendo a Bourdieu, que, como formas de capital cultural objetivado, estas producciones se jueguen en el espacio social como parte de las lógicas de separación y distinción social entre las clases o categorías sociales (que se vuelven hegemónicas) o como expresiones culturales subalternas (que resultan olvidadas).

Nuestra memoria actúa de maneras similares. Si pensamos, por ejemplo, en la forma en que nuestra memoria personal recuerda algo, comprobaremos que casi siempre partimos de un fragmento, de un recuerdo aislado que nos sirve de punto de partida para reconstruir toda una secuencia. “El instante fotográfico es en realidad un fragmento de tiempo detenido y puede servir de punto de partida para levantar recuerdos más complejos” (Díaz 2011, 153). Dos o más fotografías aisladas cambian de sentido cuando se ligan entre sí y se establece un nexo de unión cualquiera entre ellas a través del montaje museográfico (Ibíd.):

Esos nexos pueden ser tan variados que en realidad no existe límite para establecerlos, es la propia capacidad del narrador-antropólogo el que puede extraer de los instantes fotográficos muchas conexiones que pueden ir desde las personas, los espacios, los contextos, los acontecimientos, los objetos, etc.

De todo esto se desprende que la propuesta en *retractus* sea, precisamente, la de reconstruir las memorias y las historias no hegemónicas, mostrar una trama que conteste a los poderes globales, desde lo local,

desde las ataduras que se pueden formar entre las visiones personales e íntimas de cada uno de los que en un momento específico se dedicaron a fotografiar instantes pequeños de sus propias vidas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ardèvol, Elisenda. (1998). “Por una antropología de la mirada: etnografía, representación y construcción de datos audiovisuales”. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares del csi*. Madrid.
- Benjamin, Walter. (1936). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Traducido por Jesús Aguirre. 1973. Madrid: Editorial Taurus.
- Díaz, Mario. (2011). “La imagen en el tiempo: el uso de fuentes visuales en historia”. En *Historia Actual Online*. España: Universidad de Extremadura.
- Foucault, Michel (1983). *La arqueología del saber*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Koselleck, Reinhart. (1993). *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
- Le Goff, Jacques. (1991). *El orden de la memoria*. Barcelona: Paidós.
- Luna, Isis Saavedra. (2003). “La historia de la imagen o una imagen para la historia”. *Cuicuilco* 10 (29) septiembre-diciembre. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Morin, Edgar (2011). *El cine o el hombre imaginario*. Barcelona: Paidós.
- Orwell, George. (1984). *1984*. México: Salvat.

**Figura 1. Entre un cultivo de caña de azúcar
y un caney destruido, vive esta abuela solitaria**



Fuente: Amarillo Fernández, Pablo. *Abuela*. Sutatenza, Boyacá. 2013.

Figura 2. Madrugada de un pescador en el Caribe colombiano



Fuente: Villegas, Carmen. *Jaime Mejía*. Taganga, Magdalena. 2013.

Figura 3. Alirio Belandia trabaja todos los días recogiendo la leche de la vereda El Cardón



Fuente: Villegas, Carmen. *El lechero* de la serie *Presencias*. El Cocuy, Boyacá. 2013.

Figura 4. Dos hermanos y un amigo que desde chiquiticos crían y se alimentan de ovejos



Fuente: Villegas, Carmen. *El sacrificio de un ovejo* de la serie *Presencias*. El Cocuy, Boyacá. 2013.

Figura 5. Gabriel, un hombre campesino, lleva más de 10 años alimentando y cuidando rebaños de ovejas



Fuente: Villegas, Carmen. *Gabriel Moreno* de la serie *Presencias*. El Cocuy, Boyacá. 2013.

Figura 6. *Eliécer*, el sepulturero de Barichara, tiene 55 años y lleva 43 trabajando con los muertos



Fuente: Figue, Simón. Barichara, Santander. 2012.

Figura 7. Muchos indígenas koguis y wiwas trabajan en actividades relacionadas con el turismo



Fuente: Palacios González, Luis Alfonso. *Sin título* de la serie *Resistiendo*. Camino a Ciudad Perdida, Magdalena. 2014.

Figura 8 a 12. Marisol Socotá, madre cabeza de familia y albañil



Fuente: Fuente: González García, María José. Serie *Un mismo retrato de mujer*. Tenjo, Cundinamarca. 2012.



Fuente: González García, María José. Serie *Un mismo retrato de mujer*. Tenjo, Cundinamarca. 2012.



Fuente: González García, María José. Serie *Un mismo retrato de mujer*. Tenjo, Cundinamarca. 2012.



Fuente: González García, María José. Serie *Un mismo retrato de mujer*. Tenjo, Cundinamarca. 2012.



Fuente: González García, María José. Serie *Un mismo retrato de mujer*. Tenjo, Cundinamarca. 2012.

Figura 13. El payé Cándido Muñoz es la máxima autoridad espiritual de la etnia tatuyo



Fuente: Castillo Gutiérrez, Jeisson David. Payé Cándido. Yapú, Gran resguardo oriental, Vaupés. 2014.

Figura 14. *Sin título*. Un paseo con el maestro Cristian



Fuente: Acosta Aguilar, Haliaphne Anhh. La Barra, Buenaventura, Valle del Cauca. 2014.



**EN EL
CAMPUS**

PRODUCCIÓN ACADÉMICA DE LA REVISTA *MAGUARÉ* 2010-2014: UN BALANCE CRÍTICO

FELIPE SANDOVAL CORREA

Antropólogo de la Universidad Nacional de Colombia

La predilección de *Maguaré* por publicar textos que giran en torno a investigaciones producidas en el trabajo empírico, especialmente en temas de antropología simbólica y ritual, no es tan reciente. Si se observan los títulos de los artículos recogidos en los primeros números, ya se podía percibir el tinte etnográfico de la mayoría de las investigaciones. Sin embargo, desde hace unos ocho años, ese tinte se ha cargado más. La llegada del profesor Luis Alberto Suárez Guava a la edición de la revista coincidió con la estructuración del CE (Centro Editorial de la Facultad de Ciencias Humanas) y con la proyección de políticas editoriales más claras y de líneas más definidas. Se proyectó la realización constante de *dossiers* temáticos y se introdujo la sección “Antropología en imágenes”. Estos espacios, propiciados por el profesor Suárez Guava, permitieron la consolidación de una identidad editorial cada vez más coherente con su esencia.

Adicionalmente, a instancias de Colciencias, se amplió y se mejoró el Índice Bibliográfico Nacional, lo que obligó a los miembros de los comités de *Maguaré* a mantener una mayor periodicidad en su publicación, una producción más acelerada y un rigor cada vez mayor en cuanto a las prácticas editoriales. Esto culminó con la catalogación de la revista en la categoría B de dicho índice. A través del Centro Editorial se gestionaron o se renovaron canjes, pautas publicitarias y se contrató personal para realizar labores de corrección de estilo especializada, diagramación, traducciones, entre otros aspectos centrales. Como ejemplos de la renovación que se trazó hace más de diez años, y que se consolidó hace cinco, se puede mencionar la introducción de pares ciegos, para afirmar las pautas de evaluación de textos, o la obligatoriedad de que la autoría de los artículos perteneciera a personas de otras instituciones y nacionalidades, con el fin de evitar la llamada endogamia académica.

El Comité Editorial de la revista se amplió y el profesor Suárez se consolidó como editor de planta. El Comité Científico empezó a hacerse notable con nombres de autoras y autores internacionales que, con sus

contribuciones, representaban hitos actuales de la disciplina, por lo menos en nuestra región. Se encontró, además, un apoyo especial al interior del departamento, por parte del estudiantado, cuyos miembros se interesaron por la labor editorial en la figura de asistentes de edición (la revista ha llegado a contar incluso con cinco en un mismo momento). Esto significó un continuo aprendizaje de la realidad académica de la antropología, entre una generación de graduandos y la siguiente, y una herencia que hasta hoy resulta afectiva para muchos de ellos.

Estos son solo datos. En este texto hago una exploración al interior de la revista en varias de sus facetas, para desembocar en un balance crítico de los diez números oficiales publicados durante el último lustro por el equipo de *Maguaré*. Para mí ha sido posible emprender esta labor gracias a mi experiencia como asistente editorial, y al continuo apoyo de los profesores Marco Alejandro Melo Moreno y Andrés Salcedo Fidalgo, respectivos editor y director actuales, quienes facilitaron la apertura de una pasantía que se continuará estructurando en los próximos semestres.

Maguaré es una publicación académica seriada que convoca, edita y publica textos afines a la disciplina antropológica y a las áreas relacionadas. Su primer número se editó en 1981 con la idea de exponer la producción intelectual de los miembros del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia ante la comunidad académica. Como es normal, durante su historia ha sufrido tensiones, debates e interrupciones que han permitido la influencia mutua y directa de la academia en su producción y ha estado nutrida por las relaciones reales que existen entre sus protagonistas.

Quiero analizar aquí dichas relaciones y la mecánica de producción al interior de su estructura editorial. El objetivo del texto es entender los vínculos entre los ejes temáticos de los artículos publicados durante el periodo citado, en *Maguaré*, las categorías de análisis usadas en su producción, la procedencia nacional e institucional de sus autoras y autores, su relevancia coyuntural, entre otros aspectos. Además, busco describir los procesos de convocatoria, arbitraje, selección, adecuación y publicación de dichos artículos; es decir, más allá del trabajo investigativo de quienes los redactan, explico el proceso de transformación que sufre un texto desde el escritorio de su autora o autor hasta su divulgación por las redes académicas. Con esto deseo exponer la dinámica de producción editorial y su relación con la calidad de la publicación, en función

de parámetros, muchas veces ajenos a la realidad de la antropología (o cualquier otra disciplina en las ciencias sociales).

Nota metodológica

Cada número de *Maguaré* ha sido editado en varias secciones, de las que, en los últimos años se conservan cinco principales: una introductoria, que incluye la presentación y/o un balance del número; una principal, en la que se agrupan los textos que se sometieron a arbitraje; “Antropología en imágenes”, que se consolidó como un espacio para la antropología visual, en series de fotografías productos de investigaciones etnográficas, junto con un breve texto introductorio; “En el campus”, donde se han incluido textos de investigaciones realizadas por estudiantes de pregrado, pero que también ha servido como espacio para diversos documentos de congresos u otros eventos, homenajes, etc.; y “Lo reciente”, única sección adicional que ha existido desde el principio, y en la que se incluyen reseñas críticas de publicaciones recientes relevantes para la disciplina.

Para este análisis realicé un compendio sistematizado en tablas, en el que incluí los títulos de los textos según los números en que fueron publicados; y por sección, en función de la estructura de cada uno de ellos. Posteriormente reorganicé los textos por su línea disciplinar, de acuerdo con algunos ejes temáticos que me permitieron agruparlos, y según la categoría de análisis implementada en su elaboración. Además de las cuatro secciones, escogí las cuatro subdisciplinas tradicionales de la línea académica americana que hemos heredado —social, biológica, lingüística y arqueología— y adicioné una para aquellos textos biográficos, sea de antropólogas y antropólogos o de investigaciones con sujetos etnográficos. Dada su amplitud, dividí la línea social en seis ejes temáticos: identidades, producción, teoría, mundos contemporáneos, ritualidad y representaciones, y migración y violencia. Como se verá, la sección corresponde a un primer momento del análisis y la categoría a uno posterior junto con la metodología.

Es evidente que dichos ejes son arbitrarios en cierto sentido, pero su planteamiento fue imprescindible para la elaboración del análisis. Las categorías analíticas que asigné a los textos según su enfoque son: género, etnografía, historia, teoría y economía, pues cada uno respondía, en cierta manera, a un análisis orientado por alguna de ellas. Además les asigné un enfoque metodológico, pues no todos son producto

de investigaciones empíricas, y se pueden encontrar reflexiones u otras formas de elaboración. Quise adicionar un detalle que resulta importante y es señalar aquellos que son traducciones o que están escritos en otra lengua —*Maguaré* ha publicado en portugués, francés e inglés además de español—.

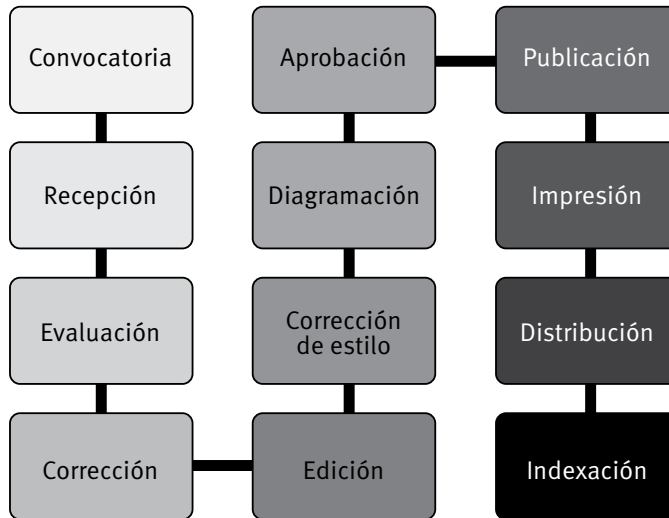
Quedaron planteados tres ejes analíticos en esta introducción: 1) los pasos que debe dar cada texto en el proceso editorial, 2) las relaciones y los roles de producción entre las partes de dicho proceso y 3) las particularidades características de los artículos, los números y sus relaciones mutuas; lo que incluye su calidad y su relevancia en el saber antropológico. El aprendizaje de los detalles y los aspectos de dichos ejes se logró después de dos años de trabajo en *Maguaré* como asistente editorial, lo que conforma la parte empírica de esta reflexión. El elemento teórico está dado por el análisis mencionado y por lo tanto esta no es una recopilación ni una comparación a gran escala, sino un análisis descriptivo que debe consolidarse como un balance crítico del papel de la producción académica de la Universidad y del país en la disciplina, durante los últimos cinco años. Haré, entonces, un recorrido año por año, número tras número, describiendo y analizando los elementos mencionados, una vez introducida la descripción del proceso editorial que debe sufrir cada texto antes de su publicación, entre otros detalles.

EL PROCESO Y LAS PARTES

La labor editorial de *Maguaré* se resume en doce pasos. Existen, como es obvio, muchos intermedios de retroalimentación y comunicación entre las partes que intervienen, que son cuatro: autoría, evaluación, selección y edición de contenido (*Maguaré*), y edición de forma (Centro Editorial). El siguiente diagrama ilustra el flujo interno de cada número (figura 1).

Desde hace algunos años, la gestión del Centro Editorial introdujo el sistema ojs (Open Journal System) a las revistas de la facultad para utilizar su plataforma en todos los pasos del proceso mencionado. Esto debería facilitar la comunicación entre las partes y la retroalimentación en cada momento. Sin embargo, *Maguaré* no ha utilizado el sistema en su totalidad, pese a las capacitaciones que el CE le ha ofrecido a sus asistentes en varias ocasiones. Esto responde a que la plataforma regular del correo electrónico ha resultado suficiente para nuestras necesidades, y menos complejo. Parecía innecesario obligar a cada autora y autor,

Figura 1. Flujo interno de los textos en el proceso editorial



además de las personas responsables del arbitraje, a tomarse el trabajo de abrir una cuenta en el ojs para que el proceso tuviera un aspecto más serio, especialmente si tenemos en cuenta que el resultado por la vía del correo era el mismo.

El único uso que el equipo de *Maguaré* le ha dado al ojs es cargar la última versión de los archivos a la plataforma, lo que corresponde a ‘publicación’ en el diagrama. Por tanto, se hace necesario conocer el funcionamiento completo del sistema, pues la persona encargada de publicar cada número, debe fungir de cada parte y esquivar algunos pasos para no entorpecer el proceso. La burocracia se ha ejercido de manera un tanto diferente a la diseñada, lo cual no ha impedido que la revista funcione cual si lo hiciera como se espera. Entre otras ventajas, esta metodología ‘tradicional’ ha permitido la convocatoria permanente, y hemos recibido, por fuera del calendario oficial, textos que han resultado publicados. Aún sin cumplir ciertas normas, es posible conservar la calidad.

Como veremos más adelante, se han publicado incluso números enteros como resultado de esta convocatoria permanente. Lo normal, no obstante, es abrir temporalmente una convocatoria temática, a manera de *dossier*, en torno a campos o áreas de importancia coyuntural para

la disciplina o para el campo de las ciencias sociales. Esto se hace a través de la coordinación de la UCRI (Unidad de Comunicaciones y Relaciones Interinstitucionales), para lo cual se presenta incluso un afiche publicitario, diseñado especialmente en cada número temático. La llegada de los textos no demora más de una semana luego de cerrada la convocatoria, se reciben y se revisan uno por uno. Una pequeña comisión de estudiantes de pregrado se encarga de esta labor (algo así como un semillero) y recomienda cuáles de los textos recibidos deben ir a evaluación. Esto se ha denominado internamente Comité Júnior. No obstante la confianza del editor en los miembros de este comité, él mismo los revisa, pues la decisión debe ser suya en todos los casos.

Regularmente se selecciona la mayoría de los textos recibidos, pero es evidente que los pocos que no logran superar esta primera etapa, demorarían el proceso y ocuparían el tiempo de las personas invitadas a la evaluación. Dichas personas reciben cartas personalizadas con el título y el tema de cada texto, junto con su abstract, uno de los requisitos para la recepción. Cabe decir que siempre se exige, a quien envía la primera versión, que introduzca el *abstract* y las palabras clave, además de todas las normas indicadas en dos documentos especiales: la hoja de estilo de la revista, que actualmente utiliza un formato de referenciación bibliográfica basado en el Manual de Chicago, y las normas para la presentación de artículos, que se publican en la sección final de cada número y por lo tanto se encuentran disponibles públicamente.

Existe un documento de uso privado que es clave para el funcionamiento de *Maguaré*. Los asistentes contamos con una tabla en formato de Excel en la que introducimos los datos de cada texto y actualizamos su estado, a medida que avanza el proceso, en cada caso. Una vez que un texto ha sido aprobado para evaluación, el Editor acude a su base de datos personal o a las recomendaciones de los miembros del Comité Editorial, quienes tienen una trayectoria importante en la antropología del país y un vínculo histórico con esta publicación. Dicho documento contiene el título, la autoría con su filiación institucional y su correo electrónico, y algún código que identifique el texto. Allí se registran los nombres de las personas definidas para solicitarles la evaluación correspondiente.

Tenemos, además, los borradores de las cartas de invitación precisamente para hacer esta solicitud. Se realizan varios envíos de la misiva, a diferentes personas expertas en el tema del texto, en caso de que alguna

no conteste o rechace la invitación, lo cual ocurre la mayoría de las veces. Estas personas tienen un plazo para emitir su concepto sobre el texto, en un formato prediseñado por *Maguaré*, que incluye cuatro opciones de evaluación en una escala predeterminada: a) publicable sin revisión, b) aceptado con recomendaciones, c) reescritura parcial o completa, y d) no publicable. Si varios de los conceptos emitidos son favorables, se le comunica a quien escribió el texto y se le da un plazo adicional para realizar las correcciones recomendadas por los árbitros.

Casi que por norma surgen inconvenientes, por lo que los plazos siempre suman tiempo y puede resultar inapropiado rechazar textos ya preseleccionados solo por incumplir las fechas. Es decir, los contratiempos deben estar presupuestados de inicio a fin. La edición concluye con la adecuación de cada artículo a la pauta de la revista, luego de recibir la versión final, cuyo contenido no podrá modificarse nuevamente. Esta adecuación incluye tamaño y tipo de fuente, márgenes, jerarquía de títulos, junto a la compleja tarea de verificar una por una las referencias bibliográficas usadas en el texto, cada cita, la fuente de cada imagen o tabla, entre muchos otros detalles. Antes mencioné que se solicita a la autoría respetar dichos parámetros desde el comienzo, pero rara vez está ello en perfecto estado. Entonces, cada texto puede estar en distintos momentos del proceso simultáneamente, de acuerdo con los pasos que haya recorrido: en evaluación, rechazado, en revisión, y corregido.

Una vez se cuenta con todos los artículos aceptados y corregidos, se organizan según el criterio editorial, se reúnen con los textos seleccionados para las demás secciones y se redacta una tabla de contenido. Aquí comienza la participación del CE, cuyos miembros profesionales se encargan de corregir la forma de los artículos, diagramar el número, imprimirlo y distribuirlo. En una continua retroalimentación, la persona encargada de la corrección de estilo trabaja en cada texto y lo envía a *Maguaré*, desde donde se remite a la autoría para aprobarlo, con diferentes técnicas de edición de archivos como el control de cambios o el cotejo personalizado en PDF-Word. Igualmente ocurre con la encargada de la diagramación, luego de lo cual debe haber incluso varios cotejos, por los errores que se filtran, hasta depurar por completo.

La última versión se aprueba y se publica, pero solo después de cotejar la prueba impresa, junto con el color y la calidad de las imágenes, que debe ser filtrada también en los pasos anteriores. Si aún se encuentran

errores en este *machote*, nuevamente se debe diagramar hasta que tenga el aspecto y la calidad deseados. El CE tiene programado para *Maguaré*, de acuerdo con el registro de los últimos años, un tiraje de 300 ejemplares, que son distribuidos por diversos canales. Uno de ellos es el de venta, en las sedes de la Librería un, en Bogotá y las demás ciudades con sede universitaria; otro es el del canje, para lo cual se acude a la Hemeroteca Nacional Universitaria, donde se archivan algunos ejemplares para consulta y otros se envían a diferentes publicaciones con las que existen vínculos académicos y cuyas ediciones llegan también a *Maguaré*. Adicionalmente, se destinan dos ejemplares para cada autora y autor, para el profesorado del Departamento y el archivo de la revista, entre otros.

El último paso es quizás uno de los más desafiantes, pues todo el proceso ha sido diseñado para cumplir con los requisitos de su existencia. A través del IBN-Publindex, Colciencias diseñó un número de requerimientos para la indexación en categorías, que deben ser cumplidos por todas las publicaciones académicas que aspiren a tener cierto reconocimiento. A cambio, Publindex promete visibilidad, lo cual permitiría que más personas de mayor prestigio quieran publicar en la revista debido a su alta categoría. Esto es, como se deduce fácilmente, un círculo. Colciencias lanza anualmente una convocatoria para actualizar la indexación, por lo que *Maguaré* debe unirse a las publicaciones del país en la carrera de cumplir con lo exigido para permanecer visible. En adición a ello, las revistas deben repetir el proceso en las bases de datos nacionales, regionales y globales que ampliarán la dinámica una vez más.

LOS AÑOS Y SUS NÚMEROS

2010

Uno de los criterios del IBN-Publindex para categorizar las revistas científicas en los primeros lugares del índice, es la periodicidad. Antes del 2011, *Maguaré* aún no había adoptado dicho criterio. Era suficiente editar y publicar un número anualmente con una producción amplia y revisada durante meses. El número 24 es el último de su tipo. Solo a partir del 2011, como veremos, la numeración se empezó a realizar por volúmenes anuales, divididos en dos números cada uno. Sin embargo, a finales del 2009, un evento particular obligó a la edición de un número especial, que no se numeró. La muerte del antropólogo francés Claude

Lévi-Strauss, figura central en la historia de la etnología y quien tuvo incontables vínculos con el sector más académico de la antropología hecha en Colombia, dirigió la atención del Departamento y de *Maguaré* hacia su homenaje.

El número especial del 2010, titulado *Miradas lejanas*, resulta importante para la historia de la revista y de la antropología del país, pero no guarda mucha relevancia en este análisis, pues los artículos publicados en él habían sido, en su mayoría, editados o publicados previamente, o su extensión no era suficiente. Además, no entraron en el rigor del canon editorial, pues fue un número convocado por el momento histórico y, por tanto, se aceptaron contribuciones productos de reflexiones personales más que de investigaciones antropológicas. Fue, en últimas, un número construido de manera informal. No obstante, hizo parte de la producción de *Maguaré* y se incluye para hacer justicia al trabajo editorial que se gestó en apenas unos meses y que produjo un homenaje sólido y nutrido a la vida y a la obra de Lévi-Strauss. También lo incluí en el conteo de datos que presento más adelante, pues no se puede separar de la realidad de la revista.

El segundo número del año, editado en la numeración regular como 24, resultó de una aglomeración de textos que se habían excluido de números anteriores, debido a la incompatibilidad temática de dichos textos con las convocatorias de los números anteriores. Es decir, desde el 2007 se abrió una convocatoria permanente en la que se recibieron textos de todo tipo para ser agrupados por temas y organizados por números. Para el momento de edición del número 24, había algunos artículos que no se ajustaban a ninguno de los temas creados, aunque contaban con la calidad suficiente para su publicación. Por ello, fueron incluidos en el proceso ordinario de arbitraje y se compilaron en uno de los primeros misceláneos llamados así oficialmente.

El profesor Suárez se esforzó, junto con su equipo editorial, por hacer un número coherente y ordenado. Los títulos de los textos pueden sonar dispares, pero fueron reunidos en cuatro subsecciones adicionales a la sección principal de artículos. La primera de estas secciones recibió el nombre de “Identidades, géneros y etnicidades”, pues sus seis textos cobijaban reflexiones teóricas alrededor de la noción reciente de identidad, producto de fenómenos culturales del mundo globalizado. El segundo grupo, “La producción”, juntó tres textos con un tema

que también toca mucho el momento actual del continente: las continuas transformaciones económicas que han obligado a ciertos sectores sociales a replantear sus formas de asociación social para sobrevivir, y sus relaciones con la legalidad.

Las secciones tercera y cuarta contienen, respectivamente, dos textos de arqueología y de antropología forense, todo lo cual evidencia la continuidad del vínculo de estos sectores con *Maguaré* y con la antropología de la Universidad Nacional de Colombia, pues no solo sus autoras y autores siguieron participando en la convocatoria de publicación, sino que, además, su equipo editorial se ocupó de darle fuerza a ese vínculo, a pesar de la distancia de su campo investigativo. Las fotografías de Antropología en imágenes retratan la peregrinación de la Virgen de La Viscurita, a través de la Sierra del Cocuy hasta la cueva de La Cuchumba, en territorio u'wa y el mestizaje religioso. Para la sección En el campus, se organizó un *dossier* con documentos no oficiales, redactados por miembros de la academia y de organizaciones étnicas, a propósito de la conmemoración oficial del bicentenario de la Independencia nacional.

2011

El contraste entre los dos textos introductorios del 25-1 y su ausencia en el 25-2 es un indicador de las situaciones apremiantes, y los retrasos ocurrieron desde la primera edición que aumentó la periodicidad en la publicación de *Maguaré*. Empero, ambos fueron números temáticos sólidos y se mantuvieron fieles a la línea editorial, al cumplir con el objetivo de publicar textos relevantes y coyunturales, que al mismo tiempo expusieran postulados teóricos importantes, como productos de trabajos empíricos de calidad. Un *dossier* sobre *Antropología y capitalismo* y otro sobre *Magia y brujería*, conforman los dos números del volumen 25, y demuestran el esfuerzo del equipo editorial por darle mayor solidez a su participación en la academia antropológica.

El primero de ellos (25-1), *Antropología y capitalismo*, expone las contradicciones al interior de la práctica editorial en una disciplina como la nuestra, que ha criticado duramente las fórmulas sociales del capitalismo y sus devastadoras consecuencias para ciertos sectores. Tanto la presentación del profesor Suárez como el balance crítico del profesor Fabricio Cabrera, de la Universidad de los Andes, dan cuenta

de los giros históricos del capitalismo y de la fijación de las academias clásicas antropológica y sociológica en las carencias de este sistema. Los seis artículos etnográficos incluidos en este número demuestran la urgencia y la tendencia de algunas comunidades por adaptar sus formas de acción en el mundo a estos giros de la cultura capitalista. Algunos de los demás trabajos se consolidan como contribuciones teóricas y metodológicas para estudios de este tipo. Antropología en imágenes se muestra, esta vez, más conectada al tema central del *dossier*, pues sus fotos muestran una vendedora de imágenes tradicionales en un barrio mexicano, la práctica comercial alrededor de creencias locales. Para En el campus, se presentan dos retratos literarios de personajes contemporáneos, en los que recae gran parte de la reflexión original de la sección introductoria.

En el segundo número del año (25-2), Magia y brujería, pese al vacío de la presentación, el trabajo editorial resultó bastante ceñido a la idea del *dossier* y presentó un compendio de cinco etnografías, derivadas de investigaciones de campo y un trabajo interpretativo, basado en evidencias arqueológicas de tres regiones del país. Trataron, en todo caso, temas de identidad desde las prácticas y las nociones mágicas a las que aluden, para dar cuenta de problemas estructurales que tocan a poblaciones dominadas. Los métodos usados en las etnografías son diversos, pero su producto analítico sigue la línea de la investigación empírica y la interpretación estructurada de los temas estudiados. En imágenes tiene una selección de alta calidad de fotografías, que aunque cuesta relacionarla con el *dossier*, narra el proceso de preparación de la hoja de coca por un hombre muinane. En El campus presenta un texto que con una dedicación más profunda habría podido ingresar a la sección principal, por su tema y por su trabajo previo, fruto de una tesis de pregrado de un antropólogo de la Universidad realizada el año anterior.

2012

Este año inicia con el número misceláneo (26-1) que parece ser consecuencia de la convocatoria permanente, al igual que el 24. Son casi todos textos dialogantes con el conocimiento local, desde varias perspectivas: biográfica, histórica, arqueológica, económica y, sobre todo, nuevamente etnográfica. Resalta la presencia de dos textos que pudieron haber excedido el cupo del número anterior, pues tienen que ver con magia

el primero y con hechicería el segundo, respectivamente, con enfoques artístico y etnográfico. No tienen realmente mucho más en común. En el campus está marcado por un nutrido homenaje a la antropóloga Alicia Dussán, cuyos textos fueron elaborados por académicos, marcados por su vida y por su trayectoria como pionera de la disciplina en el país. Uno de ellos fue incluido en la sección principal, elaborado por el profesor Roberto Pineda C. en una exploración historiográfica de la antropología en Colombia a lo largo de la vida de Dussán. Este nuevo acercamiento entre el profesor Pineda y *Maguaré* continuaría durante unos años más, como se verá más adelante. En cuanto a *En imágenes*, presenta un novedoso ensayo fotográfico que la autora denomina etnoficción, para relatar la experiencia con los *tiemperos*, una especie de brujos en una región mexicana, y sus sueños poderosos. Se reitera el tema de la brujería en este número.

La siguiente edición (26-2) volvió a presentar un grupo de textos con un tema común: Ritos y juegos. La presentación explica (en tono elocuente pero muy crítico) la razón de convocar la temática del número, por su valor etnográfico y académico, pero sobre todo porque sirve como metáfora para explicar las dinámicas mismas de la academia y de sus partes: participantes de un juego incierto que todos esperan ganar o de un rito que recrean en función de un beneficio desconocido para entidades poderosas. Sobre el tema de las presentaciones volveré luego, pero debo adelantar que son cruciales en la identidad burocrática de la publicación, y pueden representar espacios poderosos.

Seis autores y dos autoras del país y de la región se dieron cita en el número para presentar los resultados de sus investigaciones en campos concretos y localizados. Puede decirse que dentro de los cinco años tratados aquí, este número es el único cuyos artículos son exclusivamente etnográficos. Incluso uno de ellos, que toca con la arqueología, lo hace desde una reflexión etnográfica alrededor de las prácticas institucionales y disciplinares de la excavación para argumentar que estas representan una suerte de ritual. En una triple metáfora, la autora de *Antropología en imágenes* expone, en fragmentos fotográficos, los fragmentos biográficos de los alfareros de Aguabuena y sus fragmentos de cerámica. Finalmente, En el campus presenta el pronunciamiento del XIV Congreso de Antropología, celebrado ese año en Medellín, y un ensayo etnográfico escrito por una estudiante de Diseño Industrial de la Universidad,

como efecto de una de las incursiones del curso de Etnografía del profesor Suárez a Nariño, que también dieron lugar a la portada.

2013

Aunque los procesos editoriales que dieron origen a las publicaciones del 2013 ya habían iniciado, ese año estuvo marcado por la llegada del profesor Marco Alejandro Melo Moreno al cargo de editor y, a partir de ese momento, puedo hablar sobre la realidad de la revista, desde adentro, porque también comencé a trabajar en ella. El empalme de emergencia entre los dos equipos impidió un cambio de identidad y de postura ante la labor de *Maguaré*, por lo que solo un tiempo después hubo una apropiación de las implicaciones formales de contribuir con la revista. Además, la exigencia rigurosa de la calidad para publicar, junto con la precariedad de las condiciones de trabajo del nuevo equipo, hicieron más difícil la labor.

El primer número (27-1), que cuenta con un balance crítico introductorio elaborado por el profesor Andrés Salcedo, se imprimió y publicó casi un año y medio después de lo planeado, lo que obligó a tomar decisiones de emergencia en algunas ocasiones. Esto no implica necesariamente, reitero, que se haya disminuido la calidad de los textos aprobados. En cambio, fue necesario prescindir, por ejemplo, de la sección de En imágenes, pues solo existió una propuesta que, finalmente, no fue recibida. En el mencionado balance, el profesor Salcedo, quien hizo parte de la iniciativa para el número un tiempo antes de su publicación, explica la relevancia del mismo para la antropología del momento actual, y aclara algunos conceptos centrales que intervienen en el cuerpo teórico de sus textos, además de analizarlos.

El *dossier* temático se conformó por cinco artículos de investigación y tres de reflexión, sobre la relación entre los conceptos de *género*, *nación* y *ciencia* en el país y la región. Como parte de esta selección y con la coordinación del profesor Roberto Pineda, cuatro textos se destinaron a En el campus, uno de los cuales se incluyó en la sección principal, por su importancia teórica, pese a ser una exploración autobiográfica. Se trata de algunas de las ponencias presentadas en el simposio “Antropología y arqueología hechas por mujeres”, alrededor de experiencias de mujeres en la disciplina, en nuestro país. En este caso, las investigadoras Leonor Herrera, Clemencia Plazas, Marianne Cardale de Schrimppff y Esther Jean Langdon. Este pequeño dossier, que se continuaría en el número

27-2, corresponde, evidentemente, al tema correspondiente y se acopló a la idea de su publicación.

Para el 27-2 se programó, previamente, un *dossier* sobre *Sustancias y emanaciones del cuerpo*, pero no se logró aprobar un cuerpo de artículos suficientemente grande como para consolidar un número, y se presentaron contratiempos con algunos textos. Dos de ellos sobrevivieron y otros tres se agruparon a partir de la convocatoria permanente. Uno más se extrajo de la segunda parte del simposio iniciado en el número anterior sobre “Arqueología y arqueología hechas por mujeres”, que en esta edición rindieron homenaje a las profesoras Ximena Pachón, Mara Viveros Vigoya y a la pionera Alicia Dussán de Reichel, además de un texto muy completo sobre las mujeres estudiantes de la disciplina en la década de los años 70 del siglo pasado. Aunque existieron obstáculos, como menciona el profesor Melo en la Presentación, el número “muestra la vitalidad del campo disciplinario, con la proliferación de temas, enfoques y metodologías” que convocan a autoras y autores a seguir contribuyendo. Es decir, la convocatoria permanente de *Maguaré* es una prueba de la riqueza y de la actividad incesante de la antropología, de sus fuentes y de sus debates. Esta Presentación está acompañada de una de las críticas base para este balance, en cuanto al sistema de indexación y sus avatares, por razones que trataré posteriormente.

2014

Un nuevo número sobre *género y sexualidad* (28-1) nace, por fin, de la formulación del profesor Melo, aunque con algunos artículos remanentes. Reúne textos relacionados con temas de género directamente, en las fórmulas teóricas de algunos feminismos, que resultan de investigaciones de campo, históricas o de revisión, junto a otros acerca de la sexualidad y sus debates en el mundo contemporáneo. Asunto que resulta ampliamente relevante para la coyuntura actual, dada la cantidad de reformulaciones prácticas en las distintas instancias de la sociedad moderna, en las instituciones y, aún más importante, por fuera de estas. Debido a ello, se incluyó una nueva sección llamada Polémicas, en la que se abre un debate sobre la noción vigente de *feminismo* y los usos de la categoría de género entre diversos sectores de la sociedad y de la academia. Para En el campus se convocaron dos homenajes póstumos dirigidos a las antropólogas Yolanda Mora de Jaramillo y Socorro Vásquez Cardozo,

de valor especial, acompañados por un desarrollo etnográfico sobre las madres sustitutas en el norte del Tolima.

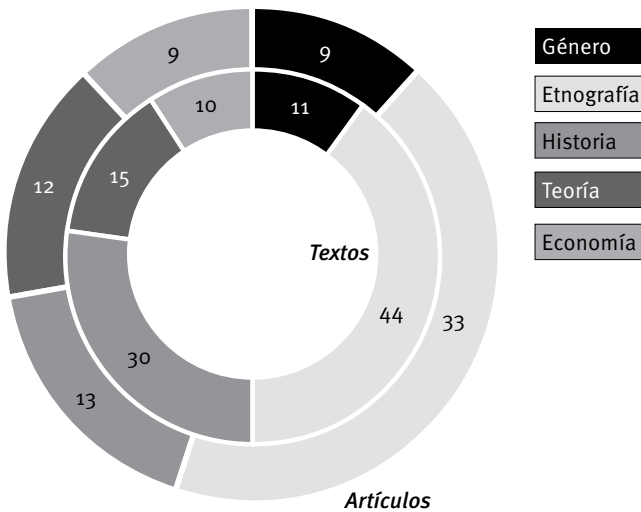
Varios números sin la presencia de la rama biológica de la antropología, cubiertos por casi todo nuestro recorrido, y aproximadamente quince ediciones sin una dedicación exclusiva a esa disciplina, motivaron al profesor Melo a decidir, junto con los demás miembros del Comité y con la colaboración especial de la profesora Claudia Rojas, llevar a cabo esta labor en el 28-2. Se logró reunir textos evaluados y editados, en poco tiempo, que se sumaron a otros que estaban en deuda, desde antes de nuestra llegada y cuyo proceso se había congelado. Esto podría implicar la reapertura de los vínculos con representantes de esa rama disciplinar, que, en realidad, nunca se han cerrado, pero que permanecían en un nivel más discreto. Todos tratan, no obstante, sobre el pasado humano, que nos debe tocar en lo íntimo, una reflexión antropológica que cabe holgadamente en lo que significa *Maguaré*. Para En el campus se convocaron textos elaborados por estudiantes de pregrado, resultantes de sus trabajos en la clase de Hominización.

LOS DATOS

A continuación describo los datos extraídos e implementados en este balance. Para esta tarea, agrupé los textos en torno a cinco áreas, una vez leídos. Aclaro que estas categorías serían arbitrarias, en cierta medida, pues no todos los textos están delimitados por un área únicamente, ni se encuentran restringidos por temáticas exclusivas. Además, algunos fueron incluidos en dos grupos, por lo que la suma de textos en las siguientes gráficas no corresponde al total de artículos publicados. Las categorías responden a la manera como se articula el análisis interno de cada texto. ¿Cuál es entonces el total de artículos? Son 201 textos, incluidos presentaciones, balances, reseñas, artículos, etc., que comprenden la ‘producción’ completa de *Maguaré*. Si eliminamos la sección Lo reciente (reseñas) y todos los textos introductorios, se publicaron en total 109 textos, con un promedio aproximado de 11 textos por número. Ahora, en cuanto a la producción principal de la revista, es decir, aquellos textos que pasaron por el proceso de evaluación completo, descrito inicialmente, y que, por tanto, pueden ser considerados como artículos —pues permiten a la revista participar de las bases de datos y de la indexación—, son 73, para un promedio un poco mayor a 7 por número.

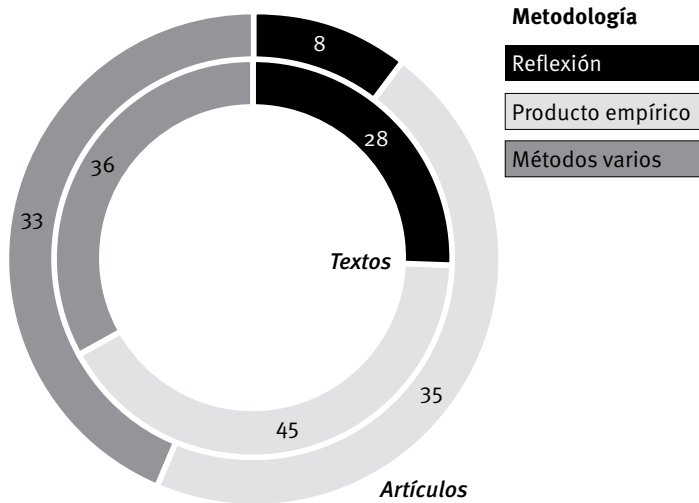
Resultaron 33 etnografías o productos de estas, 9 textos que acudieron a la categoría de género, 12 sobre teoría en cualquiera de sus vertientes, 13 con una perspectiva histórica y 9 con una económica. En el anillo interno de la figura 2 se suma la cantidad de artículos evaluados al total de los textos publicados, independientemente de la sección, que aparecen en el anillo externo. Es predominante la presencia de textos relacionados tanto con la dimensión etnográfica como de la histórica, incluso en las secciones secundarias.

Figura 2. Categorías de artículos



En cuanto a las metodologías utilizadas en la preparación o la elaboración de los textos, fijé mi atención en el hecho de que fueran o no producto de un trabajo de campo. Es decir, que resultaran de una experiencia investigativa empírica, independiente de su trabajo analítico posterior, de lo cual resultaron 35 artículos. Ambos criterios han sido centrales, siempre, en la selección de textos por parte de *Maguaré*. Los casos restantes los dividí en artículos de reflexión (8) y otras metodologías (33), como investigaciones derivadas de trabajos de prensa, archivos históricos, exploraciones teóricas, entre otros. Lo importante es que no emanaron del trabajo puramente etnográfico, aunque algunos de ellos hayan sido también empíricos, en un sentido amplio. En la figura 3 repito el patrón que incluye todos los textos publicados en un doble anillo.

Figura 3. Metodologías de los artículos

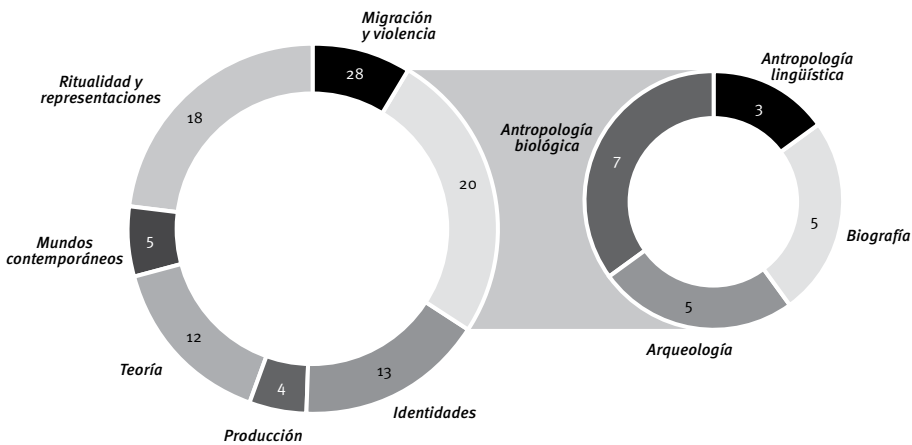


Como datos adicionales, aunque igualmente importantes, quise incluir los componentes de género y regional. Realicé, por tanto, un conteo de los artículos principales elaborados por hombres (48) y por mujeres (36), donde se evidencia una ligera asimetría que, sin duda, debería reducirse, dado el carácter de *Maguaré*; así como de la situación temática en cuanto a producción colombiana (33), latinoamericana (22), “metropolitana” (2 de Europa y 1 de Norteamérica) y asiática (1). Las cuatro realizadas por fuera de la región, vale decir, escritas por dos personas colombianas y una argentina. En cuanto a la nacionalidad de autoras y autores, 53 corresponden a la colombiana y 29 a extranjeras, repartidas únicamente en Latinoamérica (17), Europa (10) y Norteamérica (2). Estas cifras se pueden promediar cada año hasta los últimos números. Es evidente el predominio de la participación nacional y regional, lo que indica que *Maguaré* mantiene, aún hoy, un interés por la autoría inmediata y próxima, que resulta mutuo. No obstante, y para no entorpecer más la lectura, estos dos datos no requieren presentación gráfica.

Sobre el total de artículos, además de las categorías asignadas, la clasificación temática o disciplinar que realicé, se expone en la figura 4. Como dije antes, la base del conteo la encontré en las ramas o subdisciplinas de la antropología que heredamos (social, lingüística,

biológica y arqueología), además de la rama histórica, muy fuerte en nuestro Departamento, y los artículos biográficos. Dividí, entonces, los 59 textos de la social según temas (en el círculo izquierdo) y los sumé a los 20 de las otras líneas (círculo derecho). Reitero, no son 79, sino 73 que, en algunos casos, caben en dos o tres de los ítems.

Figura 4. Líneas temáticas y disciplinares de los artículos



COMENTARIOS

Los datos exponen lo que hay, pero ocultan lo que se dejó de lado y los motivos de las omisiones. Tampoco evidencian los mecanismos de producción, la atención real que se brinda a la revista y su funcionamiento interno. Es innegable que la presencia de cada artículo habla del movimiento de su línea temática en el momento de su producción. *Maguaré* publicó 18 artículos de representaciones y 13 de identidades, en el periodo estudiado, lo cual quiere decir que esos son temas sobre los que se produce, se debate y que repercuten en la academia antropológica, pero no son los únicos ni los más representativos, necesariamente. Y, en parte, ese resultado es gracias a nuestra revista. Una vez entendemos que el editor durante los años en que más se convocaron y se recibieron artículos de dichos temas, tenía un gran interés en ellos, nos queda más fácil deducir su injerencia y su poder sobre lo que se publica.

Esto no quiere decir que una sola persona decida en cuanto a la producción, el debate y las repercusiones reales, pues existen muchas

otras publicaciones en el país y en la región, que muestran sus propias miradas y tienen sus propias injerencias, y la academia tiene muchas otras formas de relacionarse, como las aulas o el campo. Sin embargo, sí se evidencia un desequilibrio, si conocemos un poco más todo el panorama. Como estudiante, he atestiguado las divisiones que existen entre las distintas áreas disciplinares del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, representadas por pequeños grupos de profesoras, profesores y sus estudiantes, sobre lo cual no viene mucho al caso profundizar. *Maguaré* es dirigida por uno de esos grupos, pues no hablamos de una institución etérea, sino de personas reales que contribuyen en la producción académica. En un primer momento estuvo el profesor Suárez y su Comité Júnior de estudiantes de Etnografía y, posteriormente, el profesor Melo y su predilección por debates de género y afines. Ahora, esto tiene desventajas por todo lo que se omite, pero tiene causas precisas y ventajas importantes.

La pluralidad de voces académicas en el país y la región enriquece el saber y amplía las opciones de lectura y de investigación a todos los miembros de la academia (y por fuera de ella). En este sentido, es bastante ventajoso que *Maguaré* tenga una identidad editorial definida y fuerte que le dé una voz en esta dinámica, lo cual podría también fortalecer su participación en la competencia de la industria editorial, si es que se busca. Es necesario tener presente, además, que cada miembro de la academia tiene una línea de trabajo, por lo general muy definida, que incide en la forma en que trabaja. Resulta ingenuo esperar que ambos profesores hubieran enfatizado más en torno a realidades ajenas a las suyas, pero, tampoco podemos ignorar sus esfuerzos por incluir temas de otras áreas, como lo demuestran algunos artículos del conteo en las ediciones misceláneas, o el último número entero de este análisis, en el que el mecanismo fue invitar a una coeditora especializada.

Dicha estrategia podría ser utilizada permanentemente con el fin de visibilizar otras realidades de la disciplina (nuevamente, en la triple dimensión del departamento, el país y la región), sin perder la identidad editorial ni la voz competitiva de la revista. Ampliar la inclusión de las áreas omitidas (que no ignoradas), requiere una participación mucho más activa de los demás miembros del Departamento en la producción de *Maguaré*. Hablo del profesorado, claro, pero también es necesario que la dirección del Departamento decida involucrarse más a fondo

con la realidad de la revista, como ha ocurrido durante el último año con el profesor Salcedo, o darle una autonomía mayor a quien se desempeña como editor. Esto lo digo porque su trabajo le impide una dedicación mayor a la revista, y la realidad del Departamento y de la Facultad en general, dificulta los procesos.

Es decir, con la continuidad de un equipo editorial sólido, preparado y bien dirigido, en cuanto a políticas claras y presupuesto suficiente, se podrían regularizar las fórmulas de inclusión de las áreas que normalmente se hacen invisibles por la casi exclusividad de la línea de trabajo del editor. Y, simultáneamente, se podrían atender otros temas, como el de la asimetría de género que he mencionado. Una persona que administre la producción, con regularidad y con apoyo suficiente, desde todos los niveles de la academia (directivas, profesorado, estudiantes, colegas), podría suplir las carencias de tiempo, variedad temática, autonomía y calidad, y preparar a la revista para ser más visible y competir en la región. Creo, como ya insinué, que esto último no es una obligación, pues se entra a jugar con un tema más complejo, relacionado con la industria editorial y todos sus avatares.

Desde hace algunos años entramos en un nuevo momento del mundo académico editorial, que, en ocasiones, obliga a las revistas a abandonar su historia, sus intereses locales y su identidad tradicional, por cumplir con requisitos modelados para revistas del mundo metropolitano. En un principio, *Maguaré* buscaba publicar el trabajo de los profesores del Departamento para exponer la producción investigativa local en un contexto también local. A medida que la importancia de las revistas académicas creció como uno más de los fenómenos del mundo global, fue preciso ampliar su visibilidad y competitividad con el fin de conservar su existencia y, en parte, *Maguaré* ha entrado en esta dinámica sin notarlo. Este segundo momento coincidió con el profesor Suárez y el fortalecimiento de la identidad editorial, tanto de la revista como del Centro Editorial de la Facultad, pues llegaron voces de mayor prestigio e inflaron la calidad y la diversidad.

Lo que vemos en los últimos años, sin embargo, es que estamos siendo arrastrados, con mayor fuerza, a formar parte de un juego capitalista que cada vez se compromete menos con la calidad de las publicaciones en su lucha por sobrevivir. Los miembros de los equipos editoriales nos vemos obligados a aceptar condiciones inconvenientes para cumplir

los requisitos de instituciones que se dedican a evaluar cifras. La visibilidad de una publicación, por tanto, tiene que ver con el prestigio de quienes hayan contribuido en ella, para poder tener más citas, competir en el campo estadístico y lograr que nuevos investigadores de prestigio se interesen por publicar en ella. Esto no solamente deja de lado a nuevos sujetos que puedan tener investigaciones de alta calidad, sino que crea un círculo de participación que debe competir con otros círculos. En parte, debido al presupuesto y al carácter regional de *Maguaré*, es evidente que enfrenta grandes dificultades si aspira a competir en el ámbito internacional. Una lucha tan desigual podría llevarla a desaparecer.

Esto no es exclusivo de la revista *Maguaré*. La misma situación se replica en todas las publicaciones de la Facultad de Ciencias Humanas, que se han visto evaluadas por estándares fácilmente aplicables a disciplinas de las ciencias “duras” o de las ingenierías, pero que nada tienen que ver, de nuevo, con nuestra realidad investigativa. Desafortunadamente, cada día son más quienes aceptan trabajar bajo esta dinámica, por la razón casi exclusiva de ganar puntos salariales. Es por ello que existen numerosas iniciativas para hacer frente al llamado monopolio del conocimiento, utilizado por grandes mafias editoriales, en el mundo, en una lógica que solamente las beneficia a ellas. Esto, no obstante, es un asunto más extenso para otra discusión. Los frutos de esta lucha se verán reflejados en los próximos años.



LO RECIENTE

MARGARITA CHAVES (COMP.)

La multiculturalidad estatalizada. Indígenas, afrodescendientes y configuraciones de Estado

Bogotá: ICANH, 2013. 308 páginas

Esta compilación de veintiún artículos realizada por Margarita Chaves surge como resultado de dos mesas de trabajo sobre multiculturalidad y Estado entre el 2006 y el 2007, en el marco del simposio Configuraciones de Estatalidad y Políticas Multiculturales en Colombia y América Latina, realizado en el X Congreso de Antropología en Colombia. Entre los promotores de estas mesas de trabajo se encuentran Carlos del Cairo, profesor de la Pontificia Universidad Javeriana (PUJ) y Claudia Briones, profesora de la Universidad Nacional de Río Negro, Argentina, cuya visita a Colombia promovió la convocatoria a un grupo de académicas y académicos, quienes, desde una perspectiva crítica, han indagado acerca de las políticas de multiculturalidad y sus manifestaciones nacionales en América Latina.

El libro se organiza en siete ejes principales: multiculturalismo en América Latina; debates académicos sobre el Estado; impacto de los derechos étnicos; territorio, derechos territoriales y conflicto; derechos y ciudadanía; identidad y políticas culturales; y desplazamiento, movilización y diferencia.

Estos siete ejes confluyen en unos núcleos críticos centrales: las contradicciones, problemáticas y relaciones de poder

que se entretajan en torno a las políticas multiculturales, impulsadas por los Gobiernos de países como México, Ecuador y, particularmente, en Colombia, a partir de la Constitución de 1991, cuando el país se declara pluriétnico y multicultural. La aparición de estos principios en el ordenamiento constitucional ha representado, por un lado, el reconocimiento de derechos a poblaciones indígenas y afrodescendientes americanas, y, por otro, ha significado la reproducción de unas relaciones históricas de dominación, como parte de la colonialidad del poder, en las cuales los pueblos indígenas y afrodescendientes son integrados como minorías diferenciadas étnica- y racialmente del resto de la población nacional.

Si bien este reconocimiento de derechos ha implicado la redefinición del pacto ciudadano y el mejoramiento de las condiciones de vida para muchas de estas poblaciones, también ha sido la raíz de una serie de conflictos interculturales entre indígenas, afrodescendientes y campesinos, porque, por ejemplo, a través de la discriminación positiva, el Estado colombiano le reconoce derechos a las dos primeras poblaciones con base en criterios culturales, raciales e identitarios, y excluye a las poblaciones campesinas mestizas.

Teniendo en cuenta las tensiones y los conflictos, es posible hacer una lectura crítica de las implicaciones que las políticas multiculturales han tenido en la gobernanza, autonomía e identidad de pueblos indígenas y afrodescendientes principalmente. Los distintos aportes del texto ayudan a la comprensión del rol que ha tenido el Estado en lo local y lo regional, haciendo uso de la etnografía del Estado como herramienta para la producción teórica sobre estas transformaciones en ejes fundamentales de las sociedades modernas como la soberanía, el contrato ciudadano y las políticas de producción y distribución de bienes públicos.

Se aborda también la cuestión del multiculturalismo y las políticas que impulsa el Estado en los casos de México y Ecuador, en los que las políticas multiculturales y la intervención del Estado se enfocan en promover la diferenciación de las identidades étnicas, y por medio de ellas busca generar cohesión social en pro de la consolidación de la democracia. En México, particularmente, la etnicidad resulta ser una forma de movilización política para la cooptación de sectores sociales por parte del Estado. Esto, a diferencia de Ecuador, donde prevaleció el discurso del mestizaje, a través del cual se invisibilizaba la diferencia cultural, mientras el Estado impulsaba políticas de asimilación de la población indígena. Es interesante el contraste que resulta de estos dos casos, pues en México, las políticas multiculturales buscaban fortalecer la democracia mediante la integración

de los pueblos indígenas como poblaciones racial y étnicamente diferenciadas; pero en Ecuador, en los procesos de construcción de la nación como comunidad imaginada, las políticas multiculturales impulsaban la asimilación de las poblaciones indígenas como minorías inferiores culturalmente y, sujetadas en el marco de regímenes de hacienda y latifundio.

Por otra parte, se estudian las discusiones académicas sobre la etnografía del Estado. De estas surgen varias preguntas fundamentales: ¿cómo hacer etnografía del Estado? ¿El Estado es algo delimitado, localizado o acotado? ¿Cuál es la relación entre el Estado y la vida política? De manera que se hace un análisis teórico del Estado, para lo cual se citan autores como Abrams, Taussig, James Scott y Mitchell, entre otros, y a partir de esto se proponen varias alternativas acerca de cómo etnografiar el Estado, donde destacan tres vías: 1) etnografía de los efectos del Estado; 2) etnografía de las maneras de ver el Estado; y 3) etnografía de las narrativas del Estado. Además, surgen propuestas que relacionan estrechamente al Estado con la política, entendiendo al primero como un conjunto de actores y entidades y, la segunda, como un espacio de diálogo y construcción de consensos. En este sentido, la propuesta se encamina a etnografiar al Estado, capturando las interacciones de diversos funcionarios, políticos y pobladores en relación con la formulación de las políticas públicas. En concreto, se propone hacer etnografía de la política, pues así se desdibujan límites

entre instituciones y roles sociales, lo que permite vislumbrar la producción de relaciones políticas específicas.

También se hace un análisis de las políticas multiculturales a través de los censos, desde la premisa de que el reconocimiento por parte del Estado nace de un reconocimiento demográfico; así, el dato estadístico deviene estratégico para legitimar las reivindicaciones étnicas e identitarias de poblaciones rom, afrodescendientes e indígenas. Resulta muy sugestivo que los intereses de estas poblaciones van en contravía, pues, por un lado, la población rom pugna por demostrar la especificidad de su pueblo y su carácter de minoría étnica, mientras las poblaciones afrodescendientes e indígenas buscan demostrar su significativa presencia en el territorio nacional, lo que legitimaría la aplicación de ciertas políticas públicas y mayor demanda de recursos.

Por otra parte, se analizan las políticas multiculturales en relación con el saber-poder. En estos casos los autores y las autoras son enfáticos al afirmar que las políticas multiculturales conllevan un proceso de estatalización de la vida social y política de pueblos indígenas y afrodescendientes. Dicha estatalización ha conducido a la burocratización de muchos procedimientos que, en Colombia, antes de 1991, realizaban las autoridades tradicionales, sin intermediarios, con mayor autonomía y eficacia, lo cual afecta gravemente a estas últimas, en relación con las políticas y los proyectos implementados por comunidades indígenas y afrodescendientes.

A lo largo de estas lecturas críticas es posible encontrar un punto común: quien tiene el saber y el conocimiento tiene el poder. En este sentido, se exponen casos particulares por medio de los cuales se evidencia cómo a través de la burocratización y el fortalecimiento de las prácticas de instituciones estatales disminuye la autonomía de las organizaciones sociales y comunitarias, mientras aumenta progresivamente la dependencia del Estado.

La compilación también incluye varios artículos acerca de conflictos territoriales entre agentes como el Estado, indígenas, afrodescendientes, campesinos, grupos armados y élites locales, destacando cómo confluyen los intereses y pugnas políticas de estos agentes sobre un mismo territorio o por los recursos dentro de este. En tal sentido, es relevante mencionar cómo el discurso multicultural entra a ser fundamental en la defensa del territorio, pues términos como sitios sagrados, ancestralidad y prácticas tradicionales, entre otros, resultan ser los argumentos más usados por comunidades indígenas y afrodescendientes, para defenderse de los intereses de agentes que amenazan sus formas de vida social y política.

En este contexto, es importante mencionar otros artículos que indagan acerca de cómo abordar la otredad y qué implica la etnicidad dentro del discurso multicultural, pues comúnmente se referencia la territorialidad y la identidad como rasgos distintivos de esta. Pero, ¿qué pasa con las poblaciones indígenas y afrodescendientes,

que, como consecuencia del conflicto armado, han sido desplazados hacia los principales cascos urbanos, como Bogotá? ¿Acaso allí ya no serían considerados como etnias? Son estas algunas de las preguntas que ahondan tres artículos interesantes que relacionan el conflicto armado con la desterritorialización de muchos de estos grupos en Colombia y ponen sobre la mesa la discusión sobre ciertas perspectivas esencialistas y “exotizantes” en el discurso y en las políticas multiculturales.

Para finalizar, la discusión alrededor de la multiculturalidad y la intervención estatal sobrepasan los límites que hasta el momento se mantenían en la compilación, pues otros autores y otras autoras ahondan en las implicaciones que estas han tenido en diferentes ámbitos sociales, como la educación y la salud, que, de igual manera, han sido objeto de reformas, desde 1991. Consecuentemente, se hacen algunas reflexiones problematizando el tema de la etnoeducación y las nuevas políticas del sistema de salud, que desde la Ley 100 de 1993, han implicado un detrimento en el acceso a la salud como derecho.

A través de la lectura de estos artículos es posible identificar que, en varios

estudios particulares, se llega casi la misma conclusión: la relación entre el Estado, sus políticas e intereses y las comunidades indígenas y afrodescendientes, principalmente, resulta bastante compleja y conflictiva. Las intervenciones estatales están dirigidas, en primer lugar, a responder a unos intereses particulares enmarcados en las políticas neoliberales que, junto con las políticas multiculturales, se instauraron con la Constitución de 1991. Y a pesar de que, en otros casos, la intervención estatal se orienta a beneficiar a las comunidades, generalmente hay intervención y planeación de políticas descontextualizadas y centralizadas, que no responden ni a los contextos particulares donde se implementarán, ni a las necesidades y demandas de las comunidades. Esto se evidencia en los casos mencionados en esta compilación acerca de los nukak-makú y los pueblos afrodescendientes chocoanos, en relación con la patrimonialización cultural.

LORENA TORRES HIGUERA

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá

JOSÉ GARRIGA ZUCAL

Nosotros nos peleamos. Violencia e identidad de una hinchada de fútbol

Buenos Aires: Prometeo Editorial. 2010. 173 páginas

José Garriga Zucal reflexiona “sobre las formas identitarias de una hinchada de fútbol para revelar el rol primordial de la violencia en la constitución de un ‘nosotros’” (2010, 21). La violencia tiene distintos significados y en el fútbol la *hinchada*, a través del *aguante*, es uno de sus protagonistas. La violencia, *fáctica* o *simbólica*, puede ser legítima o no, depende de quién la define. Además, es una construcción histórica y es particular en cada agrupación. En lo concerniente a la identidad, esta no es única, ni estática. Por el contrario, es múltiple y dinámica: obedece a la circunstancia y al entorno. De esa manera, construye un “nosotros”. Así, el aguante se constituye como una *señal identitaria*.

Garriga realizó el trabajo de campo con La José C. Paz, hinchada del Club Atlético Huracán, de Parque Patricios, en un barrio del sur de Buenos Aires, Argentina. Esta hinchada tiene una *estructura jerárquica piramidal* y se conforma, mayoritariamente, por hombres jóvenes, de pertenencia social diversa. Se utilizó la metodología etnográfica, y la observación participante le permitió entender la violencia y las maneras de concebirla.

La hinchada o *banda* es una agrupación que se diferencia de los demás seguidores. El trabajo cotidiano de “ir a todos

lados”, “alentar siempre” y, especialmente, “aguantar” definen la pertenencia a la banda. El aguante es un discurso que se sustenta y se demuestra en las prácticas violentas, es decir, en los enfrentamientos corporales. Para *aguantar* es necesario “pararse” y “poner el pecho”, sin importar las adversidades. Estos saberes le otorgan el *respeto*, entre los miembros de la banda, a quienes sean capaces de manifestarlo. Por tanto, el respeto es individual y es colectivo, concediendo el reconocimiento y la distinción. El respeto individual puede lograrse por temor o por admiración. La demostración del aguante solo es posible entre iguales, entre hinchadas, y se refiere, también, a la solidaridad entre semejantes. En último lugar, el aguante concede honor, prestigio y notoriedad en la banda.

El aguante es la manifestación de una masculinidad que señala al “verdadero hombre”. Esta práctica violenta entrega beneficios *simbólicos* y *materiales*. Aunque su exhibición depende de la circunstancia, ya que su práctica es perseguida por autoridades y es reprobada socialmente. El aguante es representado por aquellos que “tienen huevos”, es decir, los valientes que no temen enfrentarse corporalmente al rival y, los que no los tienen, son clasificados como “cagones” o cobardes. Así, en el

marco de un mecanismo de prestigio asociado a la expresión de la virilidad y la heterosexualidad, el “macho” es aquel que demuestra su aguante y el “puto” es quien rechaza la pelea y huye del lugar.

En la jerarquía de la banda, quien se la aguanta puede ser un *capo*, un líder. Asimismo, los enfrentamientos, grupales o individuales, visibilizan al principiante, pues ha exhibido su *masculinidad*. De ese modo, le conceden su ingreso a la hinchada. Si el aguante es puesto a prueba, a través de una ofensa, debe ser recuperado en una nueva pelea. Por ese motivo, el discurso no es suficiente y debe demostrarse en el enfrentamiento corporal. El aguante constituye una identidad, apoyada en una apariencia corporal. El cuerpo se construye, al interior de la hinchada, a partir de usos, representaciones y consumos. El cuerpo ideal es “gordo” y es “groso” ya que tiene más oportunidades de ganar en el enfrentamiento. Un cuerpo “gordo” y “groso”, de “buen lomo”, se ha forjado en el *trabajo rudo* y en *rutinas de peleas*. El cuerpo del aguante debe exhibirse públicamente, pues es diferente y es distintivo. Así, las cicatrices deben visibilizarse, al convertirse en huellas que confirman la participación del hincha en los enfrentamientos. Igualmente, el cuerpo debe mostrar *resistencia* en el consumo de drogas y de bebidas embriagantes y en la represión de la policía. Sin embargo, el cuerpo del aguante puede afirmarse, únicamente, en la bravura, en la demostración de conocimientos de lucha y en la participación en la pelea.

La experiencia en los enfrentamientos físicos permite aprender a combatir y a soportar el dolor.

La hinchada agrupa a quienes exponen el aguante y excluye a los que no lo exhiben. De esa manera, constituye un “nosotros” y un “otros”: hinchas militantes y policía. La banda se distingue por el uso de la violencia, que la utilizan para defender a los demás hinchas. Las prácticas violentas otorgan a los integrantes de la hinchada distintos beneficios, por ejemplo, recibir gratuitamente ropa deportiva. Los aguantadores son diferentes a los demás y aprovechan su aparición en los medios de información, para maximizar sus características. El aguante determina jerarquías, diversifica y enfrenta opiniones, distingue a los miembros de la banda y es una identidad que se encuentra con otras identidades, incluso no violentas. Además, genera pertenencia. El uso de la violencia instituye un “nosotros” y un “otros”, no violentos, no aguantadores. El aguante no puede exhibirse siempre y en todo lugar, pues depende de la situación.

El aguante es una identidad elegida libremente. Pues el coraje, la valentía, el arrojo, la audacia y la fuerza son prácticas que los nuevos integrantes desean demostrar a los miembros de la hinchada. La identidad aguantadora proporciona el respeto y la constitución de vínculos sociales, aunque esa identidad tiene elementos débiles, ya que no existe una vinculación obligatoria y tampoco permanente. Asimismo, tiene características violentas porque implica la participación en prácticas de confron-

tación física y armada, que otorgan prestigio y generan un sentido de pertenencia. El enfrentamiento físico es naturalizado y cotidiano y es una forma de solucionar los conflictos. La identidad aguantadora constituye una identidad colectiva, estable y permanente, que deja marcas en el cuerpo. La *cultura del aguante* es practicada por actores de diverso origen social y ocupa el espacio dejado por la escuela y el trabajo. Por último, el aguante establece una identidad, es decir, la violencia constituye un “nosotros”.

Finalmente, José Garriga Zucal, en *Nosotros nos peleamos*, reflexiona sobre la violencia y la identidad en *La José C. Paz* del Club Atlético Huracán. Estos

aspectos implican el análisis de las temáticas vinculadas con las prácticas, las representaciones, la masculinidad, las jerarquías y los cuerpos. Por lo tanto, este texto contribuye a la investigación sobre las barras bravas de Colombia, una pesquisa que, en nuestro país, se ha venido expandiendo. Nos ayuda a comprender, desde una perspectiva comparada, este fenómeno urbano, en el contexto del fútbol, que ya supera las dos décadas de existencia y que constituye un campo de investigación en consolidación en el país.

JOHN ALEXANDER CASTRO LOZANO

Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá

PERFIL ACADÉMICO DE LOS AUTORES DE MAGUARÉ, VOL. 29, N.º 1 · 2015

MARCIA CAROLINA ARDILA SIERRA

Antropóloga de la Universidad Nacional de Colombia, candidata a doctora en Territorios, Sociedades y Desarrollo en l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) de París, donde realizó también su maestría. Integrante del Institut de recherche interdisciplinaire sur les enjeux sociaux (IRIS) de L'EHESS, y becaria del programa Francisco José de Caldas de Colciencias. Sus intereses investigativos profundizan en las áreas de migraciones y transnacionalismo, dinámicas fronterizas, representación cultural, imaginarios sociales, y estudios urbanos.

SAMUEL ASDRÚBAL AVILA GARZÓN

Antropólogo y magíster en Antropología de la Universidad Nacional de Colombia y doctor en Antropología de la Universidad de los Andes (Bogotá). Es docente en la Universidad de Cundinamarca y fue *visiting research* en CUNY (City University of New York). Autor de los libros *La loquera*, y *Las barras bravas del futbol en Bogotá. Estudio antropológico*. Es integrante de la Red Colombiana de Etnopsiquiatría.

CARLOS DUARTE

Antropólogo de la Universidad Nacional de Colombia, magíster en Sociedades Latinoamericanas en Paris III. Doctor en Sociología Rural en el Instituto de Altos Estudios en Sociedades Latinoamericanas IHEAL-Paris III. Actualmente se desempeña como Coordinador de la Línea de Investigación en Desarrollo Rural y Ordenamiento Territorial del Instituto de Estudios Interculturales de la Pontificia Universidad Javeriana de Cali.

ANDREA ECHEVERRÍA

Profesora en Wake Forest University. Se tituló como doctora en Literatura y Estudios Culturales en Georgetown University. Sus principales temas de investigación gravitan en torno a la memoria, la ritualidad, la migración y los procesos de construcción de identidades en espacios urbanos, en Perú y Chile. Su proyecto de investigación

actual se enfoca en estudiar cómo poetas contemporáneos de origen mapuche construyen su poder simbólico y reivindican la memoria de comunidades rurales mapuches, mediante referencias a rituales, ancestros y a la lengua ancestral.

MARÍA DE LAS MERCEDES ORTIZ RODRÍGUEZ

Profesora asociada en la Escuela de Estudios Literarios de la Universidad del Valle. Antropóloga de la Universidad Nacional de Colombia, doctora en Literaturas Hispánicas de University of Iowa. Sus temas de investigación en la crítica literaria y cultural comprenden la representación en la literatura hispanoamericana y brasileña sobre las fronteras interiores, el colonialismo interno y los conflictos interétnicos, así como las literaturas indígenas contemporáneas de Brasil, Guatemala y Colombia. Ha publicado en revistas y libros de Colombia, Brasil, Estados Unidos y España. Ha realizado investigaciones de campo entre indígenas de los Llanos Orientales, el Vaupés y con campesinos del Valle de Tenza (Boyacá). Traductora de obras de pioneros de la etnografía alemana de principios del siglo xx sobre los koguis en Colombia y pueblos indígenas del noroeste amazónico.

JUAN GUILLERMO SÁNCHEZ MARTÍNEZ

Doctor en Estudios Hispánicos, Migraciones y Relaciones Étnicas. Su libro *Memoria e invención en la poesía de Humberto Ak'abal* (Abya-Yala, 2011) es una jornada por las tierras altas de Guatemala, a través de los versos del poeta k'iche'. Ha publicado diversos artículos sobre escritores indígenas procedentes de distintas naciones como la wayúu (Vito Apüshana y Rafael Mercado Epieyú), camëntsá (Hugo Jamioy Juajibioy), y mapuche (David Aniñir y Jaime Luis Huenún), entre otros. *Indigenous Message on Water / Mensaje Indígena de Agua* (2014) es su más reciente trabajo colaborativo. Actualmente trabaja como profesor en Canadá y Estados Unidos.

William Mauricio Beltrán · Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá
Francisco Bento da Silva · Universidade Federal do Acre, Brasil
Luis Cayón · Universidad de Brasilia, Brasil
Adriana Churampi Ramirez · Universidad de Leiden, Países Bajos
Verónica Contreras Hauser · Universidad Austral de Chile
Sidney da Silva Lobato · Universidade Federal do Amapá, Brasil
Carlos del Cairo · Pontificia Universidad Javeriana, Colombia
Camila Esguerra · Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá
Mabel Egle García Barrera · Universidad de La Frontera, Chile
Mónica Godoy Ferro · Universidad Externado de Colombia, Bogotá
Lina Tatiana Lozano Ruiz · antropóloga independiente, Colombia
Ezequiel Maldonado · Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, México D. F.
Luciana Marino do Nascimento · Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil
Diana Lucía Maya Vélez · Pontificia Universidad Javeriana, Colombia
Janeth Patricia Muñoz Eraso · Pontificia Universidad Javeriana, Colombia
Juan Sebastián Ochoa Escobar · Universidad de Antioquia, Colombia
Mauricio Ostria · Universidad de Concepción, Chile
Yolanda Puyana · Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá
Pablo Andrés Ramos · Pontificia Universidad Javeriana, Colombia
Joanne Rappaport · Georgetown University, Estados Unidos
Gloria Inés Restrepo · Centro Nacional de Memoria Histórica, Colombia
Diana Alejandra Rojas Moreno · Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá
Andrés Salcedo Fidalgo · Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá
Juan Guillermo Sánchez Martínez · Mount Allison University, Canadá
Luis Alberto Suárez Guava · Pontificia Universidad Javeriana, Colombia
Elsa Astrid Ulloa Cubillos · Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá
Camilo A. Vargas Pardo · Université Paris-Sorbonne, Francia
Norma Villarreal Méndez · Consultora independiente, Colombia

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS

Maguaré. Revista del Departamento de Antropología

Maguaré es una publicación bianual editada desde 1981 por el Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, cuyo 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 por la apertura temática, teórica y metodológica, mediante la publicación de documentos con una perspectiva antropológica, relativos a otras áreas del conocimiento, como historia, sociología, literatura, psicología, trabajo social, etc., con el fin de crear redes de conocimiento y promover la interdisciplinariedad. El equipo editorial lo conforman el(la) Director(a) del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, un(a) 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, que 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 y particular y se caracteriza por realizar un análisis de por lo menos cincuenta fuentes bibliográficas; 5) traducción de textos clásicos, de actualidad o transcripciones de documentos históricos de interés particular en el dominio de publicación de la revista; 6) informe de monografía: documento que resume los puntos principales de una tesis presentada para obtener algún título.

EVALUACIÓN DE ARTÍCULOS

Cada documento que recibe *Maguaré* entra en un proceso de selección que adelanta el Comité Editorial, para escoger los textos que serán sometidos a evaluación por pares académicos. Una vez seleccionado el texto, se asignan tres evaluadores nacionales o internacionales de reconocida trayectoria académica que emitirán concepto sobre el escrito. La publicación final, sin embargo, es decisión del Comité Editorial. Finalizado el proceso de revisión, la (el) editora(or) informará al autor o a la autora la decisión sobre su documento. Si este ha sido seleccionado para publicación, la revista hará llegar a su autor(a) el respectivo formato de autorización para su publicación y reproducción en medios impreso y digital.

1 Aunque son una guía para detallar el tipo de textos que privilegia la revista, no cubren la totalidad de los modelos de documentos que recibe 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 de 12 puntos 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 de su autor(a): nombres y apellidos completos, filiación institucional y correo electrónico de contacto o dirección. Igualmente, debe incluir su respectivo resumen (128 palabras máximo) en español e inglés y, además, 10 palabras clave, también en ambos idiomas. Si el artículo es el resultado de alguna investigación o proyecto, debe incluirse (en nota a pie de página) el título y el número de la investigación y, cuando corresponda, el nombre de la entidad que la financió.
5. En una carpeta digital deben entregarse los archivos originales de tablas o diagramas, fotografías e ilustraciones. En cuanto a las dos últimas, estas deben estar en formato .PNG, .JPG o .TIFF con resolución mínima de 300 ppp. Toda imagen, figura o tabla que no sea de la autoría del inves-

tigador, deberá contar con la autorización escrita del autor original para su publicación y con la respectiva referencia o nota aclaratoria. Dicha autorización debe tramitarla el(la) autor(a) del artículo.

SISTEMA DE REFERENCIACIÓN
BIBLIOGRÁFICA

Maguaré se ciñe a las normas de referencia bibliográfica del sistema Autor-fecha del *Chicago Manual of Style*, 16.ª edición, disponible en <http://www.chicagomanualofstyle.org>. Este sistema cuenta con un modelo de citación parentética en el caso de citación dentro del texto, y otro modelo para la lista bibliográfica. En las citas dentro del texto deben mencionarse entre paréntesis el primer apellido del autor, el año de publicación de la obra y la página, ejemplo: (Benavidez 1998, 125). Para la mención de una obra de varios autores, se utilizan los siguientes modelos: cuando son dos y tres (Shepsle y Bonchek 2005, 45); y cuando son cuatro o más, (Barnes et ál. 2010, 25). En el caso de referenciar un autor citado en una fuente secundaria, se escribirá así: (Marzal, citado en Pease 1982, 11-12). La lista de referencias bibliográficas debe ceñirse al modelo del mismo manual, con las modificaciones (disponibles en el enlace) para las publicaciones en castellano. 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 para la presentación de artículos" 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 critical approach to a specific subject, recurring to original sources; 3) short paper: a brief document presenting original, preliminary

or partial results of a scientific research; 4) survey on a subject: a document resulting of the survey on literature about a subject of particular interest. It consists of an analysis of at least fifty bibliographic sources; 5) translation: translations of classic or contemporaneous texts, or transcriptions of historical documents of special interest in the publishing scope of the Journal; 6) monograph reports: a document presenting the main points of a thesis work presented to obtain a certain degree.

PAPER ASSESSMENT

Each document received by *Maguaré* enters a selection process conducted by the Editorial Committee, who selects the texts to be assessed by academic peers. Once the text has been selected, three examiners are assigned to issue a concept about the text. However, the final publication is decided only by the Editorial Committee. Once finished the assessment process, the editor will inform the author about the decision about his document. If it has been selected for publication, the Journal will send the author the corresponding authorization form for its publication and reproduction in digital and printed media.

PAPER SUBMISSION

1. All material proposed for publication have to be unpublished and not have been presented to other Journals or publications.
2. All documents must be addressed through the following electronic mail: revista-maguare@gmail.com; or to Universidad

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.

- Nacional de Colombia, Cra. 30 n.º 45-03, edificio 212, oficina 130. Bogotá, Colombia.
3. The papers (average length of 30 pages, not including bibliography and graphic elements) must be sent in *.doc or *.rtf format, in size 12, double-spaced Times New Roman typography. The book reviews will have a maximum length of 1.500 words (about 4 pages).
 4. The first text page must include the following author's data: full name and surname, institutional affiliation and contact e-mail or address. Article includes an abstract in Spanish and English (with a maximum length of 128 words), annexed along with 10 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 dpi. 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 follows the Author-date bibliographic reference system of the Chicago Manual of Style, 16th edition, available at <http://www.chicagomanualofstyle.org>. This system uses parenthetical references for in-text citation and another model for the list of references at the end. The information to be included in parentheses is the following: author's last name, year of publication of the work, and page number. For example: (Benavidez 1998, 125). When citing a work by various authors, the following models are used: two and three authors (Shepsle and Bonchek 2005, 45), and four or more authors (Barnes et al. 2010, 25). When citing an author quoted by another, the following format is used: (Marzal, quoted in Pease 1982, 11-12). The bibliographical reference list shall follow the Chicago Manual of Style system, with the modifications we have made for publications in Spanish. Citation examples may be consulted at <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/about>, in the section Guidelines for the Presentation of Manuscripts of any issue.

NORMAS PARA A APRESENTAÇÃO DE ARTIGOS

Maguaré. Revista del Departamento de Antropología

Maguaré é uma publicação anual editada desde 1981 pelo Departamento de Antropologia da Universidade Nacional da Colômbia. Seu principal objetivo é a divulgação de trabalhos científicos e de pesquisas originais que contribuam para o avanço da antropologia e de outras áreas das ciências sociais. A revista inclina-se à abertura temática, teórica e metodológica, mediante a publicação de documentos relacionados a outras áreas do conhecimento como história, sociologia, literatura, psicologia, assistência social e entre outras com o objetivo de criar redes de conhecimentos e promover a interdisciplinaridade. A equipe editorial é formada por um(a) Diretor(a) adjunto(a) ao Departamento de Antropologia da Universidade Nacional da Colômbia, sede Bogotá, um(a) Editor(a), um Comitê Editorial formado por docentes de vários Departamentos de Antropologia na Colômbia e um Comitê Científico Internacional, integrado por profissionais estrangeiros de reconhecida trajetória acadêmica, cuja função é acompanhar o processo de edição dos documentos recebidos pela revista, que divulga artigos de variados gêneros¹, entre os quais se encontram: 1) Artigo de pesquisa científica, que apresenta de forma detalhada os resultados originais de projetos de pesquisa; 2) Artigo de reflexão: documento que apresenta resultados de pesquisas dentro de uma perspectiva analítica ou crítica do autor sobre um determinado tema específico, que recorre a fontes originais, 3) Artigo curto: documento breve que apresenta resultados

originais, preliminares ou parciais de uma pesquisa científica; 4) Crítica literária: documento que resulta de uma revisão literária sobre algum tema de interesse particular. Caracteriza-se por realizar uma análise de no mínimo cinquenta fontes bibliográficas; 5) tradução de textos clássicos, da atualidade ou transcrições históricas de interesse particular dentro da perspectiva temática da revista; 6) Tópicos de monografia: documento que extrai os pontos principais de uma tese apresentada para obtenção de algum título.

AValiação de Artigos

Cada artigo recebido pela revista *Maguaré* é submetido a um processo de seleção feito pelo Comitê Editorial que escolhe os textos que serão avaliados por pares acadêmicos. Uma vez que o texto é selecionado, são determinados três avaliadores nacionais ou internacionais renomados que emitirão um conceito sobre o texto. A publicação final, no entanto, é decisão do Comitê Editorial. Depois de finalizado o processo de revisão, o editor informará ao autor a decisão final sobre o texto. Se este for selecionado pela publicação, a revista enviará ao (à) autor(a) o respectivo formato de autorização para sua publicação em meio impresso ou digital.

APRESENTAÇÃO DE ARTIGOS

1. Todo material proposto para publicação deve ser inédito e não ter sido apresentado em outras revistas ou qualquer tipo de publicações.
2. Os artigos podem ser enviados à revista *Maguaré*, através do e-mail revista-maguare@gmail.com ou ao endereço da

¹ Apesar de ser um guia para detalhar o tipo de textos priorizados pela revista, não suprime a diversidade de documentos recebidos pela publicação.

Universidade Nacional da Colômbia, Cra. 30 n. 45-03, edifício 212, oficina 130, Bogotá, Colômbia.

3. Os artigos (de 30 páginas em média sem incluir bibliografias ou gráficos) devem ser enviados em *.doc ou *.rtf, em letra Times New Roman 12 e com espaçamento duplo. As resenhas terão uma extensão máxima de 1.500 palavras (cerca de 4 páginas).
4. Na primeira página do texto deve estar incluído os seguintes dados do(a) autor(a): nome completo, filiação institucional e e-mail ou endereço para contato. Igualmente, deve incluir seu respectivo resumo (128 palavras no máximo) em espanhol e inglês e 10 palavras-chave, também nos respectivos idiomas. Se o artigo for resultado de uma pesquisa ou projeto, deve incluir (em nota de rodapé) o título e o número da pesquisa e, quando necessário, o nome da instituição que financiou.
5. Em um arquivo digital devem ser entregues as fotografias originais, ilustrações, gráficos ou diagramas. Quanto às fotografias e ilustrações, devem estar no formato PNG, JPG ou TIFF em uma resolução mínima de 300 dpi. Toda imagem, figura ou gráfico, que não seja de autoria do pesquisador deve contar com a autorização por escrito do autor original para sua

publicação e com a respectiva referência ou nota explicativa. Essa autorização é responsabilidade do(a) autor(a) do artigo.

SISTEMA DE REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

A revista *Maguaré* submete-se às normas de referência bibliográfica do sistema Autor-data do Chicago Manual of Style, 16ª edição, disponível em <http://www.chicagomanualofstyle.org>. Esse sistema conta com um modelo de citação parentética no caso de citação dentro do texto e outro modelo para lista bibliográfica. Nas citações dentro do texto, deve estar mencionado entre parênteses o primeiro sobrenome do autor, o ano de publicação da obra e página, por exemplo, (Benavidez 1998, 125). Para mencionar uma obra de vários autores, são utilizados os seguintes modelos: quando são dois ou três (Shepsle e Bonchek 2005, 45); e quando são quatro ou mais (Barnes et al. 2010, 25). No caso de fazer referência a um autor citado, deve estar escrito assim: (Marzal, citado em Pease 1982, 11-12). A lista de referência deve submeter-se ao modelo do Chicago Manual of Style com as modificações que incluímos para as publicações em espanhol. Para alguns exemplos de forma de citação pode-se acessar o site <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/about>, na seção Normas de Presentación de qualquer número.



NUESTRAS REVISTAS

Facultad de Ciencias Humanas

Portal de revistas Universidad Nacional de Colombia
WWW.REVISTAS.UNAL.EDU.CO

PUNTOS DE VENTA
UN La librería, bogotá
Plazuela de Las Nieves
Calle 28 N° 7-15
Tel. 3165000 ext. 22490

Ciudad Universitaria
Auditorio León de Greiff, piso 1
Tel.: 316 53000 ext. 20040
www.unalibreria.unal.edu.co
libreriaun_bog@unal.edu.co

Edificio Orlando Fals Borda (205)
Edificio de Posgrados de Ciencias
Humanas Rogelio Salmons (225)

DISTRIBUCIÓN Y SUSCRIPCIÓN
Siglo del hombre Editores
Humanas Colombia Pbx. 3077700
www.siglobelhombr.com

Centro Editorial
Facultad de Ciencias Humanas
Ciudad Universitaria, ed 205 of 222
Tel.: 316 5000 ext. 1 6208, 1 6212
editorial_fch@unal.edu.co www.humanas.unal.edu.co

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
CENTRO EDITORIAL



PROFILE ISSUES IN TEACHERS' PROFESSIONAL DEVELOPMENT

A1 PUBLINDEX COLCIENCIAS

Departamento de Lenguas Extranjeras

www.profile.unal.edu.co rprofile_fchbog@unal.edu.co

REVISTA COLOMBIANA DE PSICOLOGÍA

A1 PUBLINDEX COLCIENCIAS

Departamento de Psicología

www.revistacolombianapsicologia.una.edu.co

revpsico_fchbog@unal.edu.co

FORMA Y FUNCIÓN

A2 PUBLINDEX COLCIENCIAS

Departamento de Lingüística

www.formayfuncion.unal.edu.co

revff_fchbog@unal.edu.co

REVISTA COLOMBIANA DE GEOGRAFÍA

A2 PUBLINDEX COLCIENCIAS

Departamento de Geografía

www.cuadernosdegeografia.unal.edu.co

rcgeogra_fchbog@unal.edu.co

ANUARIO COLOMBIANO DE HISTORIA SOCIAL Y DE LA CULTURA

A2 PUBLINDEX COLCIENCIAS

Departamento de Historia

www.anuariodehistoria.unal.edu.co

anuhisto_fchbog@unal.edu.co

LITERATURA: TEORÍA, HISTORIA, CRÍTICA

A2 PUBLINDEX COLCIENCIAS

Departamento de Literatura

www.literaturathc.unal.edu.co

revlitter_fchbog@unal.edu.co

IDEAS Y VALORES

A2 PUBLINDEX COLCIENCIAS

Departamento de Filosofía

www.ideasyvalores.unal.edu.co

revideva_fchbog@unal.edu.co

REVISTA MAGUARÉ

B PUBLINDEX COLCIENCIAS

Departamento de Antropología

www.revistamaguare.unal.edu.co

revmag_fchbog@unal.edu.co

REVISTA COLOMBIANA DE SOCIOLOGÍA

C PUBLINDEX COLCIENCIAS

Departamento de Sociología

www.revistacolombianasociologia.unal.edu.co

revcolso_fchbog@unal.edu.co

TRABAJO SOCIAL

C PUBLINDEX COLCIENCIAS

Departamento de Trabajo Social

www.revtrabajosocial.unal.edu.co

revtrasoc_bog@unal.edu.co

DESDE EL JARDÍN DE FREUD

C PUBLINDEX COLCIENCIAS

Revista de Psicoanálisis

www.jardinfreud.unal.edu.co

rpsifreud_bog@unal.edu.co

maguaré

El presente número fue impreso en Bogotá, Colombia
por **Editorial Kimpres SAS**
Para su composición se usaron los tipos Meta & MinionPro.

