

Vol.

31

Número 2
2017

Maguaré



ISSN:
impreso 0120-3045
en línea 2256-5752



BOGOTÁ, COLOMBIA · VOL. 31, N.º 2 (JULIO-DICIEMBRE) · AÑO 2017

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

Vol.
31
Número 2
2017

maguaré



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

maguaré

VOL. 31, N.º 2 (JULIO-DICIEMBRE) · AÑO 2017
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, con el fin de crear redes de conocimiento y promover la interdisciplinariedad.

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



Excepto que se establezca de otra forma, el contenido de esta revista cuenta con una licencia creative commons “reconocimiento, no comercial y sin obras derivadas”

Colombia 2.5, que puede consultarse en <http://creativecommons.org/licences/by-nc-nd/2.5/co/>

DIRECTORA Y EDITORA:

Marta Zambrano, *Universidad Nacional de Colombia, Bogotá*

COMITÉ EDITORIAL:

Andrés Salcedo Fidalgo, *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 Gros, *Universidad de París, Francia*

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

Joanne Rappaport, *Universidad Georgetown, Estados Unidos*

EQUIPO DE EDICIÓN:

Tatiana Herrera Rodríguez

Juan Diego Gutiérrez

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

revmag_fchbog@unal.edu.co

FOTOGRAFÍAS DE PORTADA Y PORTADILLAS.

Tomadas por Juan Diego Gutiérrez

La revista *Maguaré* está 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.banrepultural.org/blaa>
- OEI - CREDI - Bases de Datos
<http://www.oei.es/basecredi.htm>
- Public Knowledge Proyect
<http://pkp.sfu.ca/node/2313>
- Google Scholar
- Anthropological Literature
<http://www.ebscohost.com/academic/anthropological-literature>
- Ulrich's Web
<http://ulrichsweb.serialssolutions.com/login>
- CIRC. Clasificación integrada de revistas científicas (categoría C)
- Academic Keys - Academic Journals
- Elektronische Zeitschriftenbibliothek EZB (Electronic Journals Library), Alemania
- Matriz de Información para el Análisis de Revistas - MIAR
- REDIB (e-Revistas)

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

RECTOR:

Ignacio Mantilla Prada

VICERRECTOR:

Jaime Franky Rodríguez

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

DECANA:

Luz Amparo Fajardo Uribe

VICEDECANA DE INVESTIGACIÓN Y EXTENSIÓN:

Constanza Moya Pardo

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA

DIRECTORA:

Consuelo De Vengoechea Rodríguez

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.

Dirección del Centro Editorial · Camilo Baquero Castellanos

Coordinación editorial · Laura Morales G.

Corrección de textos en español · Angie Xiomara Bernal

Coordinación de diseño y Maquetación · Juan C. Villamil

Traducción de resúmenes al portugués · Roanita Dalpiaz

Traducción de resúmenes al inglés · Rosario Casas

TABLA DE CONTENIDO

NOTA EDITORIAL	11-13
MARTA ZAMBRANO · EDITORA Y DIRECTORA	
PRESENTACIÓN	15-16
EQUIPO DE EDICIÓN	
ARTÍCULOS	
LA ANTROPOLOGÍA COLOMBIANA, EL GÉNERO Y EL FEMINISMO	19-60
MARA VIVEROS VIGOYA · Universidad Nacional de Colombia	
ACERVOS, MEMÓRIAS E ANTROPOLOGIA VISUAL: NOTAS SOBRE A ANÁLISE DE IMAGENS E EDIÇÃO NO VÍDEO MEMÓRIAS RETOMADAS	61-95
JOÃO MARTINHO BRAGA DE MENDONÇA · Universidade Federal da Paraíba (UFPB) · Brasil	
EL PELIGRO DE LOS OTROS: REPRESIÓN DE ESCLAVOS EN EL SUROCCIDENTE COLOMBIANO DURANTE LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XIX	97-128
NATALIA BOTERO JARAMILLO · Universidad de Antioquia · Colombia	
TENSIONES COLONIALES EN LAS NARRATIVAS SOBRE EL PASADO DE TIERRADENTRO (CAUCA, COLOMBIA)	129-163
LUIS GERARDO FRANCO · Investigador independiente · Colombia	
UNA MIRADA ETNOGRÁFICA A LA CIUDADELA SANTA ROSA: REFLEXIONES SOBRE UN CASO DE RE-INTEGRACIÓN SOCIAL DE EXCOMBATIENTES EN BOGOTÁ	165-193
IVÁN CAMILO RODRÍGUEZ · Universidad Nacional Autónoma de México	
“DIOS NOS GUÍA”: TEODICEA DEL DESPLAZAMIENTO FORZADO Y CIUDADANÍAS LIMINALES	195-223
JULIÁN ESTEBAN GARCÍA ROMERO · Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso) · Ecuador	

EN EL CAMPUS

TRAPICHES DE ESCLAVITUD, FOGONES DE LIBERTAD: COCINA Y ALIMENTACIÓN DE LOS ESCLAVIZADOS EN EL VALLE DEL RÍO CAUCA (1750-1851)	227-250
ESTEBAN ZABALA GÓMEZ · Universidad Nacional de Colombia	

LO RECIENTE

HEGEL Y HAITÍ. LA DIALÉCTICA DEL AMO Y EL ESCLAVO: UNA INTERPRETACIÓN REVOLUCIONARIA DE SUSAN BUCK-MORSS	253-257
Por: LINA HERNÁNDEZ LUQUE · Universidad Nacional de Colombia	

ETNOGRAFÍA Y OBSERVACIÓN PARTICIPANTE EN INVESTIGACIÓN CUALITATIVA DE MICHAEL ANGROSINO	258-262
Por: MARIBEL DEICY VILLOTA ENRÍQUEZ · Universidade Federal de São Carlos · Brasil	

AUTORAS Y AUTORES DE <i>MAGUARÉ</i>, VOL. 31, N.º 2	263-264
--	----------------

EVALUADORAS Y EVALUADORES DE <i>MAGUARÉ</i>, VOL. 31, N.º 2	265
--	------------

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS	267-268
---	----------------

maguaré

VOL. 31, N.º 2 (JULY-DECEMBER) · YEAR 2017
ISSN 0120-3045 (PRESS) · 2256-5752 (ON LINE)
www.maguare.unal.edu.co

CONTENTS

EDITORIAL NOTE 11-13

MARTA ZAMBRANO · Editor and Director

PRESENTATION 15-16

MAGUARÉ EDITORIAL TEAM

ARTICLES

COLOMBIAN ANTHROPOLOGY, GENDER, AND FEMINISM 19-60

MARA VIVEROS VIGOYA · Universidad Nacional de Colombia

COMPILATIONS, MEMORIES, AND VISUAL ANTHROPOLOGY: NOTES ON THE
ANALYSIS OF IMAGES AND EDITING IN THE VIDEO *MEMÓRIAS RETOMADAS* 61-95

JOÃO MARTINHO BRAGA DE MENDONÇA · Universidade Federal
da Paraíba (UFPB) · Brasil

THE DANGER OF THE OTHERS: REPRESSION OF SLAVES IN SOUTHWESTERN
COLOMBIA DURING THE FIRST HALF OF THE 19TH CENTURY 97-128

NATALIA BOTERO JARAMILLO · Universidad de Antioquia · Colombia

COLONIAL TENSIONS IN NARRATIVES ABOUT THE PAST OF TIERRADENTRO
(CAUCA, COLOMBIA) 129-163

LUIS GERARDO FRANCO · Independent researcher · Colombia

AN ETHNOGRAPHIC APPROACH TO CIUDADELA SANTA ROSA: REFLECTIONS
ON A CASE OF SOCIAL REINTEGRATION OF FORMER COMBATANTS IN BOGOTÁ . . . 165-193

IVÁN CAMILO RODRÍGUEZ · Universidad Nacional Autónoma de México

“GOD GUIDES US”: THEODICY OF FORCED DISPLACEMENT AND LIMINAL CITIZENSHIPS	195-223
JULIÁN ESTEBAN GARCÍA ROMERO · Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso) · Ecuador	
CONTRIBUTORS TO <i>MAGUARÉ</i>, VOL. 31, N.º 2	263-264
PEER REVIEWERS, <i>MAGUARÉ</i>, VOL. 31, N.º 2	265
GUIDELINES FOR PRESENTATION OF ARTICLES	269-270

CONTEÚDO

NOTA EDITORIAL	11-13
----------------------	-------

MARTA ZAMBRANO · Editora e diretora

APRESENTAÇÃO	15-16
--------------------	-------

EQUIPE DE EDIÇÃO

ARTIGOS

A ANTROPOLOGIA COLOMBIANA, O GÊNERO E O FEMINISMO	19-60
---	-------

MARA VIVEROS VIGOYA · Universidad Nacional de Colombia

ACERVOS, MEMÓRIAS E ANTROPOLOGIA VISUAL: NOTAS SOBRE A ANÁLISE DE IMAGENS E EDIÇÃO NO VÍDEO <i>MEMÓRIAS RETOMADAS</i>	61-95
--	-------

JOÃO MARTINHO BRAGA DE MENDONÇA · Universidade Federal
da Paraíba (UFPB) · Brasil

O PERIGO DOS OUTROS: REPRESSÃO DE ESCRAVOS NO SUDOESTE COLOMBIANO DURANTE A PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XIX	97-128
--	--------

NATALIA BOTERO JARAMILLO · Universidad de Antioquia · Colombia

TENSÕES COLONIAIS NAS NARRATIVAS SOBRE O PASSADO DE TIERRADENTRO (CAUCA, COLÔMBIA)	129-163
---	---------

LUIS GERARDO FRANCO · Pesquisador independente · Colombia

UM OLHAR ETNOGRÁFICO NA CIDADELA SANTA ROSA: REFLEXÕES SOBRE UM CASO DE REINTEGRAÇÃO SOCIAL DE EX-COMBATENTES EM BOGOTÁ	165-193
--	---------

IVÁN CAMILO RODRÍGUEZ · Universidad Nacional Autónoma de México

“DEUS NOS GUIA”: TEODICEIA DO DESLOCAMENTO FORÇADO E CIDADANIAS LIMINARES	195-223
JULIÁN ESTEBAN GARCÍA ROMERO · Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso)	
AUTORES E AUTORAS DE MAGUARÉ, VOL. 31, N.º 2	263-264
AVALIADORES E AVALIADORAS DE MAGUARÉ, VOL. 31, N.º 2	265
NORMAS PARA SUBMISSÃO DE ARTIGOS	271-272

NOTA EDITORIAL

Hace poco más de un año, en septiembre de 2016, inicié la labor de editora y directora de *Maguaré* en un momento crítico en el cual las reglas de juego de clasificación de las revistas académicas colombianas sufrían un abrupto giro. Después de varios años de trabajo en la elaboración de criterios para el fortalecimiento, difusión e internacionalización de las publicaciones seriadas nacionales, Colciencias había sentenciado a muerte su sistema Publindex. La entidad que rige la investigación en Colombia había dado un giro de 180 grados para plegarse a los designios de los organismos económicos transnacionales y de las grandes empresas de publicación científica. Aunque los criterios y orientaciones que rigen el nuevo modelo de reconocimiento de las revistas académicas en Colombia han sido debatidos y controvertidos por varias revistas y grupos de editoras y editores, finalmente han sido impuestos por esta entidad. Los resultados de la nueva medición saltan a la vista: Colciencias logró la brutal reducción y degradación en las calificaciones de las revistas reconocidas a escala nacional. Ello se conjuga con otras políticas de ciencia y tecnología orientadas a recortar la autonomía y pertinencia social de las agendas de investigación y publicación en Colombia.

Por otra parte, durante más de diez años *Maguaré* había carecido de la compañía de un o una docente de planta del Departamento de Antropología que se dedicara a las labores editoriales, y si bien contó durante parte de este lapso con el importante apoyo de dos docentes ocasionales que se encargaron con decisión y muchos ánimos de la revista, estuvieron periódicamente sometidos a las interrupciones en su contratación derivadas de los avatares de la administración y la financiación de la Universidad Nacional de Colombia. Durante este período, *Maguaré* perdió su clasificación en Colciencias cuando en 2015 esta entidad decidió prorrogar la medición de 2014. Por circunstancias que no hemos logrado esclarecer, y a pesar de los reclamos documentados, en ese año la revista salió de sus índices. Cuando la recibí el año pasado, las circunstancias se habían agravado por el atraso de la periodicidad lo que, sumado las nuevos criterios, hacía aún más difícil recuperar la clasificación.

Sin clasificación, muy pocos autores e investigadoras locales que gozan de reconocimiento buscan publicar en nuestra revista porque

ello no aumenta su prestigio académico, no sirve para obtener los puntos salariales contemplados por el decreto 1279 y tampoco está en concordancia con las crecientes demandas institucionales por publicar fuera del país y en inglés, aunque nadie les lea. Ante tales circunstancias, el reto no solo ha sido poner la revista al día, algo que estamos *ad portas* de alcanzar mediante la publicación de cuatro números en un año. Ha sido también y ante todo un reto editorial.

Ante la conjunción de estas circunstancias, he optado por una política editorial que espero que sea relevante en el momento actual: la edición y publicación de textos de alta calidad, en castellano y portugués, basados en investigaciones con perspectiva antropológica e interdisciplinaria, realizadas en y sobre Colombia y América Latina, dirigidas a públicos académicos de esta región. Además de invitar y buscar el apoyo de autoras y autores importantes y recibir con beneplácito los trabajos de quienes trabajan en la subregión, cuyos currículos académicos no están regidos por Colciencias, hemos motivado a jóvenes que han finalizado sus programas de pre y posgrado. He encontrado que sus trabajos profundizan en aspectos humanos, culturales y políticos no estudiados de los problemas obligados del momento: el conflicto y el posconflicto. Como lo han mostrado los últimos números de *Maguaré*, le apuestan también, entre otros asuntos, a la visualidad, las emociones, el cuerpo y se interesan a la vez por nuevas formas de narrar y colaborar con los sujetos de investigación. En pocas palabras, avanzan por nuevos campos de indagación y experimentan con nuevas metodologías. Mientras sus investigaciones abren horizontes y vigorizan la pertinencia social, académica y política de la investigación en antropología y disciplinas afines, en muchas ocasiones denotan la falta de experiencia en escribir y publicar textos académicos. He optado entonces porque la revista cumpla también una labor pedagógica con estos y estas jóvenes. Con el apoyo incondicional del equipo de edición, hemos sometido los artículos a varias rondas de revisión interna para que autoras y autores noveles ajusten sus artículos para la revisión de pares, de manera que podamos sacar provecho mutuo de mejores artículos, mejor escritos.

Quisiera cerrar esta nota con la insistencia en el llamado a que como docentes, académicas y académicos y practicantes de las disciplinas sociales hagamos esfuerzos conjuntos para repensar y reorientar las políticas de

investigación y publicación académica en Colombia. Una parte integral de esa tarea es valorar los resultados de nuestros proyectos investigativos, los de nuestros colegas y estudiantes y repensar críticamente a quienes leemos y citamos en nuestro ejercicio académico.

MARTA ZAMBRANO
DIRECTORA Y EDITORA

PRESENTACIÓN

En este número reunimos seis artículos que respondieron a nuestro llamado para un dossier misceláneo. Mirados en conjunto, son una buena, y desde luego, incompleta, muestra de las tendencias contemporáneas de la antropología.

Los artículos de Julián García e Iván Camilo Rodríguez examinan los contornos etnográficos y humanos del conflicto armado y el posconflicto en Colombia. Centran la atención y el análisis en las prácticas, representaciones y emociones de personas desplazadas y excombatientes que han llegado a Bogotá. Mientras Julián García analiza cómo las primeras se han cobijado bajo el manto protector y evangelizador de una iglesia protestante, Iván Camilo Rodríguez explora cómo los segundos se han “reintegrado a la vida civil” bajo la ambigua, en ocasiones inoperante y muchas veces insensible, batuta de las instituciones estatales.

El artículo de João Braga vuelve sobre la antropología visual para cuestionar el uso antropológico de las imágenes etnográficas de indígenas potiguara del nordeste de Brasil y proponer nuevos usos y trabajos colaborativos que se deslinden de los criterios usuales de la videografía.

Luis Franco emprende una dura crítica decolonial al ejercicio arqueológico en Tierradentro, Cauca, Colombia, que en el proceso de constituirse como historia verdadera ha menospreciado, por no decir negado, las versiones históricas de sus habitantes indígenas.

Por su parte, Mara Viveros traza un panorama sugerente y novedoso del surgimiento y despliegue de la producción antropológica colombiana con perspectiva de género a partir de los años ochenta, la cual fue precedida por los trabajos de las antropólogas pioneras de los años cincuenta y sesenta, quienes se interesaron por temas de diversidad familiar, roles de género y masculinidad.

Finalmente, Natalia Botero vincula la historia de la esclavitud con las ideas y temores raciales de las élites del suroccidente colombiano a mediados del siglo XIX. Botero documenta y muestra cómo para preservar sus privilegios las clases dirigentes recurrieron al control de los hombres y mujeres negros por medio de coercitivas legislaciones que los definían como vagos que debían ser contenidos y castigados.

En la sección “En el campus” Esteban Zabala combina la perspectiva histórica con la etnográfica para poner sobre el tapete la profundidad temporal y los saberes involucrados en la cocina afro en Colombia.

Esperamos que disfruten mucho este número.

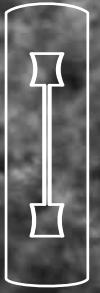
EQUIPO DE EDICIÓN:

MARTA ZAMBRANO

TATIANA HERRERA

JUAN DIEGO GUTIÉRREZ

ARTÍCULOS



LA ANTROPOLOGÍA COLOMBIANA, EL GÉNERO Y EL FEMINISMO¹

MARA VIVEROS VIGOYA
Universidad Nacional de Colombia



mviverosv@unal.edu.co

Artículo de investigación recibido: 14 de marzo de 2017. Aprobado: 30 de diciembre de 2017

-
- ¹ Agradezco a Tania Pérez-Bustos, Mariana Calderón Jaramillo y a los dos evaluadores anónimos de este artículo su atenta lectura y pertinentes comentarios a la versión preliminar. Cada uno de ellos me ayudó a precisar mis formulaciones en este artículo.

RESUMEN

En este artículo me acerco a la investigación antropológica colombiana con perspectiva de género. En primer lugar, analizo el aporte de las primeras mujeres antropólogas interesadas en temas relacionados con esta perspectiva. En segundo lugar, documento el modo en que la antropología colombiana se ha relacionado con la teoría feminista y el género como categoría analítica. Esta reflexión surge de la revisión sistemática de artículos publicados entre 1980 y 2010 en tres revistas de antropología y una de ciencias sociales de circulación nacional, que se caracterizan por haber estado asociadas a los primeros programas de formación en antropología del país, y que reúnen la mayoría de la producción de artículos académicos de corte antropológico, desarrollada con perspectiva de género.

Palabras clave: antropología, antropólogas pioneras, Colombia, enfoque de género, género, sexualidad, producción antropológica.

COLOMBIAN ANTHROPOLOGY, GENDER, AND FEMINISM

ABSTRACT

In this article, I discuss Colombian anthropological research conducted from a gender perspective. First, I analyze the contribution of the first women anthropologists who explored gender-related issues. Second, I address how Colombian anthropology has taken into account feminist theory and gender as an analytical category. My argumentation is based on the systematic review of articles published between 1980 and 2010 in three Colombian anthropology journals and one in the social sciences. These journals, produced by Universities where the first Colombian academic programs in anthropology emerged, have published the majority of gender-related anthropological articles in the country.

Keywords: anthropology, pioneer women anthropologists, Colombia, gender perspective, gender, sexuality, anthropological production.

A ANTROPOLOGIA COLOMBIANA, O GÊNERO E O FEMINISMO

RESUMO

Neste artigo, aproximo-me da pesquisa antropológica colombiana com perspectiva de gênero. Em primeiro lugar, analiso a contribuição das primeiras mulheres antropólogas interessadas em temas relacionados com essa perspectiva. Em segundo lugar, documento o modo no qual a antropologia colombiana tem-se relacionado com a teoria feminista e com o gênero como categoria analítica. Essa reflexão surge da revisão sistemática de artigos publicados entre 1980 e 2010 em três revistas de antropologia e uma de ciências sociais de circulação nacional, que se caracterizam por estarem associadas com os primeiros programas de formação em antropologia do país, e reunirem a maioria da produção de artigos acadêmicos de corte antropológico, desenvolvida com perspectiva de gênero.

Palavras-chave: abordagem de gênero, antropologia, antropólogas, Colômbia, gênero, sexualidade.

INTRODUCCIÓN

“La antropología es el estudio del hombre que abraza a una mujer”. Esta famosa frase comúnmente atribuida a Bronislaw Malinowski es la que la antropóloga Verena Stolcke escogió como epígrafe de un artículo suyo, publicado en 1996, sobre la antropología de género. Con esta frase, Stolcke ponía en evidencia el lugar que se les había asignado a las mujeres en la antropología sociocultural clásica; asimismo, pretendía destacar el desconocimiento de las obras de antropólogas que a principios del siglo xx habían escrito sobre las vidas de las mujeres en distintos contextos culturales. La mirada androcéntrica que caracterizaba la disciplina hasta los años ochenta del siglo pasado ubicaba a las mujeres como objetos de intercambio de sus capacidades reproductivas, y no como sujetos cognoscentes, menos aún como productoras de conocimiento antropológico.

Aunque en el centro de la disciplina antropológica siempre han existido preocupaciones por las relaciones entre hombres y mujeres, la reproducción de la especie y su vínculo con el comportamiento y la organización de la sociedad, las mujeres fueron representadas en las etnografías únicamente como hijas, hermanas o esposas de uno o incluso varios hombres, es decir, en función de sus nexos con ellos. Tal como lo planteó Henrietta Moore (1991 [1988]) el problema del que se ocupó buena parte de la crítica feminista a la antropología social no se refería a la ausencia de las mujeres en los informes etnográficos, sino a la forma en que eran representadas y a los distintos niveles de androcentrismo con los cuales se abordaban las relaciones entre hombres y mujeres.

Sherry Ortner (1979), entre otras, criticó supuestos como la neutralidad axiológica de la antropología y la presunción de que las teorizaciones y prácticas antropológicas responden a la objetividad distante. Igualmente, mostró cómo los imaginarios desde los cuales estaba construida la antropología eran no solo etnocéntricos sino también androcéntricos. Esta exclusión de la perspectiva de las mujeres en las investigaciones se explica en gran parte, como lo demuestran Rayna Reiter (1975) y Henrietta Moore (1991 [1988]), por el hecho de que los antropólogos, guiados por su propia experiencia cultural, interiorizaron y proyectaron una serie de suposiciones y expectativas acerca de las relaciones entre hombres y mujeres, que les impedían hablar con ellas directamente durante el trabajo de campo y sobre todo escuchar o entender sus palabras como

información valiosa sobre su cultura. El androcentrismo falsea o limita los resultados del trabajo de campo. Un ejemplo interesante de los efectos de este tipo de criterios de género en la producción científica lo formuló Luis Duque Gómez, en una entrevista, al señalar que en la antropología física colombiana no había fichas antropométricas de las mujeres, porque no hubo ninguna discípula antropóloga física que hiciera esa tarea de medir, por ejemplo, la altura a la cual estaba situada la pelvis de una mujer indígena (Echeverri 1998, 233).

En lo que sigue, e inspirada por estos cuestionamientos feministas a la disciplina antropológica, planteo, en primer lugar, algunas breves reflexiones sobre el aporte de cuatro de las mujeres emblemáticas en el desarrollo de la antropología colombiana, en dos sentidos. Por un lado, en relación con los campos laborales que ocuparon y los temas que abordaron, pues al estudiar los temas de la familia, los procesos de socialización y los roles de género, ampliaron las fronteras de la disciplina e introdujeron las primeras preocupaciones sobre lo que hoy llamaríamos relaciones de género en la antropología colombiana. Por otro lado, rastreo cómo, recientemente, la investigación antropológica colombiana ha usado el género como categoría analítica, y como herramienta de la teoría feminista. Ambos momentos permiten dar cuenta de que si bien la pregunta por las mujeres, como investigadoras y como objeto de estudio de la antropología, apareció desde los inicios de la antropología colombiana, como lo documenta el trabajo de las cuatro antropólogas pioneras mencionadas, la consolidación de este tipo de cuestionamiento se dio años más tarde a través de la decidida utilización de la categoría género, y de algunas herramientas teóricas y metodológicas de las teorías feministas, como configuradoras de diferentes reflexiones antropológicas.

El material empírico en el cual se apoya fundamentalmente esta segunda parte es producto de la revisión sistemática de cuarenta y ocho artículos y cinco reseñas publicados en tres revistas de antropología y una de ciencias sociales de circulación nacional, asociadas a algunos programas de formación en antropología, establecidos en Bogotá². Incluí la *Revista de Ciencias Sociales* pese a que su foco no es la antropología,

2 Agradezco a la socióloga Yira Lazala su colaboración en la elaboración de esta base de datos.

porque en la revisión encontré que había muchos artículos relacionados con los estudios de género escritos desde una perspectiva antropológica. En esta oportunidad no incluí revistas de otras ciudades, como el influyente *Boletín de Antropología* de la Universidad de Antioquia, porque en el periodo analizado no publicaron muchos artículos sobre el tema, que desarrollaron con más fuerza en los últimos diez años. Para ese aparte, el periodo bajo estudio comprende desde los inicios de la difusión del enfoque de género en las ciencias sociales, en los años ochenta del siglo pasado, hasta el momento de su incorporación en la disciplina antropológica, en la primera década del siglo XXI.

LA PRIMERA GENERACIÓN DE ANTROPÓLOGAS: APORTES PARA EL DESARROLLO DE LOS ESTUDIOS ANTROPOLÓGICOS CON PERSPECTIVA DE GÉNERO

En el caso de la antropología colombiana, las etnólogas fueron parte de las primeras profesionales del país y del primer grupo de científicas de dicho campo en América Latina, cuyas obras fundacionales estuvieron, sobre todo, representadas por hombres (Pineda Camacho 2009). Este hecho está relacionado con las oportunidades de educación y profesionalización que se abrieron a las mujeres durante el periodo de la República Liberal, y con su incursión en nuevas profesiones como las que ofrecían la Escuela Normal Superior en los años treinta y el Instituto Etnológico Nacional (IEN) en los años cuarenta (Cohen 2001).

El trabajo de Marcela Echeverri sobre la producción científica de cuatro de ellas, Alicia Dussán de Reichel, Virginia Gutiérrez de Pineda, Edith Jiménez de Muñoz y Blanca Ochoa de Molina, examina su lugar paradójico en la investigación antropológica. Si bien sus aportes al conocimiento de los aspectos domésticos de las comunidades de estudio fue crucial, fue subvalorado “al ser relacionado con el carácter femenino de su objeto” (Echeverri 1998, 227). Este trabajo brinda además argumentos muy interesantes para entender los sesgos de género que orientaron el desempeño diferenciado de estas cuatro mujeres del IEN.

Edith Jiménez de Muñoz y Blanca Ochoa de Molina participaron activamente en la difusión, enseñanza y transmisión del nuevo conocimiento producido desde el IEN; particularmente, en la preparación de exposiciones del Museo Arqueológico Nacional de Bogotá y en la divulgación y promoción de las colecciones, en el *Boletín de Arqueología*.

Ellas asumieron la responsabilidad, fundamental para el IEN, de clasificar y presentar adecuadamente los materiales arqueológicos y etnográficos para su “interpretación, como evidencia del pasado prehispánico, fuente de la nacionalidad” (Echeverri 2007, 79). Sin embargo, pese a la importancia política de su trabajo que permitió desarrollar la dimensión social del discurso nacionalista, Edith Jiménez y Blanca Ochoa fueron poco reconocidas socialmente y en el IEN. A diferencia de las publicaciones que confieren un lugar singular a sus autores, las actividades educativas que realizaron se hicieron en nombre de la transferencia del conocimiento y desde una posición supuestamente pasiva en relación con la producción del conocimiento y la investigación de campo, actividades más valoradas y asociadas prioritariamente a los hombres (Echeverri 1998).

Por otra parte, como lo recalca Marcela Echeverri (1998), Edith Jiménez y Blanca Ochoa desarrollaron sus actividades cuando eran solteras; al contraer matrimonio, ambas se marginaron del ejercicio activo de su profesión y se dedicaron la primera al hogar y la segunda a la docencia, dos labores más compatibles con el modelo cultural imperante para sus nuevos roles domésticos. No sobra señalar que desde la década de 1930 en Colombia se libraban fuertes debates en torno a la compatibilidad entre el desempeño profesional de las mujeres y los deberes del hogar y la familia y a sus efectos, positivos o nefastos sobre el ámbito doméstico y familiar (Cohen 2001). Este tipo de inquietudes animó a Blanca Ochoa, entrevistada por Marcela Echeverri, a plantear que “en el caso de las mujeres graduadas la variable género introduce una infinidad de cuestiones que llena de avatares su profesionalización” (Ochoa, citada en Echeverri 1998, 237).

Los trabajos antropológicos de Alicia Dussán de Reichel y Virginia Gutiérrez de Pineda se vieron favorecidos por sus matrimonios tempranos con investigadores del IEN. La investigación de campo no era una actividad de fácil acceso para las mujeres: requería viajes grupales con alumnos y docentes a lugares inhóspitos, así como la utilización de prendas de vestir cómodas y la adopción de comportamientos asociados a los hombres. Una vez casadas con estos antropólogos, los constreñimientos de género pesaban menos y ambas pudieron proyectarse con mayor libertad en sus actividades laborales, aunque sus arreglos de pareja hayan sido muy distintos (Echeverri 1998). Tanto Dussán como Gutiérrez produjeron una información muy valiosa sobre las culturas del país, en el pasado y

en el presente, lo cual favoreció los proyectos nacionalistas de la época. Sus trabajos se basaron en la investigación de campo y la habilidad particular para llevarla a cabo. Ambas fueron pioneras en abordar sistemáticamente los temas de la personalidad masculina y femenina en los distintos complejos culturales familiares. Sin embargo, como mujeres con ambiciones profesionales, no dejaron traslucir su subjetividad en sus escritos, para no entrar en contradicción con los preceptos objetivistas que regían entonces el trabajo etnográfico. En efecto, durante mucho tiempo la descripción etnográfica fue entendida de forma objetivista, como dato fijo, producido por el etnógrafo (en masculino) que divide sujeto de objeto y presenta la vida de los otros a partir de una “imparcialidad indiferente” (Rosaldo 1991, 39-40).

Vale la pena detenerse en los trabajos etnográficos de cada una de ellas. Alicia Dussán de Reichel estudió durante su estadía en la costa Caribe (1946-1950), varios temas de fuerte inspiración de la Escuela de Cultura y Personalidad: los procesos de socialización, las pautas de crianza, la división sexual del trabajo y lo que ella llamó personalidades masculinas y femeninas. Su trabajo de campo se desarrolló fundamentalmente en Taganga, un pequeño poblado de pescadores que a finales de los años cuarenta tenía aproximadamente ochocientos habitantes, autodefinidos y percibidos por los habitantes de las localidades vecinas como “indios”. Después de “Características de la personalidad masculina y femenina en Taganga” (1954) publicó otro artículo en 1958 sobre la familia de la costa Caribe, en el cual comparaba la organización social de las familias de Atánquez, Taganga y los sectores populares de Cartagena (Dussán de Reichel 1958). Estos dos trabajos expresan su voluntad de afirmar un espacio intelectual propio en el cual sus competencias etnográficas y su cercanía subjetiva con los temas podían obtener reconocimiento. Sin embargo, su participación en la producción de datos etnográficos que sirvieron de base para varias de las publicaciones de su prolífico esposo, Gerardo Reichel, fue poco reconocida. Sobre este lugar marginal, Marcela Echeverri señala:

Alicia Dussán, es una voz muda en los trabajos de Gerardo Reichel. No toma parte en la publicación de la mayoría de los textos de divulgación de las expediciones realizadas por ambos, lo que evidencia que, si bien la recolección del material y su análisis fue un trabajo conjunto, la publicación no. (1998, 239)

Solo fue mencionada en los agradecimientos introductorios de algunas de estas publicaciones, como una extensión naturalizada de sus labores de cuidado, en calidad de esposa del autor.

En el caso de Virginia Gutiérrez de Pineda, sus primeras investigaciones fueron complementarias a las de su esposo Roberto Pineda; sin embargo, rápidamente se orientaron hacia objetos de estudio diferentes. Él, hacia los aspectos políticos y simbólicos de las culturas estudiadas y ella hacia los distintos aspectos de la organización social, un ámbito al que como mujer tenía mayor acceso y sobre el cual pudo continuar trabajando, mientras ejercía su rol de esposa, madre y ama de casa (Herrera y Low 1987). Sus trabajos en el campo de la familia fueron alimentándose de los debates de la antropología del momento, y constituyeron una base extensa y documentada para las posteriores investigaciones sobre los roles femeninos y masculinos en la sociedad colombiana y su relación con el contexto histórico y cultural. Gutiérrez de Pineda fue además una de las primeras antropólogas, junto a Alicia Dussán, en destinar un espacio en su trabajo al estudio de los comportamientos masculinos, como lo hizo en su investigación sobre la Guajira y en su texto sobre la familia en las diferentes subculturas regionales (1968). “Familia y cultura en Colombia: tipologías, funciones y dinámica de la familia: manifestaciones múltiples a través del mosaico cultural y sus estructuras sociales” se convirtió paulatinamente en el referente obligado de los estudios posteriores sobre familia en Colombia y en una clave de lectura cultural de la sociedad colombiana.

Vale la pena señalar que Virginia Gutiérrez de Pineda es una de las pocas mujeres antropólogas cuya contribución académica ha sido reconocida. Recibió varias distinciones desde los años sesenta del siglo xx (Herrera y Low 1987). Después de treinta años de docencia universitaria, la Universidad Nacional de Colombia le concedió el reconocimiento académico de Profesora Honoraria y en 1994 la Asociación Colombiana para el Avance de la Ciencia (ACAC) le entregó el quinto premio Nacional al Mérito Científico en la categoría vida y obra.

Como lo señala Ligia Echeverri (1997), ya en la década de 1960, y pese a no haberse reconocido como una investigadora feminista, el trabajo de Virginia Gutiérrez de Pineda buscaba avanzar en la interpretación del sistema patriarcal colombiano y sus efectos en la comprensión del significado y en las dinámicas internas de la familia (Echeverri 1997).

Asimismo, su comprensión de la institución familiar nunca fue estática y por el contrario buscó mostrarla en su trabajo como una entidad dinámica y fuertemente vinculada con el resto de la organización social y cultural de la cual formaba parte (Pachón 2005). Vale la pena destacar que desde que Virginia Gutiérrez de Pineda realizó sus estudios de posgrado en los Estados Unidos, durante la segunda mitad de la década de los cincuenta, mantuvo vínculos con el ámbito académico estadounidense que la relacionaron con propuestas teóricas y metodológicas elaboradas desde una perspectiva feminista.

Sin embargo, pese a estas excepciones, en general, las publicaciones en las revistas colombianas de antropología y ciencias sociales tardaron largo tiempo en dejarse permear por estos debates. Por otra parte, es importante precisar que los trabajos de Alicia Dussan y Virginia Gutiérrez no redefinieron los esquemas conceptuales desde los cuales se abordaban las relaciones entre hombres y mujeres, no interrogaron la “naturalidad” de la división sexual del trabajo o las asociaciones prevalentes entre naturaleza/feminidad y cultura/masculinidad. Tampoco incorporaron reflexiones que buscaran diferenciar la matrilinealidad del poder político de las mujeres. Sus obras no estaban animadas por la intención de teorizar las relaciones de poder entre hombres y mujeres, y menos aún por entender el lugar del género como principio social estructural —concepto que, por supuesto, aún no estaba difundido en las ciencias sociales—. No obstante, los trabajos de estas dos antropólogas, además de haber sido pioneros en su campo en Colombia, representan una innegable contribución a la documentación etnográfica de un país que ha sufrido grandes transformaciones socioculturales a partir de la segunda mitad del siglo xx. Su gran mérito reside en haber abordado temas como la familia, la socialización y las características sexuadas de los procesos socioculturales en un contexto que les restaba importancia y los consideraba asuntos menores para la disciplina, asumiendo el riesgo de ser feminizadas y por ende devaluadas en la escala de prestigio del ámbito de la antropología, predominantemente masculino y marcadamente androcéntrico.

El legado de estas cuatro antropólogas al proyecto científico de la antropología en sus dos principales vertientes, la educación y la investigación, solo sería reconocido como tal años más tarde, gracias al trabajo de nuevas generaciones de antropólogas que incorporaron

en su quehacer una perspectiva de género. En particular, el trabajo de Virginia Gutiérrez de Pineda se convertiría en mención indispensable no solo para cualquier estudio de la institución familiar en el siglo xx sino para el desarrollo conceptual de los estudios de lo femenino y lo masculino como construcciones sociales e históricas; en suma, para lo que define el inicio de los estudios de género en el país, como se verá a continuación.

EL SURGIMIENTO DEL ENFOQUE DE GÉNERO EN LA INVESTIGACIÓN ANTROPOLÓGICA EN COLOMBIA A LA LUZ DE LAS PUBLICACIONES PERIÓDICAS (1980-2010)

En este apartado me interesa explorar el modo en que se fue incorporando el enfoque de género a la producción del conocimiento antropológico en Colombia y la manera en que cuatro revistas especializadas (tres disciplinarias y una interdisciplinaria) expresaron y divulgaron dicho aporte. La producción académica consignada en dichas revistas permite abordar además algunas cuestiones que animan los debates acerca de si el género es una perspectiva teórica o metodológica para realizar investigaciones antropológicas, si la antropología de género está en vía de convertirse en una subdisciplina de la antropología o si se trata de un desarrollo disciplinar sustentado en las teorías feministas y de género entendidas como un campo teórico en continua renovación (Viveros 2000; Castañeda 2012).

El examen cuantitativo de las publicaciones que se centran en el estudio de las relaciones de género, aún sin mencionar el concepto, ilustra la trayectoria que siguió la incorporación del enfoque de género en la investigación antropológica colombiana publicada a partir de la década del ochenta, momento en que empezó a cuestionarse la ocultación de los aportes de las mujeres antropólogas y la invisibilidad del mundo de las mujeres como tema de investigación antropológica. El análisis de cuarenta y ocho artículos y cinco reseñas, más que un objetivo en sí mismo, es un medio que permite dar cuenta de las tendencias de la producción científica en esta área investigativa. Para el análisis he tenido en cuenta variables como las instituciones editoras, el género y la formación disciplinaria de autoras y autores y los énfasis temáticos más trabajados entre 1980 y 2010, entre otros. Vale la pena mencionar que si bien ochenta artículos se agrupaban bajo estos descriptores, se

eliminaron veintisiete de ellos porque no se referían a Colombia. Es muy dicente que durante mucho tiempo el tema fuera abordado como un tema ajeno a las preocupaciones locales y en este sentido como una problemática “extranjera”. Es importante precisar que se descartaron los artículos que examinan las relaciones de género en otras sociedades, ya fueran latinoamericanas, africanas o asiáticas. Estos indicadores pueden ayudar a valorar el estado actual de la investigación en antropología en Colombia realizada desde una perspectiva de género.

Las revistas seleccionadas fueron la *Revista Colombiana de Antropología*, del Instituto Colombiano de Antropología e Historia, la revista *Maguaré*, del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, la *Revista de Estudios Sociales (RES)* de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de los Andes y la revista *Antípoda*, del Departamento de Antropología de esta misma institución. Cada una de ellas tiene un reconocimiento importante en el campo de la antropología colombiana, particularmente por estar asociadas a los dos departamentos universitarios más importantes y más antiguos de Bogotá, el de la Universidad Nacional de Colombia con más de cincuenta años de existencia y el de la Universidad de los Andes, creado en 1963, o a instituciones interesadas por investigar los procesos culturales no solo de las llamadas minorías étnicas sino de toda la sociedad colombiana en su conjunto, como el Icanh o la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de los Andes.

Cada una de estas revistas tiene, sin embargo, sus propias particularidades. La *Revista Colombiana de Antropología* comenzó a publicarse en 1953, como órgano oficial del recién creado Instituto Colombiano de Antropología, que reemplazó a la *Revista del Instituto Etnológico Nacional* y al *Boletín de Arqueología*, con el propósito de difundir de forma “moderna y más científica los resultados de las investigaciones antropológicas que se realizaban dentro y fuera del país”³. Desde entonces ha reunido y divulgado los avances de las distintas tendencias de la investigación antropológica realizada en Colombia. Por su parte, la revista *Maguaré*, publicación periódica del Departamento de Antropología

3 Universidad Miguel Hernández, “Revistas de antropología”, Universidad Miguel Hernández, <http://antropologia.umh.es/revistas/> (consultado el 7 de febrero de 2018).

de la Universidad Nacional de Colombia, se propone como un puente académico entre las investigaciones académicas y otras exploraciones de los antropólogos del país y la sociedad nacional. Estas dos publicaciones tradicionales comparten el espacio con dos revistas, de origen más reciente, de la Universidad de los Andes, la *Revista de Estudios Sociales (RES)* una publicación cuatrimestral creada en 1998 por la Facultad de Ciencias Sociales y la Fundación Social, y la *Revista de Antropología y Arqueología* del Departamento de Antropología (Facultad de Ciencias Sociales), conocida como *Antípoda*, que circula desde el año 2005. La primera pretende contribuir a la difusión de investigaciones, análisis y opiniones sobre problemas sociales elaborados no solo por la comunidad académica nacional sino internacional, además de otros sectores sociales que permitan una mejor comprensión de problemas sociales coyunturales y la mejoría de las condiciones de vida de la población. La segunda publicación, *Antípoda*, se define como “un foro abierto y plural en donde se publican artículos y trabajos en español, inglés y portugués”⁴ que permitan adelantar discusiones en la frontera del conocimiento antropológico y de otras disciplinas afines de las ciencias sociales. La Revista tiene un enfoque regional latinoamericano, con un interés especial en difundir y compartir las experiencias del trabajo antropológico tanto de Colombia como del mundo.

Soy consciente de que analizar cuatro revistas académicas es insuficiente y no permite hacer comparaciones justas entre publicaciones de larga duración, como la *Revista Colombiana de Antropología y Maguaré*, y revistas nuevas, como la *Revista de Estudios Sociales (RES)* y *Antípoda*. Sin embargo, considero que este intento arroja luces sobre el panorama de la relación entre la producción académica antropológica colombiana y las teorías feministas y de género en revistas que dan cuenta de la trayectoria de este campo disciplinario en el país. Por otra parte, para contextualizar estas discusiones he recorrido algunos debates que se adelantaron en otras fuentes como libros, capítulos de libros y reseñas de libros publicadas en las revistas mencionadas. De esta manera se pueden situar con mayor precisión los argumentos de los artículos estudiados.

4 Universidad de los Andes, “Revistas Uniandes”, <https://revistas.uniandes.edu.co/journal/antipoda> (consultado el 7 de febrero de 2018).

El análisis de los artículos publicados en las cuatro revistas entre 1980 y 2010 permite concluir que la generalización de la referencia al término género y a los debates relacionados con una perspectiva de género y sustentados en teorías feministas solo tuvo lugar a partir de la década del 2000. Antes de esta fecha, las publicaciones centradas en el tema eran escasas y muy pocas veces entraban en diálogo con la crítica al androcentrismo en la disciplina, la falta de atención o la distorsión de que han sido objetos la mujeres y sus actividades (figura 1). Sin embargo, a partir del año 2000 se empezaron a consolidar nuevos puntos de vista y a definir nuevas áreas de investigación en el campo de los estudios de género y de la sexualidad, como espacio teórico y político relativamente autónomo. A continuación, describo en detalle cómo se efectuó este proceso y con qué debates del feminismo se relaciona esta producción académica.

LA DÉCADA DE 1980: LOS ASUNTOS DEL PARENTESCO, LA FECUNDIDAD Y LA FAMILIA

Muy pocos de los artículos publicados en la *Revista Colombiana de Antropología* y en *Maguaré* en esta década se centran en el análisis de lo que hoy podríamos llamar género, definido como “conjunto de prácticas, creencias, representaciones y prescripciones sociales que surgen entre los integrantes de un grupo humano en función de una simbolización de la diferencia anatómica entre hombres y mujeres” (Lamas 2000, 3). De los cinco artículos publicados sobre temas afines, cuatro fueron escritos por hombres; el quinto es de autoría de dos docentes fundadoras del programa Género, Mujer y Desarrollo que dio origen a la Escuela de Estudios de Género de la Universidad Nacional de Colombia. Los autores de los artículos, tres antropólogos y dos historiadores, estudian temas clásicos de la etnología de grupos indígenas y campesinos. Analizan los términos de parentesco y su relación con la estructura social, como es el caso del artículo “La clasificación social en la terminología del parentesco de los taiwano del Vaupés, Amazonas” (Correa 1982). Otro, titulado “Las representaciones de la genitalidad en las coplas” (Rozo y Rojas 1986), examina cómo se representan en las coplas campesinas boyacenses la familia y la sexualidad; Eliécer Silva (1987) estudió los monolitos muisca tallados que representaban falos y se relacionaban con el culto a la fecundidad del hombre y de los campos. En “El rezo del pescado: un ritual de pubertad femenina entre los sikuani y cuiba”,

Francisco Ortiz (1988) describe y analiza un ritual generalizado en dos comunidades indígenas llaneras con ocasión de la primera menstruación femenina, que da cuenta del simbolismo asociado a nuevos ciclos vitales, como el de la menarquia, que alteran el equilibrio de energía y por ende de las relaciones sociales.

Estos trabajos están más interesados por lo que en la antropología se denomina organización social, que por las relaciones de género. La organización social, como bien la define François Correa es “el producto histórico de las relaciones de acuerdo con las cuales una comunidad se organiza para su producción y reproducción social, abarcando aspectos económicos, sociales e ideológicos que descansan sobre su relación con el medio social y físico” (1983, 97). Gran parte de esos trabajos recogía principios marxistas, importantes para la disciplina en este entonces, que buscaban analizar las sociedades estudiadas como totalidades, pero tenían dificultades para abordar la opresión de las mujeres en las sociedades que estudiaban. Esto se podía dar por dos razones originadas en los planteamiento de Marx: en primer lugar, porque en su cartografía social los seres humanos eran trabajadores, campesinos o capitalistas, pero que fueran también hombres o mujeres no lo consideró un dato muy significativo (Rubin 1975); y en segundo lugar, porque no discutió la naturaleza de la división sexual del trabajo (Moore 1991).

A diferencia de estos artículos que describen las diferencias sexuales sin cuestionar las jerarquías que las ordenan, el trabajo de Juanita Barreto y Yolanda Puyana (1988) explora las normas de socialización de las mujeres de sectores populares urbanos a partir del análisis de las historias de vida de las llamadas “madres comunitarias”, mujeres residentes en barrios populares de Bogotá que desarrollaron formas de autogestión para atender a la población infantil. Este artículo es uno de los primeros en presentar discusiones en torno a los roles de género, el trabajo voluntario y las mujeres como sujetos políticos. Llama la atención que en él se nombra el término “género” una vez, y que en la bibliografía se relaciona una obra como *El segundo sexo*, de Simone de Beauvoir, de gran importancia para el pensamiento feminista en la antropología, pese a que su huella no era clara en la antropología feminista de habla inglesa de ese momento (Castañeda 2006). La influencia de las teorías feministas en este artículo, probablemente tiene que ver con que ambas hicieron parte, desde 1986, del grupo “Mujer y sociedad”, un

colectivo universitario de estudios feministas que tuvo gran impacto en la Universidad Nacional de Colombia. No obstante, la difusión de la teoría feminista en el ámbito de las ciencias sociales en Colombia fue un proceso más paulatino.

A partir del Primer Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe que tuvo lugar en Bogotá en 1981, se iniciaron intercambios transnacionales entre activistas feministas de diferentes países con efectos innegables en la agenda del movimiento social de mujeres y en el quehacer académico de las científicas sociales cercanas a este movimiento. El grupo “mujer y sociedad” luchó por llevar estos debates a sus prácticas docentes e investigativas y abrió el camino para el proceso de institucionalización de la perspectiva de género en la década del noventa mediante iniciativas estatales dirigidas específicamente a las mujeres y programas universitarios de estudios de género.

LA DÉCADA DE 1990: EL SURGIMIENTO DE LOS PROBLEMAS DE GÉNERO EN LA ANTROPOLOGÍA COLOMBIANA

En el decenio de 1990 tienen lugar importantes encuentros internacionales como la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo (El Cairo 1994) y la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer (Beijing 1995). Asimismo, en este periodo se institucionaliza el concepto de género, un proceso que ha tenido efectos contradictorios: por un lado, una mayor divulgación y visibilidad de las cuestiones feministas y de género en toda la sociedad colombiana, y por otro, una cierta despolitización del concepto y una mayor injerencia de grandes agencias de desarrollo en las orientaciones políticas y programáticas para promover la igualdad entre mujeres y hombres. En este contexto nacieron el programa de Género, Mujer y Desarrollo en la Universidad Nacional de Colombia y posgrados afines, no solo en Bogotá sino también en Medellín y Cali.

Por otra parte, las discusiones entre esencialismo y multiculturalismo que caracterizaron el debate feminista norteamericano en la década de los noventa empezaron a calar de manera incipiente en el ámbito académico colombiano, influenciados por los cuestionamientos que suscitó o por el reconocimiento constitucional del carácter multiétnico y pluricultural de la identidad nacional colombiana. Aunque a partir de este momento se dio inicio a una era en que el “derecho a la diferencia” sustituyó la búsqueda de la indiferenciación en una identidad nacional construida a

partir de una sola lengua, una sola raza y una sola religión, los escritos de este periodo no asimilaron de forma inmediata los desafíos intelectuales que implicaba esta redefinición constitucional (Viveros 2007a).

El análisis de las publicaciones realizadas durante la década de los noventa en las revistas colombianas de antropología deja ver la huella de algunos de estos procesos. Se percibe cierta continuidad en torno a los estudios de parentesco o de rituales en comunidades indígenas, pero ahora instaurados como claves de lectura para entender la diversidad de la organización social colombiana. Igualmente, se generalizan los estudios sobre mujer y familia, pero a diferencia de los trabajos realizados sobre el tema por las cuatro antropólogas de los inicios de la disciplina en Colombia, mencionadas en el apartado anterior, estos expresan un marcado interés en dar cuenta de la singularidad de las historias de las mujeres y en recuperar a través de ellas la complejidad y subjetividad de los hechos y relaciones sociales (Defosse, Fassin y Viveros 1992). Otros trabajos incursionaron en nuevos problemas, como el de la salud sexual y reproductiva, concepto que fue uno de los nudos críticos de la Conferencia de Población en El Cairo.

Finalmente, en esta década emergieron dos temas nuevos: el del impacto de las relaciones de género en el desarrollo y el de los efectos diferenciados por género de las múltiples expresiones de la violencia política en el país. Estas distintas materias y tópicos tienen en común el deseo de visibilizar la especificidad de la participación de las mujeres en las distintas dinámicas sociales y políticas de la sociedad colombiana.

A continuación, veamos en detalle cada una de estas tendencias temáticas. La primera está representada por dos artículos publicados sobre la región del Vaupés. El primero, escrito por Jean Jackson (1990), describe e interpreta el sentido de los rituales tukano que involucran violencia física/simbólica hacia las mujeres. La investigación de Jackson busca ofrecer una explicación socio-estructural de las razones por las cuales se acentuaba simbólicamente la violencia masculina colectiva en el ritual, y se vinculaba con la sexualidad. Este es uno de los primeros trabajos antropológicos sobre hombres y construcción de las identidades masculinas en una comunidad indígena, y uno de los primeros textos que pone en circulación en Colombia debates sobre el género, el parentesco y el vínculo entre la organización cultural del género y las diferencias

biológicas en la reproducción sexual, desarrollados por Michelle Rosaldo (1979), Sherry Ortner (1979), Jane Collier y Sylvia Yanagisako (1987).

El segundo es un artículo de François Correa, “Género y reciprocidad en la economía de los taiwano del Vaupés” (1994). Llama la atención la incorporación del término género sin ninguna definición, lo que presume que ya se sabe de qué se trata. Este trabajo busca describir y analizar la organización económica de la sociedad taiwano, su relación con la división sexual de tareas y el lugar que ocupa la familia nuclear como unidad básica de producción y consumo con cierto grado de autosuficiencia. Para tal fin, Correa examina las labores del hombre y la mujer, marcadas por la oposición y complementariedad sexual de sus actividades cotidianas, su papel en la supervivencia familiar y la inscripción espacial de estas tareas en un entorno selvático, cuya apropiación y delimitación han garantizado la supervivencia del grupo étnico. Si bien este trabajo es una valiosa contribución al conocimiento de la organización social taiwano y de las especificidades que adopta la división sexual del trabajo, no establece puentes con la literatura producida por las antropólogas interesadas en estos problemas.

Varios de los artículos sobre las mujeres publicados en la década de los noventa las muestran como agentes del cambio y no únicamente como víctimas de los fenómenos de discriminación y opresión, asimismo, ubican las relaciones sociales entre hombres y mujeres en el conjunto de relaciones de desigualdades y violencia constitutivas de la sociedad (Defosse, Fassin y Viveros 1992). Este es el horizonte que identificamos de los trabajos antropológicos reunidos en el libro *Mujeres de los Andes: condiciones de vida y salud* inscrito de forma explícita en la línea de las corrientes actuales de investigación sobre las mujeres que se caracterizan por prestar mayor atención a las y los sujetos que construyen la realidad social y por criticar una visión dicotómica del polo femenino/reproducción y masculino/producción.

El primero analiza los efectos de un proceso organizativo de mujeres de sectores populares de Bogotá en sus condiciones de vida y salud. El trabajo, elaborado a partir de los relatos individuales y colectivos de las mujeres de la organización estudiada, plantea que el mayor impacto de este proceso en la salud de las mujeres (entendida en su acepción amplia de estado de completo bienestar físico, mental y social) es el que se ha logrado a través de la redefinición gradual de su posición familiar y social.

En el corto plazo, su participación en trabajos comunitarios implicaba una sobrecarga de tareas y una multiplicación de responsabilidades; sin embargo, en el mediano plazo, las mujeres tomaron conciencia del alcance de sus acciones, de los logros familiares y sociales obtenidos mediante su vinculación a actividades comunitarias y del papel privilegiado que jugaban en los procesos organizativos como catalizadoras de cambios en las relaciones de género. El segundo aborda la dinámica de las relaciones conyugales (hombre-mujer) en sectores populares urbanos en la región cundiboyacense a partir de las historias de vida de mujeres de este grupo social y de sus repuestas frente al maltrato conyugal. La autora concluye que el miedo al repudio social explica las razones por las cuales las mujeres entrevistadas aceptan ser maltratadas sin que esto las lleve a la separación conyugal. En esta sociedad, una mujer separada está condenada a sobrevivir sola “y a sacar adelante como sea a sus hijos”, sin apoyo ni de la ley ni de la familia, abocada al dilema de “continuar padeciendo una mala relación conyugal y ser víctima del maltrato u optar por el ostracismo que la práctica del repudio les depara” (Wartenberg 1992, 419). Ambos trabajos muestran a las mujeres como agentes que ocupan la totalidad de un espacio social, jerarquizado sexualmente, en el cual sus posiciones varían por elección o necesidad.

Otros de los artículos publicados en las revistas analizadas exploran temas trabajados tradicionalmente en el campo de los estudios de género, como el de mujer y trabajo, pero ahora alimentados por nuevos y estimulantes análisis de las implicaciones del desarrollo industrial internacional para las trabajadoras urbanas en Colombia. El artículo de Kathleen Gladden (1993) busca documentar el impacto de la reestructuración industrial en las trabajadoras urbanas de la industria de la confección en Colombia. A partir de entrevistas, la autora describe sus condiciones de trabajo, documenta los mecanismos de control y jerarquía establecidos en la fábrica estudiada y analiza, en perspectiva histórica, las formas de resistencia de las trabajadoras a las relaciones sociales y laborales generadas por los patrones internacionales de industrialización.

Otros trabajos se abrieron hacia nuevos temas como el de la salud sexual y reproductiva, que introdujeron en las cuestiones de la salud de las mujeres un enfoque de género desarrollado en el marco de los debates políticos del movimiento feminista en distintas conferencias mundiales como las de Derechos Humanos en Viena, 1993, Población en el Cairo,

1994, Desarrollo Social en Copenhague, 1995, y la Conferencia Mundial de la Mujer en Beijing, 1995. En esta perspectiva se inscribe el artículo de Patricia Tovar (1998) sobre las nuevas tecnologías reproductivas y la adopción internacional. Su texto analiza con agudeza las diferentes perspectivas de los distintos actores implicados en estos procesos reproductivos, en función de sus recursos económicos. Así, quienes disponían de mayores recursos económicos y deseaban tener hijos podían escoger entre varias opciones, mientras que las mujeres pobres se convertirían en proveedoras de niños, de embriones, de óvulos y de otras partes de sus cuerpos para el mercado internacional de la adopción y de la reproducción. Este artículo examina las implicaciones de género de este tráfico y las transformaciones familiares y de parentesco, así como el control que la ciencia, la medicina y las instituciones sociales ejercen sobre el cuerpo de las mujeres.

Al final de esta década, otras dos áreas temáticas cobraban relevancia: las que vinculaban las relaciones de género con el desarrollo económico y las que buscaban identificar los efectos diferenciados por género de las múltiples expresiones de la violencia política que afectó el país desde los años cincuenta. Estos temas tienen en común el marcado interés de las mujeres por participar activamente en las dinámicas sociales y políticas de la sociedad. A la primera hace referencia la reseña de la lingüista Cecilia Balcázar de Bucher (1998) del libro *Poder y empoderamiento de las mujeres*, escrito por la socióloga Magdalena León. A la segunda alude el artículo de la historiadora Suzy Bermúdez, “Género, violencias y construcción de paz” (1998).

Balcázar identifica el empoderamiento de la mujer, una noción que tiene dimensiones cognitivas, psicológicas, económicas y políticas, como un factor decisivo en el proceso de modernización y desarrollo humano de los pueblos. El texto que reseña da cuenta de esta diversidad en sus nueve artículos. En ellos examina el empoderamiento, desde “planteamientos que se originan en los macroniveles de lo político y lo económico del desarrollo [hasta] los microniveles de la consciencia individual” (1998, 131). El artículo de Bermúdez (1998), por su parte, cuestiona las persistentes asociaciones entre violencia y masculinidad, y paz y femineidad, que hacen equivalente lo masculino con hombre y lo femenino con mujer, y ubican la discusión en un plano esencialista y biologicista. Uno de los puntos más incisivos del artículo es su demostración de los efectos nocivos de la socialización de las mujeres, que las

orienta hacia la reproducción del patriarcalismo y hace que ellas rindan culto a la violencia indirecta que sustenta las violencias directas.

Al finalizar la década, salieron a la luz publicaciones que ponían en evidencia la importancia de la participación de las mujeres en dinámicas sociales y políticas que habían sido percibidas como exclusivas de los hombres, como los movimientos insurgentes. En este contexto, el libro de la antropóloga exmilitante del M-19 María Eugenia Vásquez, *Escrito para no morir. Bitácora de una militancia* (2000), relata las circunstancias personales que la llevaron a renunciar a la militancia y a abandonar las armas. Este libro es una autoetnografía que articula narraciones de la experiencia de la autora en el grupo insurgente con reflexiones sobre ella como protagonista y espectadora de sus propios actos; además, muestra algunos aspectos ignorados de este grupo guerrillero, tales como la organización de la vida cotidiana, sus códigos comunicacionales y éticos, y sus normas de género y sexualidad. Este libro cuestiona además la existencia de una única historia nacional y pone de presente que “la verdad histórica —o la narración etnográfica— no se refiere solo a hechos verídicos sino a sucesos ordenados y escogidos en función de los valores de quien la narra o escribe” (Flórez 2001, 348).

En resumen, en la década del noventa se dio, como lo señaló el número monográfico de la revista *Nómadas* de la Universidad Central, “Género: balances y discurso” (1997), una creciente complejización de las investigaciones con perspectiva de género, particularmente en los modos de participación de las mujeres de sectores populares en el ámbito público, organizativo y laboral. Igualmente, se reconoció la importancia de una planeación del desarrollo con perspectiva de género, enfoque que se difundió en el mundo académico a partir del surgimiento de numerosas organizaciones no gubernamentales (ONG) de mujeres centradas en la búsqueda de la equidad de oportunidades entre hombres y mujeres. Los temas abordados en los artículos analizados reflejan un mayor diálogo con la literatura internacional que abrió el espacio para reflexiones sobre la salud sexual y reproductiva, la vida cotidiana, y la pertinencia de las teorías feministas para explicar las múltiples violencias políticas y sociales, y las exclusiones impuestas en el relato nacional colombiano. Finalmente, pese a la distancia entre investigaciones empíricas y desarrollos teóricos y a la ausencia de una comunidad antropológica feminista dispuesta al debate autocrítico de

sus interpretaciones, en la década de los noventa se consolidaron las bases para el posterior crecimiento y sostenimiento de la investigación antropológica con perspectiva de género.

EL CAMBIO DE MILENIO: LA PROLIFERACIÓN Y EL AFIANZAMIENTO DE LOS ESTUDIOS ANTROPOLÓGICOS CON PERSPECTIVA DE GÉNERO

Con el cambio de milenio y el surgimiento de dos nuevas revistas en la Universidad de los Andes se multiplicaron los eventos y publicaciones que profundizaban la discusión de los problemas de género y sexualidad. Numerosos libros y revistas de ciencias sociales incluyeron el tema de género como parte central de su reflexión o hicieron balances de los debates antropológicos en torno a la categoría género y a los desarrollos de la teoría feminista. Uno de los más importantes fue el compilado por Patricia Tovar (2003) bajo el título *Familia, género y antropología. Desafíos y transformaciones*. Este libro, de 450 páginas, se organiza en torno a tres ejes: el primero, “Desafíos y transformaciones”, está centrado en las discusiones teóricas contemporáneas sobre género, feminismo y masculinidad; el segundo, “Violencia y poder”, se refiere al tema de la familia en los contextos de violencia y el último, titulado “Familias en transición”, alude a los cambios que ha sufrido la familia colombiana en las últimas décadas. El texto reúne las principales discusiones sobre la familia y el género presentadas en el marco del IX Congreso Nacional de Antropología en Colombia, realizado en Popayán en julio de 2000. El artículo inicial “Reflexiones sobre antropología, género y feminismo” de Marcela Lagarde (2003), una de las principales impulsoras de la antropología feminista en México (Castañeda 2012) y quien tuvo a su cargo la Conferencia Inaugural del Congreso, resalta la importancia que toma el debate de género en la antropología colombiana.

Las publicaciones de esta década comenzaron a cuestionar el uso del término “género” como sinónimo de mujeres, al igual que su simplificación e instrumentalización en el desarrollo. A la par, en este periodo se afianzó la crítica a la incorporación de una “perspectiva de género”, convertida en una especie de prescripción o mandato institucional “políticamente correcto” sin relación alguna con las contribuciones de la teoría feminista al pensamiento crítico y a la práctica social. Por otra parte, se planteó la necesidad de apropiarse de una perspectiva interseccional, definida

como la perspectiva teórica y metodológica que busca dar cuenta de la percepción cruzada o imbricada de las relaciones de poder (Viveros 2016a, 2), para abordar los aspectos sociales y políticos involucrados en los temas de investigación. Finalmente, con el cambio de milenio, se hizo más evidente la necesidad de desnaturalizar no solo la subordinación social de las mujeres sino también el sexo y la sexualidad, pese a su materialidad biológica. También se reiteró la necesidad de trascender la dicotomía naturaleza/ cultura en la diferenciación entre sexo y género (Viveros 2016).

Los cuarenta y dos artículos publicados desde el año 2000 se distribuyen en las cuatro revistas de antropología en Colombia de la siguiente manera: dieciocho en la *Revista Colombiana de Antropología*, quince en la *Revista de Estudios Sociales RES*, seis en *Maguaré* y tres en *Antípoda* (ver figura 2). Las y los autores son, en primer lugar, casi por igual, de la Universidad Nacional de Colombia y de la Universidad de los Andes (dieciocho artículos por cada universidad), lo cual muestra cierta endogamia en las revistas y una participación paritaria del tema en ambas universidades. Aparecen también tres artículos de autoras de la Pontificia Universidad Javeriana, dos artículos de docentes de la Universidad del Valle, uno de la Universidad Externado de Colombia y otro de la City University of New York (ver figura 3).

Veinticinco de los autores se identifican con la antropología, siete con la psicología, seis con la historia, dos con la sociología y uno con el trabajo social, el derecho, la economía o la medicina (ver figura 4). De los cuarenta y dos artículos, veintinueve son de autoría de mujeres —uno por una reconocida activista trans⁵— cuatro son de autoría de hombres, cinco autorías son mixtas y tres artículos son firmados por un grupo de autoras (ver figura 5). Los ejes temáticos abordados por los artículos son los siguientes (en orden decreciente): la violencia y el conflicto armado en Colombia; las relaciones de género desde un enfoque teórico interseccional; la sexualidad y los derechos sexuales; la salud de las mujeres, los discursos y las prácticas biomédicas; las configuraciones familiares; la vida cotidiana en el periodo colonial y las relaciones de género en distintos grupos sociales (ver anexo 1).

5 En ese momento no se presentaba como tal en el artículo y por ello no aparece así en la figura 5.

LOS ESTUDIOS SOBRE GÉNERO Y VIOLENCIA

En esta categoría he agrupado los artículos centrados en el conflicto armado colombiano y sus efectos en las experiencias subjetivas de desplazamiento y violencia intrafamiliar. A causa de la dolorosa y vieja realidad del conflicto armado colombiano, muchas científicas y científicos sociales convirtieron este fenómeno en tema fundamental para la investigación y el desarrollo de las ciencias sociales en Colombia. Sin embargo, solo hasta hace relativamente poco se hizo evidente la importancia de considerar que el conflicto había afectado y continúa afectando de manera diferenciada las vidas de las mujeres y los hombres colombianos debido al orden social de género. A continuación, mencionaré los artículos que mejor ejemplifican el abordaje de la violencia en Colombia en relación con el género.

Con “El futuro nostálgico: desplazamiento, terror y género” (2000), publicado en la *Revista Colombiana de Antropología*, Donny Meertens ha contribuido a la comprensión de los procesos por los cuales los hombres y las mujeres experimentan de forma diferenciada el desarraigo y el desplazamiento, y los distintos modos en que reconstruyen sus vidas y renegocian sus identidades y roles de género una vez llegan a la ciudad. Las conclusiones de Meertens señalan que paradójicamente son las mujeres y no los hombres quienes logran construir un nuevo entorno y nuevas redes de solidaridad que permiten enfrentar mejor los desafíos que supone su inserción en la ciudad. En una perspectiva similar a la de Meertens, pero desde la psicología, Estrada et ál. (2003) examinan el influjo del conflicto armado en los patrones de interacción familiar y en los recursos morales de las poblaciones. A través de los testimonios de mujeres y hombres en cuatro municipios colombianos sometidos al control de los paramilitares, las autoras analizan los efectos psicosociales de la dinámica del conflicto armado, de las distintas estrategias de terror utilizadas por estos actores armados y, particularmente, del fenómeno de la violencia contra las mujeres en la subjetividad de las poblaciones y personas.

Al introducir consideraciones sobre los efectos de la violencia en la familia y las relaciones de género estos trabajos redefinen en nuevos términos, viejos problemas como el impacto de la guerra a muchos niveles de la sociedad colombiana. Es interesante, al respecto, la reflexión planteada por Patricia Tovar (2006), en relación con el aumento de viudas y huérfanos como consecuencia de la situación de violencia

generalizada del país. Su trabajo titulado “Las viudas del conflicto armado en Colombia: memorias y relatos” documenta las experiencias de cincuenta mujeres colombianas de diferentes estratos y orígenes, que perdieron a sus compañeros, víctimas de los diferentes ejércitos enfrentados. El libro rastrea las trayectorias de estas mujeres después de la muerte de sus compañeros de vida; examina los prejuicios sociales, trabas burocráticas y presiones familiares que deben superar y pone de presente los problemas que generan estas muertes en las familias y en el tejido social del país. Las historias de vida relatadas ofrecen muchas aristas, psicológicas, económicas, sociales, políticas y culturales, que ilustran de forma incisiva la realidad del país y los procesos subjetivos vividos por estas mujeres enfrentadas a los retos de sacar adelante a sus hijos en condiciones muy adversas que, paradójicamente, les enseñan sus fortalezas y los recursos personales de los que disponen para superar estas situaciones. Este fue uno de los primeros libros en recoger la memoria de estas víctimas del conflicto armado, dando cuenta del importante trabajo simbólico de las mujeres frente a las emociones y de los rituales que acompañan los duelos ante la muerte, aspectos ignorados a menudo por los discursos políticos, los análisis académicos o los enfoques jurídicos de la violencia.

Por su parte, Claudia Tovar y Carol Pavajeau (2010) profundizan en los efectos del desplazamiento en los hombres, mostrando las tensiones, reacciones y transformaciones de esta experiencia en sus subjetividades de género y en sus prácticas sexuales, anticonceptivas y reproductivas. Con base en este análisis ofrecen algunas pistas útiles desde una perspectiva psicosocial para el diseño de estrategias de acompañamiento de estos hombres. Ivonne Wilches (2010) también plantea interesantes reflexiones sobre las características de la violencia sexual, un delito “invisibilizado” en el marco del conflicto armado colombiano, que se acompaña muy frecuentemente del silencio de las víctimas. Vale la pena resaltar el cuestionamiento que hace Wilches a la naturalización de este tipo de violencia y a los efectos de los imaginarios culturales y las ideologías patriarcales en las mujeres, que las llevan a sentir culpa, callar y no denunciar estos delitos.

Situaciones como estas ponen de presente la necesidad de incorporar un enfoque de género y de derechos humanos que posibilite a las mujeres dejar de ser víctimas silenciadas para convertirse en ciudadanas.

A finales de la década del noventa, el Estado colombiano buscó reducir el impacto de esta violencia evitando la judicialización y penalización de los conflictos en la esfera de la vida doméstica. Sin embargo, no tuvo en cuenta los patrones culturales y los conflictos de género de la violencia intrafamiliar. Algunos artículos como el de Javier Pineda y Luisa Otero (2004) analizaron el impacto de estas respuestas estatales, señalando los límites de la intervención pública en este tipo de eventos y la necesidad de proteger los derechos humanos en ellos. Otros trabajos como el de Myriam Jimeno *et ál.* (2007) buscan prevenir la violencia intrafamiliar y sexual a través de estrategias educativas. Así, el Grupo de Investigación “Conflicto Social y Violencia” de la Universidad Nacional de Colombia liderado por Jimeno desarrolló una serie de conversatorios con hombres de distintas edades y condiciones sociales para reflexionar sobre su identidad como hombres y sobre la manera como se relacionan con las mujeres en la vida cotidiana, con el propósito de incidir en su modo de enfrentar y resolver los conflictos en sus relaciones familiares (Wartenberg 2008).

La incursión de las mujeres en el mundo de la guerra y los efectos en sus cuerpos han sido situaciones poco analizadas en términos antropológicos. Sin embargo, su creciente vinculación al conflicto armado, ya sea como combatientes, pero fundamentalmente como víctimas, ha dado lugar a algunos artículos sobre el tema. Con base en el análisis de algunos relatos de mujeres combatientes, el trabajo de Luz María Londoño (2005) aporta algunas pistas para el entendimiento del lugar que se le asigna al cuerpo y la corporalidad de las mujeres como ámbito e instrumento de guerra. Gloria Inés Peláez (2007), por su parte, analiza desde una perspectiva fenomenológica el impacto de la violencia en los cuerpos (físicos, familiares y sociales) de las mujeres que perdieron a sus esposos en el conflicto armado colombiano y que han sido silenciadas tanto “en el drama de la guerra como en la búsqueda de la paz”, como señala Londoño (2005, 67).

ESTUDIOS SOBRE LAS INTERSECCIONES ENTRE GÉNERO, SEXUALIDAD, CLASE, RAZA Y ETNICIDAD

En el cambio de milenio se han multiplicado las reflexiones que problematizan teóricamente la diferencia, no solo entre hombres y mujeres sino entre mujeres (o entre hombres), articulando las relaciones

de género a otros tipos de subordinación, como las de etnicidad, raza y sexualidad. De esta manera, se han abordado las distintas experiencias del sexismo de las mujeres colombianas y el surgimiento de asociaciones o movimientos de mujeres que las reivindican. Algunos ejemplos de este tipo de reflexiones provienen de artículos como los de Leonardo Montenegro (2002), Claudia Mosquera (2007), Mara Viveros (2007) y Martha Cecilia Navarro (2009). En el artículo “Todas las cuestiones libertarias no se darían sin la mujer... Movimientos sociales de comunidades negras en el Pacífico colombiano y perspectiva de género”, Montenegro (2002) analiza las relaciones de género prevaletantes en las comunidades del Pacífico y su incidencia en los usos del territorio y en los movimientos sociales locales. Por su parte, Navarro (2009) explora las relaciones de género en la misma región, a partir de los relatos de las mujeres afrocolombianas pobres de la ciudad de Buenaventura en torno a sus formas de unión conyugal, su relación con la anticoncepción, el embarazo y la maternidad en la adolescencia y en la edad adulta. Tanto Montenegro como Navarro contribuyen con su trabajo al análisis de la subordinación de género, clase, etnicidad y raza que caracteriza el lugar que ocupan socialmente las mujeres afrocolombianas pobres en el país.

Los artículos sobre la población afrocolombiana indican que el diseño de las políticas sociales estatales no tiene en cuenta las especificidades de su experiencia. Al respecto, Claudia Mosquera (2007) ha examinado algunos discursos y prácticas sociales de trabajadoras sociales y psicólogas que trabajan en Bogotá en programas de atención psicosocial para mujeres negras desterradas del Pacífico por el conflicto armado interno. La autora compara los supuestos subyacentes en los talleres de salud sexual y reproductiva y de fortalecimiento cultural ofrecidos en estos programas, e identifica dos maneras contradictorias de valorar la presencia étnico-racial negra en el país, ya sea como el producto de un “déficit cultural”, dentro de la nación “blanco-mestiza” o como portadora de un excedente de cultura. Mosquera concluye planteando que estas lecturas especulares ponen en evidencia los límites del multiculturalismo que se está desarrollando en el país y la fuerza de los estereotipos imbricados de género y raza que lo constituyen.

Personalmente, a partir de un estudio de caso (Viveros 2007), exploro las tensiones que producen los hábitos profesionales de los agentes sociales que intervienen en los programas sociales de las localidades

pobres de Bogotá, en las cuales reside la gran mayoría de la población afrocolombiana. A través de este ejemplo muestro la ambivalencia de sus prácticas en las que a pesar del mandato constitucional de incorporar las diferencias culturales en la aplicación de las políticas públicas se expresa la persistencia del sesgo universalista de la ideología del mestizaje y la gran dificultad que supone para estas funcionarias y estos funcionarios comprender y asumir las diferencias étnico-raciales de manera no esencialista.

Los estereotipos raciales no solo afectan las relaciones sociales cara a cara, sino también los procesos de construcción de la subjetividad de las usuarias de los sitios web. En su artículo “My Latin Bride”, Héctor Navarrete (2006) plantea que las representaciones sociales y estereotipos existentes sobre las mujeres latinoamericanas se hacen evidentes en las páginas de Internet de las agencias matrimoniales transnacionales. A partir de un estudio de caso, el autor explora la forma en que las representaciones de género, raza y “latinoamericanidad” son vividas e incorporadas por una mujer que encontró un esposo estadounidense a través de Internet. Por medio de este ejemplo, busca hacer evidente la forma en que las representaciones se convierten en una parte determinante de la realidad y viabilizan —no solo coartan— la forma en que un sujeto se construye.

Para terminar esta sección, haré referencia al libro *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina* (Wade et ál. 2008), una compilación de dieciocho artículos de autores de diversas nacionalidades. Este compendio ofrece un panorama bastante completo de la investigación que analiza las imbricaciones de raza, etnicidad y sexualidad en los hechos fundacionales de la región latinoamericana como en su configuración cultural, ideológica y simbólica (Pedraza 2009). La reseña de Pedraza sobre el libro, publicada en la *Revista Colombiana de Antropología*, subraya la complejidad del trabajo teórico y metodológico que supone este tipo de comprensión y análisis de las relaciones sociales en América Latina, en las cuales la herencia de la colonialidad y la situación de multiculturalidad se traducen en referentes corporales explícitos que articulan la raza, el género y la sexualidad. Esta misma perspectiva es adoptada por el artículo de Viveros y Gil (2010) que aborda el tema de la experiencia del ascenso social de las personas racializadas como “negras” en Colombia. El artículo puntea además que las relaciones de

clase operan siempre en el marco de una dinámica social más amplia. Así las clases medias “negras” se definen no solo en oposición a las clases populares “negras”, sino en relación con las normas, valoraciones y prácticas de raza y género hegemónicas, usualmente atribuidas en la sociedad colombiana a los hombres blanco-mestizos.

ESTUDIOS SOBRE SEXUALIDAD, DERECHOS SEXUALES Y DIFERENCIA SEXUAL

Los temas de la sexualidad, los derechos sexuales y la diferencia sexual también cobraron mucha importancia en los artículos publicados en este periodo, en consonancia con los debates feministas internacionales que buscaron entender los efectos del género sobre el sistema sexual y la sexualidad, y la especificidad de la opresión fundada en dicho sistema (Rubin 1984). En su artículo “Cuerpos en tensión” Ángela Estrada y Carlos García (2000) buscan construir una trama interpretativa de las tensiones entre cambio y permanencia a las que están sometidos los cuerpos femeninos y masculinos en Colombia a partir de las críticas que se han hecho en el campo de investigación de la sexualidad a la naturalización de la sexualidad, a la “heteronormatividad” o heterosexualidad obligatoria y a la identificación de una estructura anatómo-biológica particular con una identidad sexual.

Los estudios del cuerpo sexuado han permitido problematizar y definir contextualmente oposiciones binarias como naturaleza y cultura, subjetividad y objetividad, espacio individual y social, masculinidad y feminidad, homosexualidad y heterosexualidad, entre otras. El texto de Ana Mora, titulado “El cuerpo investigador, el cuerpo investigado. Una aproximación fenomenológica a la experiencia del puerperio” (2009), da cuenta de la articulación entre el orden natural del mundo y su ordenamiento cultural y de las vivencias del puerperio mediadas en gran parte por el lenguaje, el entrenamiento y el contexto social. Desde un análisis que integra una propuesta metodológica fenomenológica con los marcos analíticos postestructuralistas, se aborda el tema del puerperio, periodo que sigue al parto, como un momento privilegiado para entender lo que significa un conocimiento corporeizado.

También en tiempos recientes, las organizaciones internacionales de salud, de gobiernos y las organizaciones no gubernamentales, nacionales, regionales y locales, se han interesado de forma creciente en la adolescencia

y la juventud como momentos de transición hacia la adultez en los cuales se tiende a desarrollar mayores comportamientos de riesgo. Estos incluyen las prácticas sexuales sin protección que pueden llevar a una maternidad o paternidad tempranas, provocar infecciones o enfermedades de transmisión sexual —como el VIH-Sida— y comprometer el presente, futuro y desarrollo de una sociedad. En mi artículo “El gobierno de la sexualidad juvenil y la gestión de las diferencias” (Viveros 2004) examino este contexto y, en particular, algunas estrategias como las de impartir “educación sexual” en los programas de salud sexual y reproductiva destinados a jóvenes. Estas actividades educativas constituirían una modalidad de “gobierno de la sexualidad juvenil” que busca producir subjetividades juveniles adecuadas a las normas de género y sexualidad en vigor en la sociedad colombiana.

El libro *Saberes, culturas y derechos sexuales en Colombia* (Viveros 2006) continúa la reflexión sobre el campo de las sexualidades, definido de diversas formas: ya sea por los distintos discursos científicos, las políticas y programas que buscan intervenir en ella y el activismo que ha hecho de la sexualidad un ámbito de lucha política o quienes reivindican la singularidad de sus experiencias personales. Es un libro que entiende las sexualidades, como un importante “componente de las luchas y desarrollos de los derechos humanos en el país a comienzos del siglo veintiuno” (Urrea 2006, 356). Por último, ejercicios etnográficos como el de Andrea García (2009), con mujeres transexuales y travestis de Bogotá, permiten entender las relaciones entre género, sexo y sexualidad y hasta qué punto las experiencias trans reproducen y cuestionan tanto el sistema cultural sexo/género, como los presupuestos del sistema de salud colombiano.

OTROS EJES TEMÁTICOS

No me detendré en detalle sobre los demás ejes temáticos abordados en este periodo, pero sí presentaré una síntesis de los problemas abordados en ellos. Los artículos que podríamos agrupar en torno al eje de las relaciones familiares hacen distintos tipos de balances sobre distintos tópicos: el papel de la institución familiar en la generación, reforzamiento o transformación de las normas y valores sociales (Echeverri 2002); las dinámicas de cambio de las familias colombianas desde la década de los años sesenta (Gutiérrez de Pineda 2005) o los efectos de las dinámicas socio-económicas y culturales en las estructuras de parentesco y en las

relaciones familiares y de género (Parra 2006). Finalmente, otros tienen por objeto de estudio los núcleos familiares y su incidencia en la integración social en los lugares de migración, como en el caso del trabajo de Renzo Ramírez (2005) sobre los migrantes y exiliados colombianos en Suecia.

Los trabajos que estudian el campo de la salud se orientan en distintas direcciones. Unos evalúan el impacto social de la medicina, no siempre positivo, en los cuerpos de las mujeres y la importancia de que quienes investigan, practican la medicina o diseñan las políticas públicas, incluyan una perspectiva de género en su quehacer profesional (Tovar 2004). En ese mismo trazado, trabajos como el de María Ospina (2006) y Giovanna Reyes (2009) plantean respectivamente la importancia de contextualizar históricamente los diagnósticos y tratamientos médicos empleados con mujeres y la necesidad de renovar y adecuar, en el mediano plazo, las intervenciones en salud sexual y reproductiva a los valores culturales de quienes serían las beneficiarias y los beneficiarios de dichas políticas.

La historia colonial es otro de los temas de estudio analizados desde la perspectiva de género después del año 2000, y da cuenta de los interrogantes que la antropología feminista ha planteado a la historiografía colonial. El artículo de María Constanza Toquica (2001) sobre la vida cotidiana en el convento de Santa Clara de Santafé de Bogotá durante la Colonia es un ejemplo de esos trabajos históricos que se han acercado a unidades, escalas de observación y objetos de análisis tradicionalmente estudiados por la antropología. Las reseñas de Guiomar Dueñas (2000) y Marta Zambrano (2007) de dos trabajos acerca del periodo colonial. El primero, escrito por Virginia Gutiérrez de Pineda, examina los efectos de género y sexualidad que tuvieron el surgimiento y la posterior proliferación de poblaciones mestizas en contextos sociales que no las habían incluido como parte integrante de su proyecto social. El segundo, elaborado por María Himelda Ramírez, estudia los cambios que se dieron en las formas de gobernar la vida y de interpretar y administrar la pobreza por medio de la “caridad”, un concepto muy mediado por imaginarios y valores de género.

Los demás artículos revisados abordan temas tan disímiles, que difícilmente se pueden agrupar. Unos muestran la persistencia del interés en los simbolismos culturales de grupos étnicos como en el caso de la descripción de los rituales de paso femeninos (Mazzoldi 2004) o el de la

restricción que se impone a las mujeres para acceder al *yopo* (Cure 2004). Otros, como el trabajo de Castellanos (2005), examinan la posibilidad de transformar las inequidades de género que operan en el ámbito educativo, mediante nuevas herramientas pedagógicas. Finalmente, otros se interesan por los efectos del género en la construcción de identidades profesionales, como en el caso de las ingenieras y los ingenieros de sistemas estudiados por Luz Gabriela Arango (2006).

En resumen, los distintos artículos de esta década dan cuenta de la variedad de temas, conceptos, perspectivas teóricas, metodológicas y maneras de hacer trabajo de campo que conllevó la incorporación de una perspectiva de género y feminista en el trabajo antropológico colombiano. Estas nuevas orientaciones confirman la fecundidad analítica e interpretativa de la categoría de género y sus innegables aportes a la comprensión de la complejidad de la sociedad colombiana en sus múltiples formas de la contemporaneidad.

A MODO DE CONCLUSIÓN

El surgimiento de la perspectiva de género en la antropología no ha sido un proceso corto, rápido o continuo. En este artículo he dado cuenta de este transcurso ubicando un primer desarrollo importante en el trabajo realizado por cuatro antropólogas de la primera generación formadas en el Instituto Etnológico Nacional. Sus contribuciones a la práctica antropológica abrieron el camino a nuevos temas y preocupaciones relacionados con la experiencia de las mujeres que redefinieron las fronteras entre ámbitos privados y públicos y sentaron las bases para los estudios antropológicos posteriores desde una perspectiva de género. A partir de la década de 1980, con la difusión de las ideas feministas en Colombia se multiplicaron las publicaciones de investigaciones antropológicas que se enfocaron en la visibilización de las mujeres como sujetos clave y representativos de la cultura de un grupo social. Y a finales de esta década empezó a cobrar fuerza el uso del concepto de género y el análisis de sus efectos en distintas dinámicas sociales.

Los nuevos trabajos tienen continuidades y discontinuidades con los temas y enfoques de las antropólogas pioneras. Las continuidades tienen que ver con los objetos empíricos analizados, ya que persistieron en el interés por la diversidad de formas familiares existentes en el país

y los procesos de socialización. Sin embargo, es importante señalar que lo trabajos sobre familia y parentesco, piedra angular de la antropología, decrecieron en importancia a medida que se desarrollaba una perspectiva de género. El feminismo buscó afirmar la autonomía de los proyectos sociales de las mujeres y disociarlos del ámbito familiar y del mandato social de la maternidad y estos cuestionamientos sociales dejaron huella en la producción académica del momento. No cabe duda de que ya en el decenio de 1990 la interrogación de las relaciones de género y la subordinación de las mujeres fue gradualmente aceptada como un objeto de estudio legítimo en la antropología colombiana y que se visibilizó la producción académica de las mujeres antropólogas y el particular compromiso de las antropólogas feministas con la transformación de la subordinación social de las mujeres en la sociedad colombiana. La diversificación de los temas tratados en las publicaciones da cuenta de la multiplicidad de intereses que trajo esta nueva perspectiva.

Con el cambio de milenio se amplió el reconocimiento de los saberes producidos por las mujeres y las especificidades de sus diversas experiencias no solo en función de sus vivencias de género, sino también de clase, etnicidad, raza y sexualidad, como prácticas imbricadas e interdependientes. Se incorporó además una perspectiva crítica sobre la propia cultura y sobre un relato nacional negligente con la multiculturalidad de la sociedad colombiana y la diversidad de formas de organización social y cosmovisiones que la caracterizan. Por último, los trabajos antropológicos publicados en el nuevo milenio cuestionaron las categorías de oposición binaria, hombres/mujeres, homosexuales/heterosexuales, y la supuesta coherencia y antagonismo de las identidades de género. Igualmente documentaron las nuevas formas de parentesco que visibilizaron los cuestionamientos feministas, como las parejas del mismo sexo, y los efectos de las nuevas tecnologías reproductivas en las ideas de filiación; no solo se analizó la diversidad de arreglos familiares sino que se cuestionó la propia institución familiar y su definición en torno a una pareja heterosexual. Las mujeres descritas en estos trabajos incluyen en sus proyectos de vida nuevas formas de liderazgo social y defienden nuevos derechos como los sexuales y reproductivos.

No obstante, todavía existen muchos retos y resistencias por superar, ligadas a la persistencia de sesgos, silencios y omisiones en los trabajos

antropológicos que entran en diálogo con las teorías feministas y de género. Señalaré algunos.

Aunque la teoría de género enfatiza su carácter relacional, la gran mayoría de las investigaciones reseñadas en este artículo se han centrado en las mujeres y son pocas las que incluyen las experiencias de los hombres como seres sexuados y de lo masculino como posición de género, como elementos relevantes para la comprensión cabal de las relaciones de género en una sociedad cambiante. En algunos trabajos persisten las dificultades asociadas al individualismo metodológico, que sigue pensando que el género es un atributo de los individuos, mujeres y hombres, en lugar de una relación social y una relación de poder. Igualmente, es importante insistir en que no se puede analizar las relaciones de género independientemente de otras relaciones de poder y que por lo tanto las categorías sociales no son homogéneas; por el contrario, están atravesadas por múltiples tensiones y divisiones ligadas a dichas relaciones de poder. Utilizar una perspectiva interseccional no significa sumar los efectos discriminatorios que producen, la clase, la raza, la etnia y el género, sino analizar la singularidad de las experiencias de género que origina la intersección entre estas relaciones.

Pese a la proliferación de artículos que utilizan la categoría de género a partir del cambio de milenio y del dinamismo que ha traído su uso en el campo de la antropología, el alcance de los cambios aportados por esta producción académica sigue siendo limitado. Pocos artículos reflexionan sobre los efectos de la incorporación de una perspectiva de género en la selección de los temas bajo estudio, en las preguntas de investigación, en las técnicas utilizadas, en el abordaje analítico, en la forma de restituir los resultados de su investigación, o bien, en todo el proceso. Incluir una perspectiva de género no significa necesariamente asumir los retos planteados por las teorías feministas en sus aspectos más relevantes. En este sentido, falta todavía un buen trecho por recorrer, para aprovechar el potencial crítico de las teorías feministas en sus aspectos más relevantes: la renovación del potencial investigativo de la disciplina; el cuestionamiento del papel que ocupa el conocimiento antropológico en la reproducción del ordenamiento social de género y sexualidad y el aporte de conocimientos propios, críticos, situados y encaminados a la transformación social. El objetivo de incorporar enfoques de género y feministas en la antropología, más allá de documentar y analizar las

desigualdades de género y sexualidad en distintos contextos sociales y culturales, es plantear un cambio de perspectiva en la propia disciplina antropológica que contribuya a la emancipación, mediante la crítica a los valores y a las estructuras de autoridad y legitimidad académicas androcéntricas prevalecientes hasta el momento.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arango, Luz Gabriela. 2006. "Género e ingeniería: la identidad profesional en discusión". *Revista Colombiana de Antropología* 42: 129-156.
- Balcázar de Bucher, Cecilia. 1998. "Reseña del libro de Magdalena León (comp.) (1998). *Poder y empoderamiento de las mujeres*". *Revista de Estudios Sociales* 1: 131-132.
- Barreto Juanita y Yolanda Puyana. 1988. "La socialización de mujeres de los sectores populares urbanos. Un estudio de caso". *Maguaré* 6-7: 165-190.
- Bermúdez, Suzy. 1998. "Género, violencias y construcción de paz". *Revista de Estudios Sociales* 2: 57-63.
- Castañeda, Martha. 2006. "La antropología feminista hoy: algunos énfasis claves". *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 48, n.º 197. <http://www.revistas.unam.mx/index.php/rmcpys/article/view/42526> (consultado el 25 de junio de 2017).
- Castañeda, Martha. 2012. "Antropólogas y feministas: apuntes acerca de las iniciadoras de la antropología feminista en México". *Cuadernos de Antropología Social* 36: 33-49.
- Castellanos, Sonia. 2005. "Reflexionando sobre la inequidad de género: aprendizaje en colaboración y escritura desde la experiencia". *Revista de Estudios Sociales* 20: 45-67.
- Cohen, Lucy. 2001. *Colombianas en la vanguardia*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Collier, Jane y Sylvia Yanagisako. 1987. *Gender and kinship: Essays toward a unified analysis*. Stanford: Stanford University Press.
- Correa, François. 1982. "Descendencia y alianza: clasificación social en la terminología del parentesco de los taiwano del Vaupés, Amazonas". *Revista Colombiana de Antropología* 24: 11-41.
- 1983. "Elementos de identidad y organización social entre las comunidades indígenas de la región del Vaupés". *Maguaré* 2: 97-123.
- 1994. "Género y reciprocidad en la economía de los taiwano del Vaupés". *Maguaré* 9: 37-79.

- Cure, Salime. 2004. "Incesto, aves y conchas. Aproximación a la lectura de algunos mitos de Yopo". *Maguaré* 18: 269-282.
- Defossez, Anne Claire, Didier Fassin y Mara Viveros. 1992. *Mujeres de los Andes. Condiciones de vida y salud*. Bogotá: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Universidad Externado de Colombia.
- Dueñas, Guiomar. 2000. "Reseña del libro de Virginia Gutiérrez de Pineda *Miscegenación y cultura en la Colombia colonial. 1750-1810*". *Revista Colombiana de Antropología* 36: 218-223.
- Dussán de Reichel, Alicia. 1954. "Características de la personalidad masculina y femenina en Taganga". *Revista Colombiana de Antropología* 2: 89-133.
- 1958. "La estructura de la familia en la Costa Caribe de Colombia". Actas del XXXIII Congreso Internacional de Americanistas, t. II. San José de Costa Rica: 692-703.
- Echeverri, Ligia. 1997. "Virginia Gutiérrez de Pineda: ve lo que todos han visto pero piensa lo que otros no han pensado". *Nómadas* 6: 143-155.
- 2002. "Perspectivas de familia colombiana: una mirada antropológica". *Maguaré* 15-16: 24-38.
- Echeverri, Marcela. 1998. "La construcción del Instituto Etnológico Nacional y la construcción genérica del rol del antropólogo". *Anuario Colombiano de Historia social y de la Cultura* 25: 216-247.
- 2007. "Antropólogas pioneras y nacionalismo liberal en Colombia, 1941-1949". *Revista Colombiana de Antropología* 43: 61-90.
- Estrada, Ángela y Carlos García. 2000. "Cuerpos en tensión". *Revista de Estudios Sociales* 5: 93-99.
- Estrada, Ángela María, Carolina Ibarra y Estefanía Sarmiento. 2003. "Regulación y control de la subjetividad y la vida privada en el contexto del conflicto armado colombiano". *Revista de Estudios Sociales* 15:133-149.
- Flórez, Franz. 2001. "Reseña del libro de María Eugenia Vásquez Perdomo *Escrito para no morir. Bitácora de una militancia*". *Revista Colombiana de Antropología* 37: 341-352.
- García, Andrea. 2009. "Tacones, siliconas, hormonas y otras críticas al sistema sexo-género". *Revista Colombiana de Antropología* 45: 119-146.
- Gladden, Kathleen. 1993. "La mujer en la economía mundial: caso de estudio sobre las trabajadoras de la confección en Colombia". *Maguaré* 8: 111-130.
- Gutiérrez de Pineda, Virginia. 1968. *Familia y cultura en Colombia: tipologías, funciones y dinámica de la familia. Manifestaciones múltiples a través del*

- mosaico cultural y estructuras sociales*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Tercer Mundo.
- 2005. “Modalidades familiares de fin de siglo”. *Maguaré* 19: 285-299.
- Herrera, Martha y Carlos Low. 1987. “Virginia Gutiérrez de Pineda: una vida de pasión, investigación y docencia”. *Boletín Cultural y Bibliográfico* XXIV: 10-21.
- Jackson, Jean. 1990. “Rituales tukano de violencia sexual”. *Revista Colombiana de Antropología* 28: 37-52.
- Jimeno, Myriam, Andrés Góngora, Marco Martínez y Carlos José Suárez, eds. 2007. *Manes, mansitos y manazos: una metodología de trabajo sobre violencia intrafamiliar y sexual*. Bogotá: Centro de Estudios Sociales, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.
- Lagarde, Marcela. 2003. “Reflexiones sobre antropología, género y feminismo”. En *Familia, género y antropología: desafíos y transformaciones*, ed. Patricia Tovar, 67-81. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Lamas, Marta. 2000. “Diferencias de sexo, género y diferencia sexual”. *Cuicuilco* 7, n.º 18 (enero-junio): 1-23.
- Londoño, Luz María. 2005. “La corporalidad de las guerreras: una mirada sobre las mujeres combatientes desde el cuerpo y el lenguaje”. *Revista de Estudios Sociales* 21: 67-74.
- Mazzoldi, Maya. 2004. “Simbolismo del ritual de paso femenino entre los wayuu de la alta Guajira”. *Maguaré* 18: 241-268.
- Meertens, Donny. 2000. “El futuro nostálgico: desplazamiento, terror y género”. *Revista Colombiana de Antropología* 36:112-135.
- Montenegro, Leonardo. 2002. “Todas las cuestiones libertarias no se darían sin la mujer... Movimientos sociales de comunidades negras en el Pacífico colombiano y perspectiva de género”. *Maguaré* 15-16: 24-38.
- Moore, Henrietta. 1991. *Antropología y feminismo*. Valencia: Cátedra.
- Mora, Ana. 2009. “El cuerpo investigador, el cuerpo investigado. Una aproximación fenomenológica a la experiencia del puerperio”. *Revista Colombiana de Antropología* 45:11-38.
- Mosquera, Claudia. 2007. “Lecturas críticas de los talleres de salud sexual y reproductiva y de fortalecimiento cultural desarrollados con mujeres negras desterradas por el conflicto armado en Colombia”. *Revista de Estudios Sociales* 27: 122-137.
- Navarrete, Héctor. 2006. “My Latin Bride”. *Antípoda* 2: 315-326.

- Navarro, Marta. 2009. "Uniones, maternidad y salud sexual y reproductiva en Buenaventura. Una perspectiva antropológica". *Revista Colombiana de Antropología* 45: 39-68.
- Ortiz, Francisco. 1988. "El rezo del pescado, ritual de pubertad femenina entre los sikuani y cuib". *Maguaré* 6-7: 27-67.
- Ortner, Sherry. 1979. "¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?". En *Antropología y feminismo*, eds. Olivia Harris y Kate Young, 109-131. Barcelona: Anagrama.
- Ospina, María. 2006. "¿Con notable daño del buen servicio? sobre la locura femenina en la primera mitad del siglo xx en Bogotá". *Antípoda* 2: 303-14.
- Pachón, Ximena. 2005. "Virginia Gutiérrez de Pineda y su aporte al estudio histórico de la familia en Colombia". *Maguaré* 19: 247-272.
- Parra, Johanna. 2006. "Familia, poder y esmeraldas. Relaciones de género y estructura económica minera en el occidente de Boyacá, Colombia". *Revista Colombiana de Antropología* 42: 15-53.
- Pedraza, Zandra. 2009. "Reseña del libro de Peter Wade, Fernando Urrea Giraldo y Mara Viveros Vigoya (eds.), *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*". *Revista Colombiana de Antropología* 45: 230-234.
- Peláez, Gloria Inés. 2007. "Los duelos en el cuerpo físico y social de mujeres víctimas de violencia". *Antípoda* 5: 75-96.
- Pineda, Javier y Luisa Otero. 2004. "Género, violencia intrafamiliar e intervención pública en Colombia". *Revista de Estudios Sociales* 1: 19-31.
- Pineda, Roberto. 2009. "Cronistas contemporáneos. Historia de los Institutos Etnológicos de Colombia (1930-1952)". En *Arqueología y etnología en Colombia: la creación de una tradición científica*, editado por Carl Langebaek y Clara Isabel Botero, 113-171. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Ramírez, Renzo. 2005. "Sociedad, familia y género. El caso de los migrantes y exiliados colombianos en Suecia". *Revista de Estudios Sociales* 21: 53-63.
- Reiter, Rayna, ed. 1975. *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press.
- Reyes, Giovanna. 2009. "El cuerpo como unidad biológica y social: una premisa para la salud sexual y reproductiva". *Revista Colombiana de Antropología* 45: 203-224.
- Rosaldo, Michelle. 1979. "Mujer, cultura y sociedad: una visión teórica". En *Antropología y feminismo*, eds. Olivia Harris y Kate Young, 153-180. Barcelona: Anagrama.

- Rosaldo, Renato. 1991. *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. Ciudad de México: Grijalbo.
- Rozo, José y Víctor Rojas. 1986. "La genitalidad en la copla". *Maguaré* 4: 89-106.
- Rubin, Gayle. 1975. "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex". En *Toward an Anthropology of Women*, ed. Rayna Reiter, 157-210. New York: Monthly Review Press.
- 1984. "Thinking Sex: Notes for Radical Theory of the Politics of Sexuality". En *Pleasure and Danger*, ed. Carole Vance, 143-178. New York: Routledge & Kegan Paul.
- Silva, Eliécer. 1987. "Culto a la fecundidad. Los falos muiscas de Villa de Leiva". *Maguaré* 5: 67-182.
- Stolcke, Verena. 1996. "Antropología del género. El cómo y el porqué de las mujeres". En *Ensayos de Antropología Cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*, editado por Joan Prat y Ángel Martínez, 335-344. Barcelona: Ariel.
- Toquica, Constanza. 2001. "Religiosidad femenina y vida cotidiana en el convento de Santa Clara de Santafé, siglos XVII y XVIII: una mirada detrás del velo de Johanna de San Esteban". *Revista Colombiana de Antropología* 37: 152-186.
- Tovar, Patricia. 1998. "Procreación o adopción: encrucijadas entre el género, el poder y el parentesco". *Revista Colombiana de Antropología* 34: 92-123.
- ed. 2003. *Familia, género y antropología. Desafíos y transformaciones*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- 2004. "El cuerpo subordinado y politizado: reflexión crítica sobre género y antropología médica". *Revista Colombiana de Antropología* 40: 253-282.
- 2006. *Las viudas del conflicto armado en Colombia. Memorias y relatos*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia y Colciencias.
- Tovar, Claudia y Carol Pavajeau. 2010. "Hombres en situación de desplazamiento: transformaciones de la masculinidad". *Revista de Estudios Sociales* 36: 95-102.
- Urrea, Fernando. 2006. "Reseña del libro editado por Mara Viveros *Saberes, culturas y derechos sexuales en Colombia*". *Revista Colombiana de Antropología* 42: 355-363.
- Universitas Miguel Hernández. 2017. En línea. *Revista Colombiana de Antropología*. Consultado el 6 de Febrero de 2017. En: <http://www.icanh.gov.co/secciones/publicaciones/rca.htm>
- Vásquez, María Eugenia. 2000. *Escrito para no morir. Bitácora de una militancia*. Bogotá: Ministerio de Cultura.

- Viveros, Mara. 2000. “Notas en torno de la categoría analítica de género”. En *Ética: masculinidades y feminidades*, compilado por Ángela Inés Robledo y Yolanda Puyana Villamizar, 56-55. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- 2004. “El gobierno de la sexualidad juvenil y la gestión de las diferencias. Reflexiones a partir de un estudio de caso colombiano”. *Revista Colombiana de Antropología* 40: 155-184.
- ed. 2006. *Saberes culturas y derechos sexuales en Colombia*. Bogotá: Centro Latinoamericano de Sexualidad y Derechos Humanos, Centro de Estudios Sociales, Universidad Nacional de Colombia.
- 2007. “Discriminación racial, intervención social y subjetividad. Reflexiones a partir de un estudio de caso en Bogotá”. *Revista de Estudios Sociales* 27: 106-121.
- 2007a. “De diferencia y diferencias. Algunos debates desde las teorías feministas y de género”. En *Género mujeres y saberes en América Latina: entre el movimiento social, la academia y el Estado*, editado por Luz Gabriela Arango y Yolanda Puyana, 175-190. Bogotá: Escuela de Estudios de Género, Universidad Nacional de Colombia.
- 2016. “Sex/Gender”. En *The Oxford Handbook of Feminist Theory*. Oxford University Press. <http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199328581.001.0001/oxfordhb-9780199328581-e-42> (consultado el 24 de septiembre de 2017).
- 2016a. “La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación”. *Debate feminista* 52: 1-17.
- Viveros, Mara y Franklin Gil. 2010. “Género y generación en las experiencias de ascenso social de personas negras en Bogotá”. *Maguaré* 24: 99-130.
- Wade, Peter, Fernando Urrea y Mara Viveros, eds. 2008. *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*. Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas Universidad Nacional de Colombia.
- Wartenberg, Lucy. 1992. “Entre el maltrato y el repudio: dilema de las mujeres del altiplano cundiboyacense Colombia”. En *Mujeres de los Andes. Condiciones de vida y salud*, editado por Anne Claire Defosse, Didier Fassin y Mara Viveros, 399-420. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Wartenberg, Lucy. 2008. “Reseña del libro de Myriam Jimeno et ál. *Manes, mansitos y manazos: una metodología de trabajo sobre violencia intrafamiliar y sexual*”. *Revista Colombiana de Antropología* 44: 228-231.

Wilches, Ivonne. 2010. “Lo que hemos aprendido sobre la atención a mujeres víctimas de violencia sexual en el conflicto armado colombiano”. *Revista de Estudios Sociales* 36: 86-94.

Zambrano, Marta. 2007. “Reseña del libro de María Himelda Ramírez (2006) *De la caridad barroca a la caridad ilustrada. Mujeres, género y pobreza en la sociedad de Santa Fe de Bogotá, siglos XVII y XVIII*”. *Revista Colombiana de Antropología* 43: 331-334.

ANEXOS

Figura 1. Número de artículos que incluyen análisis de género.

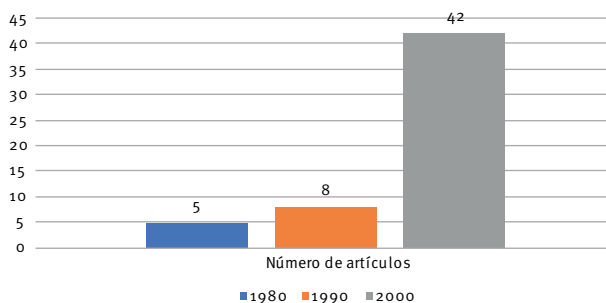


Figura 2. Distribución de artículos por revistas.

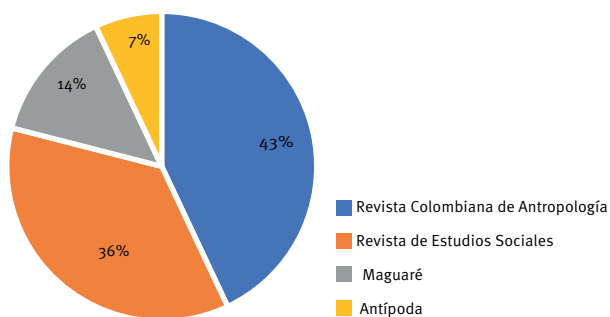


Figura 3. Distribución de autores y autoras por universidad.

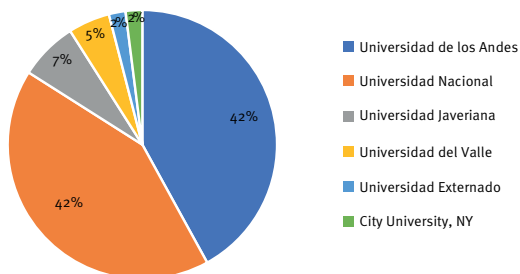


Figura 4. Distribución de autores y autoras según disciplina.

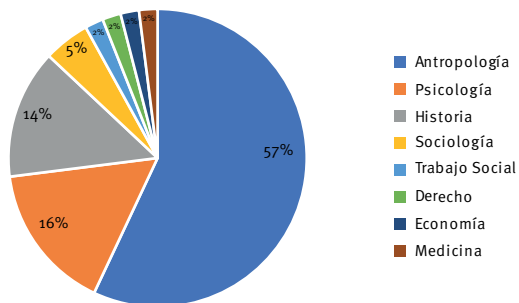
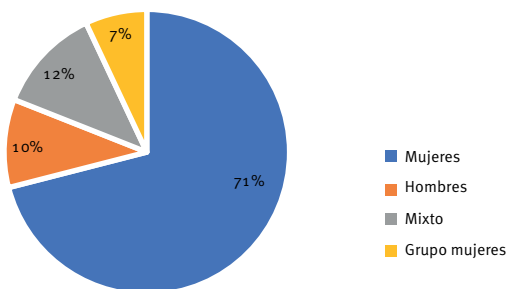


Figura 5. Distribución de autores y autoras.



**ACERVOS, MEMÓRIAS E ANTROPOLOGIA
VISUAL: NOTAS SOBRE A ANÁLISE DE IMAGENS
E EDIÇÃO NO VÍDEO MEMÓRIAS RETOMADAS**

JOÃO MARTINHO BRAGA DE MENDONÇA
Universidade Federal da Paraíba (UFPB), Brasil



bragamt@ccae.ufpb.br

Artículo de investigación recibido: 30 de octubre de 2015. Aceptado 17 de octubre de 2017

RESUMO

Este artigo parte de um conjunto de experiências de pesquisa com imagens dos índios Potiguara do litoral norte da Paraíba, região Nordeste do Brasil. O objetivo é apresentar premissas que nortearam a formação de acervo imagético e a produção de vídeo etnográfico relacionado às histórias de afirmação étnica e à luta pela terra. A ligação entre conceituação teórico-metodológica e processo de edição de vídeo é tomada como ponto central. Propõe-se que a realização videográfica nas ciências humanas, especialmente na antropologia, pode ser experimentada sem necessariamente seguir parâmetros e modelos pré-fabricados (da televisão ou do cinema). O uso da imagem, assim, vai de encontro à própria reflexão antropológica e erode as barreiras que costumam separar conhecimento e linguagem.

Palavras-chave: acervos, Brasil, edição de vídeo, filme etnográfico, imagens, índios Potiguara, memória, nordeste do Brasil.

**ACERVOS, MEMORIAS Y ANTROPOLOGÍA VISUAL:
APUNTES SOBRE EL ANÁLISIS DE IMÁGENES Y
EDICIÓN EN EL VIDEO *MEMÓRIAS RETOMADAS***

RESUMEN

El artículo parte de un conjunto de experiencias de investigación con imágenes de los indígenas potiguara de la costa norte de Paraíba, región noreste de Brasil. El objetivo es presentar postulados que orientan la formación de un acervo de imágenes y la producción de video etnográfico relacionado con las historias de afirmación étnica y la lucha por la tierra. El vínculo entre la conceptualización teórico-metodológica y el proceso de edición de video es un punto central del análisis. Se plantea que la realización videográfica en las ciencias humanas, sobre todo en antropología, se puede experimentar sin necesariamente seguir parámetros y modelos pre-fabricados (de la televisión o del cine). El uso de imágenes, así, se encuentra con la reflexión antropológica y derrumba las barreras que suelen separar al conocimiento del lenguaje.

Palabras clave: acervos, Brasil, edición de video, imágenes, indígenas potiguara, memoria, noreste de Brasil, película etnográfica.

**COMPILATIONS, MEMORIES, AND VISUAL ANTHROPOLOGY:
NOTES ON THE ANALYSIS OF IMAGES AND EDITING
IN THE VIDEO *MEMÓRIAS RETOMADAS***

ABSTRACT

This article builds on a number research experiences dealing with images of the Potiguara indigenous people of the northern coast of Paraíba, in the northeastern region of Brazil. I seek to provide some guidelines for the creation of iconographic archives and the production of ethnographic videos on stories of reaffirmation of ethnic identity and land struggles. I purport that the link between theoretical and methodological conceptualization and video editing is central. I propose as well that experimentation is possible in video production in the social sciences, especially in anthropology. It is not necessary to follow the prefabricated parameters and models of television or cinema to make images converge with anthropological reflection and break down the barriers that tend to separate knowledge and language.

Keywords: compilations, video editing, images, Potiguara indigenous people, memory, ethnographic film, Brazil, Northeastern Brazil.

INTRODUÇÃO¹

O município de Rio Tinto fica no litoral norte da Paraíba, região Nordeste do Brasil, sobre a qual restam numerosos e centenários registros históricos da presença indígena que remontam ao século XVI (Pinto 1935; Salvador 1965). Mais especificamente sobre os Potiguara do estado da Paraíba, temos uma seleção abrangente de documentos históricos publicados a partir do Relatório Baumann (Moonen e Maia 1992). A partir de 1917, a Companhia de Tecidos Rio Tinto iniciava ali a construção de suas instalações. A área, que até então era rural, conheceu uma nova etapa de seu desenvolvimento. Muitos conflitos se originaram do fato de que o local escolhido para a instalação da Companhia, um engenho de cana-de-açúcar, divisava com um antigo aldeamento de índios Potiguara.

De antigo aldeamento e engenho, portanto, o local passou a abrigar um parque industrial (com sua vila operária) que chegou a empregar mais de dez mil trabalhadores ainda na primeira metade do século (Gunn e Correia 2002; IBGE 2012), inclusive indígenas (pejorativamente chamados de “caboclos” pelos não índios) bem como famílias de trabalhadores rurais saídas do interior da Paraíba e de outros estados (Fernandes 1973, 36-37). A área rural foi então progressivamente urbanizada ao longo desse tempo, e a vila operária constituiu, assim, a base para a conquista do estatuto de município em 1956. Já a partir dos anos 1960 diversos fatores levaram ao declínio dos negócios e ao progressivo fechamento das unidades fabris instaladas (Panet 2002, 38-39).

A Constituição brasileira de 1988, que, no seu artigo 231, pela primeira vez expressou o reconhecimento integral das culturas e das terras indígenas tradicionais pelo estado brasileiro, e a progressiva consolidação dos direitos indígenas sobre diversas áreas no litoral norte, possibilitou que territórios e edificações antes pertencentes ao patrimônio da fábrica (desativada desde os anos 1980) passassem à pauta das reivindicações indígenas. Nesse quadro conflituoso, entram ainda usinas e plantações de cana-de-açúcar, heranças da monocultura açucareira da colônia-império.

1 Agradeço muitíssimo os preciosos comentários críticos dos editores da revista e dos avaliadores do artigo, bem como o apoio, no Brasil, do Conselho Nacional do Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), Edital 43/2013, Ciências Humanas, o qual viabilizou a pesquisa e a produção do filme *Memórias retomadas* (2015).

Figura 1. Localização das aldeias e Terras Indígenas Potiguara na região Nordeste do Brasil, extremo oriental das Américas.



Fonte: <https://pt.wikiversity.org>

Entre 1981 e 1985, a Cia. de Tecidos de Rio Tinto vendeu milhares de hectares de terras para usinas e destilarias em expansão sob o impacto do Programa Nacional do Alcool, Proálcool, instituído em 1975 (Panet 2002, 39). Fatores que compõem outros aspectos complexos do processo de colonização e seus desdobramentos na região. Caba, pois, perguntar

se e como as imagens preexistentes tomadas no local poderiam ampliar nosso conhecimento desse processo?

Nossa pesquisa teve início efetivo em 2010, com um projeto desenvolvido para realizar “explorações iniciais de antropologia visual” (Edital CNPq 03/2009). Tratava-se de levantar e reconhecer imagens preexistentes produzidas nessas áreas (formação de acervo), bem como hábitos de cultura visual presentes nas cidades e nas áreas rurais da região, indígenas ou não. Esse tipo de exploração levou-nos a constituir o que chamei provisoriamente de “campo imagético”, a partir do qual exercícios etnográficos são experimentados numa conjugação metodológica que busca articular, principalmente, técnicas advindas dos campos de estudos da antropologia visual (Banks 2009; Collier Jr. 1973) e de histórias de vida nas ciências sociais (Queiroz 1983, 1988).

O acervo (composto por fotografias em papel, fitas de vídeo, negativos, slides etc.) reuniu inicialmente fotografias cedidas por membros de famílias locais (não indígenas ou indígenas) ou por fotógrafos, cada qual constituindo um fundo documental diferente, de modo a preservar os dados contextuais de obtenção e cessão dessas imagens, além de manter o vínculo colaborativo estabelecido no processo de coleta desses artefatos. A fotografia antiga, em sua materialidade (Kossoy 2001), concebida como um objeto de cultura material, uma vez digitalizada, foi também o nexos principal para o estabelecimento de uma relação com os diferentes interlocutores, relação que, na melhor das hipóteses, tende a ser duradoura e participativa, na medida das particularidades de cada caso encontrado.

Essas imagens, mantidas como memória familiar ou, às vezes, como coleções e arquivos pessoais, constituem um primeiro conjunto de imagens oriundo, portanto, de acervos particulares. Um segundo conjunto de imagens veio de instituições públicas, locais ou não: Fundação Cultural de Rio Tinto, UFPB, Laboratório de Imagem e Som em Antropologia da Universidade de São Paulo (Lisa-USP). Neste último caso, trata-se das fotografias tomadas por Sylvania Caiuby Novaes quando de sua passagem na aldeia Potiguara de São Francisco, no início dos anos 1980, originalmente mantidas no acervo do Lisa-USP. Por conseguinte, imagens caracterizáveis como acervos constituídos, no entanto em condições de organização e preservação bem variáveis conforme o caso.

Figura 2. Foto de um grupo de crianças indígenas da aldeia Silva de Belém na dança de “Toré”, em meio às cerimônias cívicas comemorativas da independência do Brasil em relação a Portugal, no centro da cidade de Rio Tinto; ao fundo, vê-se a estátua do Coronel Lundgren, um dos fundadores da fábrica de tecidos, bem como a Igreja Matriz/2008.



Fonte: Hildebrando Domingos, fundo homônimo, acervo do Avaedoc/Arandu/UFPB.

Figura 3. Vista de um acampamento Potiguara durante o período de autodemarcação no início dos anos 1980.



Fonte: José H. Nascimento, fundo homônimo, acervo do Avaedoc/Arandu/UFPB.

Figura 4. Foto do Cacique Severino Fernandes acompanhado



Fonte: José H. Nascimento, fundo homônimo, acervo do Avaedoc/Arandu/UFPB.

Como, pois, essas imagens permitem provocar e revelar as memórias das experiências vividas localmente? Como as mesmas imagens podem, ainda, servir para refletir sobre as situações atuais (muitas vezes conflitivas) vistas como desdobramentos das demarcações das terras indígenas Potiguara? As próprias imagens reunidas e as circunstâncias de sua coleta (relatos ouvidos) nos apontaram caminhos. Elas remetiam-nos às famílias indígenas e não indígenas, as quais tomaram parte no quadro de trabalhadores da fábrica na primeira metade do século, como também ao posterior movimento indígena pela retomada de terras, as quais incluem uma área urbana do município de Rio Tinto, centro da aldeia Monte-Mór. A Terra Indígena Potiguara de Monte-Mór, demarcada em 2004, abrange também partes do município vizinho, de nome Marcação e outras quatro aldeias (Ibykoara, Jaraguá, Lagoa Grande e Três Rios).

Nosso segundo projeto, foi contemplado pelo Edital 43/2013 do CNPq: Acervos, memórias e antropologia visual: diálogo e conhecimento das imagens na região de Rio Tinto-Paraíba. Entre 2013 e 2016, portanto, direcionamos o estudo das imagens já reunidas para o esclarecimento das transformações sócio-históricas ocorridas bem como para o fortalecimento dos processos identitários em curso. Foi a chance de dar continuidade aos trabalhos de formação de acervo e de pesquisa que já

estavam em curso. Foram justamente imagens preexistentes tomadas em Monte-Mór, nos anos de 2002 e de 2004, que serviram de base para uma das frentes abertas na pesquisa, a qual resultou na montagem do vídeo *Memórias retomadas*², lançado em agosto de 2015.

Figura 5. Imagem do Cacique Vado na capa do DVD *Memórias retomadas*, frame extraído das filmagens em vídeo, formato VHS digitalizado para a pesquisa/2002.



Fonte: equipe do SEAMPO/UFPB, Fundo homônimo, acervo do AVAEDOC/ARANDU/UFPB.

Nesse vídeo, índios das aldeias de Monte-Mór e do Alto do Tambá, nas cidades de Rio Tinto e Baía da Traição (Paraíba, Brasil), narram as memórias de suas lutas recentes pela própria terra e refletem sobre o sentido das imagens filmicas. O filme demonstra a articulação de narrativas em torno da demarcação da Terra Indígena Potiguara de Monte-Mór e de seu líder, o Cacique Vado (1945-2004), com base na recuperação de uma memória visual referente aos índios Potiguara. A noção de “memória visual” foi recentemente mobilizada para um livro organizado no México (Novelo e Garduño 2014) e mostra-se bastante promissora para refletir sobre nossas pesquisas com imagens. Por exemplo, conforme Carlos Antaramián propõe, a ideia de que a resistência ao genocídio cultural, o qual opera também pela destruição da memória,

2 *Memórias retomadas*. Sítio eletrônico do Avaedoc na plataforma Vimeo. Disponível em: <https://vimeo.com/136785686>. Consultada em 30 de outubro de 2015.

implica um trabalho com a própria memória, pelas imagens e testemunhos de sobreviventes. Nosso vídeo, assim, encontra-se dividido em três partes principais: abertura, com a apresentação do projeto, sessões de videoelicitação com os testemunhos obtidos (articulados com trechos de uma entrevista com o Cacique Vado) e, por fim, o cortejo fúnebre por ocasião do falecimento do Cacique.

A formação do acervo constituiu o ponto de partida para o reconhecimento do campo imagético, concebido como processo dinâmico. O exercício etnográfico, a partir de delimitações operadas nesse campo, permite revelar dimensões da memória visual expressas nos diálogos estabelecidos diante das imagens. A montagem final do vídeo é concebida, pois, como um resultado possível de um processo de pesquisa colaborativa (Banks 2009; Flores 2007; Ziri6n 2015), na qual memórias orais e visuais s3o mobilizadas. Um sentido coerente 6e encontrado, com efeito, a partir das an3lises operadas, desde as delimita66es iniciais 3s sess6es de elicita66o por imagens at6e, por fim, o processo de edi66o. Para a escolha do assunto principal do v6deo, a retomada da Terra Ind6gena de Monte-M6r sob a lideran6a do Cacique Vado e o encontro etnogr3fico com dois 6ndios Potiguara (com quem exercitamos a elicita66o por imagens) mostraram-se fundamentais. Para o senhor Luiz da Zabumba da aldeia Monte-M6r, o visionamento das cenas antigas em que aparecem imagens do Cacique Vado levou a diversas reflex6es, entre elas a constata66o, para ele, de que: “esse a6i foi o melhor Cacique que teve aqui, em termos de saber lidar com o povo”. Partiu dele efetivamente uma sugest3o de produzir um filme sobre o Cacique.

Outro encontro etnogr3fico (no qual exercitamos tamb6m a elicita66o por imagens) com o professor 6ndigena Ailton Potiguara, da aldeia Alto do Tamb3, gerou reflex6es sobre a pr6pria fun66o desse tipo de imagens em v6deo e sua import3ncia para a comunidade: “quem fez esse v6deo, esse filme curto aqui, a inten66o 6 de espalhar na comunidade para ver quem foi quem, quem 6 quem e quem fez o qu6, e que contribui66o foi essa que deu para o nosso povo.” O 3udio captado nas v6deo-elicita66es, com o professor Ailton Potiguara e o senhor Luiz da Zabumba, forneceu, por fim, as principais vozes articuladoras do conjunto da narrativa f6lmica.

Importante notar, nesse sentido, nossa op66o por sublinhar circunst3ncias espec6ficas do m6todo (uso de videoelicita66o) atrav6s do recurso de

edição conhecido como *split-screen* (ou tela dividida). O mesmo foi usado para criar dois quadros simultâneos na mesma tela: num deles, figura a imagem de nosso interlocutor; noutro, a dos aparelhos e televisores usados (no mesmo ambiente interno) para visionamento dos vídeos históricos já existentes, previamente selecionados do acervo reunido, motivadores das suas falas. Tal opção busca enfatizar o caráter mediador das imagens videográficas visionadas tanto quanto sua posição como originadoras das narrativas que aparecem no vídeo *Memórias retomadas*.

As notas seguintes trazem mais informações dos acervos bem como as principais conceitualizações e elementos que fundamentaram as escolhas de edição operadas no resultado finalmente obtido com o processo de montagem.

FORMAÇÃO DO ACERVO DA PESQUISA E CAMPO IMAGÉTICO

O acervo da pesquisa, que se refere às populações indígenas na região, tornou-se relativamente extenso, com produção e coleta de imagens relacionadas principalmente a sete aldeias: São Francisco, Três Rios, Ibykoara, Jaraguá, Silva de Belém, Alto do Tambá e Monte-Mór. Passo a considerar apenas os materiais diretamente ligados à edição do vídeo *Memórias retomadas*, relativo às lutas recentes pelo direito indígena às terras que compreendem a Aldeia de Monte-Mór.

Trata-se, fundamentalmente, de um conjunto de 68 fitas de vídeo (VHS) com filmagens feitas entre 2002 e 2004. Tal documentação videográfica achava-se resguardada na casa de pesquisadores³, mas sem amparo institucional. Havia sido produzida na esteira da criação de um Grupo de Trabalho Indígena no âmbito do Seampo, órgão extensionista da Universidade Federal da Paraíba. Tais filmagens tinham como assunto principal os processos de resistência cultural e de demarcação das Terras Indígenas Potiguara, principalmente da Terra Indígena de Monte-Mór. Em 2011, foram cedidas ao acervo da pesquisa, abrigado no recém-criado Laboratório de Antropologia Visual Arandu, em Rio Tinto, onde teve lugar sua digitalização.

3 Agradecemos, pois, os professores Estevão Palitot e Lusival Barcellos, os quais cederam as fitas VHS para nossa pesquisa em 2011.

Figura 6. Cena filmada no funeral do Cacique Vado, *frame* extraído das filmagens em vídeo, formato VHS digitalizado para a pesquisa/2004.



Fonte: equipe do Seampo/UFPB, fundo homônimo, acervo do Avaedoc/Arandu/UFPB.

Outro material imagético de singular relevância foi cedido ao acervo da pesquisa pelo ex-funcionário da Fundação Nacional do Índio (Funai) e ativista de direitos indígenas José Humberto Costa Nascimento. Ele atuou a favor dos Potiguara durante os anos 1980, quando produziu documentação fotográfica e audiovisual acerca do processo de autodemarcação das terras. Período em que passou a reivindicar seu próprio reconhecimento como índio Potiguara, ao se perceber filho de um índio já desaldeado, o qual migrou do Rio Grande do Norte para Brasília-DF nos anos de 1970. Em 2011, em contato com José Humberto por correio eletrônico, expus as linhas gerais das pesquisas que vinha realizando, e ele se prontificou em ceder o material imagético que estava guardado na residência de sua mãe em Brasília-DF. Trata-se de centenas de *slides* e negativos, bem como dezenas de rolos de filme em bitola super-8 e em outros formatos. O material teve entrada no Laboratório em 13 de março de 2012 e encontra-se em boa parte já digitalizado.

Além de imagens preexistentes, produzi também algumas imagens em vídeo e fotografia, por duas ocasiões em 2011 e 2012, quando foi possível acompanhar as festividades do dia do índio, data cívica nacionalmente

Figura 7. Foto de um grupo de lideranças indígenas em pose junto à fundação do marco para a demarcação das terras Potiguara da Baía da Traição, 1982.



Fonte: José H. Nascimento, fundo homônimo, acervo do Avaedoc/Arandu/UFPB.

comemorada todos os anos, na aldeia São Francisco, considerada como “aldeia mãe” dos Potiguara. Em 2013, pude observar e fotografar a mesma comemoração numa aldeia menor, de nome Ibykoara (Nova Brasília). Nessas ocasiões, foi possível observar a concorrência de diferentes agentes (governo, prefeitura, universidades, escolas, organizações não governamentais etc.) na articulação de alianças para reivindicações indígenas, além do uso de câmeras pelos mais diversos sujeitos, inclusive indígenas. As imagens que fiz nessas ocasiões, para as quais fui convidado, em vista de meu trabalho docente na universidade local, tiveram um caráter muito mais eventual e serviram para avançar no conhecimento de um costume local já antigo, referente às celebrações do dia do índio.

Embora a formação desse acervo de pesquisa constitua um passo no sentido da reunião e da delimitação de materiais para uma elaboração analítica mais específica, a noção de “campo imagético” vai mais além para abranger um campo relativamente difícil de circunscrever com maior exatidão. Dificuldade que se torna incontornável, sobretudo, a partir da introdução da codificação digital informatizada através de aparelhos computadores. As imagens virtuais, por sua vez, também vão constituir partes desse mesmo campo imagético, formado pelas imagens técnicas

Figura 8. Foto de entrevista concedida pela jovem líder Jaqueline Ciríaco à equipe da TV UFPB durante as celebrações do dia do índio na Aldeia São Francisco/2011.



Fonte: João Mendonça, pesquisa CNPq 03/2009, acervo do Avaedoc/Arandu/UFPB.

em suas modalidades diversas, tais como aparecem e são utilizadas ou mantidas guardadas numa dada região local, mesmo que tais imagens possam ser acessadas em outras diversas partes do globo.

Então, se posso delimitar o fundo Seampo dentro do acervo mais amplo da pesquisa, em termos facilmente quantificáveis, a saber, 68 fitas VHS que, uma vez digitalizadas, correspondem a um número determinado de horas/minutos/segundos, quando olho para o universo virtual de imagens dos índios Potiguara, esse número não vai só variar, mas também crescer indeterminadamente. A noção de “campo imagético”, tal como procuro esboçar aqui, implica, portanto, um fluxo de imagens em movimento contínuo. São memórias visuais latentes entre a materialidade analógica e a virtualidade digital.

O negativo (película) que é transportado de um estado para o outro, em diferentes veículos (avião, carro, ônibus), para chegar a uma reserva técnica de um laboratório universitário e finalmente ser digitalizado, perfaz um movimento. Contudo, a imagem tomada por um aparelho de

celular e imediatamente compartilhada num aplicativo de computador (ou de *smartphone*) nas redes sociais também perfaz um movimento, mesmo que seja um outro tipo de movimento, não mais no espaço das distâncias físicas, mas sim no espaço virtual suportado pelas tecnologias de base eletrônica.

De um modo ou de outro, supõe-se que as imagens daquele povo ou daquele lugar específico são capazes de estabelecer um nexo privilegiado com essas pessoas, as quais se tornam potencialmente aliadas na pesquisa com tais imagens. Estas últimas, quando passam a circular virtualmente, portanto, para além dos muros do laboratório e da academia, vão possivelmente fazer parte da vida e das decisões futuras. Esse movimento extremamente dinâmico das imagens em ambientes eletrônicos passou a ser parte crucial do mundo contemporâneo, no âmbito de um contexto amplo expresso nas seguintes palavras de Carlos Flores:

En el mundo poscolonial y globalizado de hoy, pese a todas sus contradicciones —o tal vez por ellos— se han generado nuevos espacios para que pueblos e individuos sujetos a diferentes formas de dominación cultural reafirmen su poder y articulen sus propias narrativas identitarias. En ese sentido, desde la antropología existen experiencias más dialógicas, horizontales y compartidas de producción y consumo de imágenes visuales que de alguna manera han tratado de estimular o acompañar estos procesos. (Flores 2007, 66)

Conseqüentemente, a constituição e o gerenciamento de um acervo digital (de imagens já constituídas por aparelhos digitais ou digitalizadas a partir de originais analógicos) se fazem necessários. Nosso acervo de imagens fotográficas compreende fotos de famílias, bem como dos períodos iniciais de demarcação das terras indígenas; o acervo de filmes em vídeo e super-8 já identificados mostram cenas da demarcação da Terra Indígena de Monte-Mor (fundo Seampo) bem como da Terra Indígena Potiguara no município vizinho chamado Baía da Traição (fundo José Humberto Nascimento).

Como então conceber as suas potencialidades em termos, simultaneamente, de conhecimento antropológico e reafirmação identitária? Outras questões, então, descortinam-se: de que maneira, pois, os vários tipos de imagens e aparelhos (fotografia, cinema, TV, computador e *smartphones*) participaram e participam dos processos de transformação

ocorridos localmente? Em que medida os atuais moradores poderiam ser motivados por essas mesmas imagens no intuito de refletir sobre suas condições de vida atuais? Até que ponto seria possível contribuir, pelo estudo das imagens com base nas metodologias de pesquisa em antropologia visual, aos processos culturais e educacionais em curso? Em que medida, enfim, o trabalho com imagens já existentes (fotografias e vídeos) pode esclarecer aspectos da ocupação na região e das relações interétnicas que aí tiveram e tem lugar?

Tem-se, assim, uma concepção abrangente da imagem como processo de conhecimento, concebido principalmente a partir do campo da antropologia visual, sem deixar de notar o potencial interdisciplinar da fundamentação teórica dos trabalhos imagéticos. Um autor que nos parece fundamental nesse sentido é Vilém Flusser, quando nota, por exemplo, que:

O gesto produtor de imagens não se nutre apenas com as visões que o produtor tem da circunstância, mas igualmente com a visão que o produtor tem de imagens feitas anteriormente. Toda imagem produzida se insere necessariamente na correnteza das imagens de determinada sociedade. (Flusser 2008, 23)

Longe de serem apenas frutos de um instrumento imediato de registro, testemunhos de acontecimentos passados, ilustrações ou meios de entretenimento, diversão ou recordação, as imagens são vistas aqui como elementos centrais na produção de conhecimento. Portanto, trabalhar com imagens no campo da antropologia visual assim concebido significa também estar mergulhado num universo mais amplo de imagens. Na confluência com as possibilidades oferecidas pela rede mundial de computadores, as imagens suscitam ainda outras inúmeras reflexões, tanto do ponto de vista ético quanto da própria elaboração da experiência etnográfica e de suas dimensões narrativa, interpretativa e autoral.

Ressalta-se, dentre muitas reflexões, aquela sobre o processo de organização de dados etnográficos a partir de sua numerização (a digitalização, com a redução do dado a um código numérico binário), como forma de registro documental, de um lado, e de outro, os modos de resgate, em termos da dinâmica de tal reapresentação, na forma virtual, na tela de um computador. (Eckert e Rocha 2006, 32)

Avançar na direção das potencialidades do acervo digital como memória coletiva significa também rearticular e atualizar os estudos pioneiros de Maurice Halbwachs, na trilha de obras mais recentes (Pollak 1992; Jelin 2002; Ricoeur 2007; Eckert e Rocha 2015). Tais avanços, no entanto, não deveriam constituir um movimento unilateral, como se a disponibilização de imagens através da rede mundial de computadores, por si, já implicasse o acesso e a democratização do conhecimento. Ao contrário, a apropriação das imagens, seja em universo analógico, seja em digital, ocorre sempre em função de pessoas concretas, de seus olhares e de seus gestos em favor das mais variadas possibilidades de visualização que, por sua vez, acarreta relações e redes de sociabilidade (Mendonça 2011). A etnografia da memória visual se insere, conseqüentemente, dentro das relações e redes preexistentes, as quais viabilizam, desde sempre, a produção e a duração das imagens num campo imagético.

MEMÓRIAS RETOMADAS, MEMÓRIAS REMONTADAS

A articulação etnográfica das questões da memória coletiva com o trabalho de formação de acervos fílmicos e fotográficos descortina-se como possibilidade de conhecimento promissora. Se uma etnografia das memórias visuais (fotografias e vídeos/filmes históricos) provoca articulação direta com relatos orais (Queiroz 1983, 1988), é justamente através dos métodos de pesquisa experimentais, que conjugam técnicas advindas da antropologia visual, da história oral e da etnomusicologia, as quais permitirão elaborar analiticamente sons ambientes, músicas, falas e cenas filmadas, que somos, enfim, levados ao desafio da montagem dessas memórias. Em nosso trabalho, utilizamos diversas referências integradas e atualizadas na prática, como as técnicas de “elicitación” por imagens (Banks 2009), o método da “análise fotográfica” (Mead e Bateson 1942) bem como as reflexões propostas por Claudine de France (1998) sobre as relações entre “observação diferida”, “pesquisa prévia” e “descrição verbal”.

A elaboração da memória coletiva como processo de montagem audiovisual implica, por um lado, abertura ao sentido dialógico do próprio trabalho etnográfico com as imagens. Tal como propõe Antonio Zirión, “la conversación se puede dar entre los personajes del documental y el realizador, entre los mismos sujetos que aparecen en la cinta, o entre todos ellos y el público que verá la película” (2015, 56). Por outro lado, é no processo de edição que palavras e imagens são elaboradas

como uma mensagem complexa, a qual pode comportar diferentes vozes, combinadas de modos variados às múltiplas cenas filmadas ou fotografadas e animadas. Assim, o vídeo contribui seguramente para enriquecer e complexificar o sentido de polifonia.

Se há, nessa linha de pensamento, maior ênfase nos processos colaborativos que envolvem antropólogos e “nativos”, é preciso dizer que essas fronteiras hoje já não são tão claras como outrora. Algo nos diz ainda, quando nos encontramos ao sul das Américas, que estamos, até certo ponto, justamente na mesma posição desses “nativos” da antropologia clássica. Este nosso fazer antropológico, portanto, significa também recíproca preocupação com “formação e transformação de identidades”. Quer dizer que a diversidade não se encontra mais exclusivamente nas “tradições enraizadas” ou na “vida comunitária” em oposição à vida nas metrópoles, mas antes, emerge “no seio de outras associações que se processam na memória coletiva e na individual” (Marcus 1991, 200, 206).

Nesse sentido, buscamos efetivamente “una forma de etnografía experimental o una metodología alternativa para la investigación antropológica, muy propicia para explorar nuevas realidades sociales y culturas en transformación” (Zirió 2015, 57). A noção de memória visual (fotográfica, filmica, videográfica) como expressão de memória coletiva leva, pois, a conceber o próprio exercício etnográfico dialógico como um progressivo processo de montagem, o qual encontrará um termo final provisório na ilha de edição. Em seguida, na confrontação das imagens do vídeo com as pessoas (no encontro com o público), em meio ao campo imagético, outros exercícios se tornam possíveis, o que reforça uma vez mais o processo de conversação e suas dinâmicas transformativas.

Assim, o próprio etnógrafo toma parte no processo e exercita, uma vez mais, aquilo que está posto desde Jean Rouch. Como dizem as palavras de María Paz Peirano Olate, sobre o filme *Crónica de um verão* (1961): ele mostra “su propia realidad ‘etnologizada’, introduciéndose en el texto fílmico y acercando la alteridad exótica que constituía el sello de la etnografía audiovisual” (Olate 2008, 4). Tal perspectiva rouchiana encontra-se também sintetizada na passagem seguinte:

El documentalista no puede no ser parte de lo que documenta; resulta absurdo ocultar su presencia; no debe contentarse con mirar desde lejos o desde fuera; debe asumir su papel como un actor más y ser consciente del inevitable impacto de su presencia. (Zirió 2015, 55)

ETNOGRAFIA E DIALOGISMO: O LUGAR DE ONDE SE FALA

Conceber o método etnográfico a partir do lugar em que o pesquisador está situado, como docente no Campus IV da UFPB, parte de um programa de expansão e interiorização universitárias do Governo Federal, na microrregião do litoral norte do estado da Paraíba, nordeste do Brasil, América Latina, é uma tarefa que levanta desafios importantes. O questionamento e a desmontagem do modelo clássico de etnografia, empreendido nos anos 1980 a partir dos Estados Unidos da América (Clifford e Marcus 1986), nos dão um importante contraponto. Isso, no sentido de reconhecer a inevitável ambiguidade que acompanha todo projeto antropológico que aspire à articulação entre valores locais e universais.

Em nosso caso, por exemplo, a distinção entre “estar lá” e “estar aqui” (Geertz 1988) deixa de operar, ou pelo menos passa a operar num contexto diferente daqueles, forjados nos desdobramentos do universo colonialista anglo-europeu, a partir do qual Clifford Geertz escreveu. A região onde faço pesquisa é a mesma região onde está sediado meu trabalho como docente, a partir da qual também estabeleci minha atual residência. O envolvimento com o entorno da universidade, a chamada extensão (além da pesquisa e do ensino), constitui atribuição básica do cargo que ocupo como professor adjunto de uma universidade pública federal.

A possibilidade de contar com estudantes indígenas, como também não indígenas, habitantes da mesma região, leva a uma aproximação dos horizontes, a qual pode ser bastante promissora. Nosso campus universitário, onde está localizado o Laboratório de Antropologia Visual Arandu (que abriga o acervo de nossa pesquisa) é um passo permanente na direção de uma integração das comunidades locais nos processos de pesquisa e de produção de conhecimento. Situações semelhantes parecem ocorrer, por exemplo, no México (Flores 2007, 23; Báez 2014). Em que pese o fato de que as universidades podem ser tomadas, também, como um último desdobramento do processo de colonização no Brasil.

Desse modo, podemos dizer que a inserção etnográfica no campo foi muito menos ostensiva e potencialmente mais inclusiva. As relações intersubjetivas que geraram as condições de pesquisa e de realização do vídeo foram estabelecidas, portanto, no âmbito da própria universidade, para então se desdobrarem para fora, em outras relações. Tamara Rodrigues (aldeia Alto do Tambá) e Marianna Araújo (casada com um professor indígena da aldeia Monte-Mór), ambas estudantes integradas

ao nosso grupo de pesquisa Avaedoc, foram as principais mediadoras das relações com dois personagens fundamentais no vídeo: o professor Ailton Potiguara e o senhor Luiz da Zabumba.

Tamara Rodrigues, por exemplo, ajudou a definir um aspecto importante para nossa abordagem de elicitación com imagens de vídeo na aldeia do Alto do Tambá. Ao se tornar colaboradora no projeto, ela sugeriu visitas individuais nas casas ao invés de encontros coletivos que poderiam ser organizados na aldeia:

[...] talvez ela [a pessoa] se sentiria mais segura se fosse falar só (sozinha em casa) porque às vezes ela, quando está em público, diz “ah não, não quero falar”, aí eu pensei nessa que seria melhor eu acho, essa segunda opção: de ir na casa de cada um e falar: – Você conhece esse vídeo? (Fala de Tamara Rodrigues no vídeo *Memórias retomadas*)

Ao mesmo tempo, a cada visita ou permanência em aldeias ou em casas da região, fica para as pessoas abordadas a referência de que nosso trabalho de pesquisa está sediado localmente, no campus universitário em Rio Tinto, para onde as mesmas pessoas são também convidadas, seja no sentido de conhecerem (caso não conheçam), seja no de estreitarem laços de colaboração.

Figura 9. Foto da conversa, dentro do Laboratório de Antropologia



Fonte: Oswaldo Giovannini Jr., pesquisa CNPq 43/2013, acervo do Avaedoc/Arandu/UFPB.

O caráter colaborativo proposto é, de certa forma, também, um condicionante dos assuntos mais específicos (dentro do acervo) que são desdobrados na medida do envolvimento com os sujeitos locais. Foi precisamente o que ocorreu no caso do vídeo *Memórias retomadas*, quando, durante e após as sessões de videoelicitação (com materiais do acervo da pesquisa) com o senhor Luiz da Zabumba, partiu dele a proposta de produzir um material para ser usado na aldeia. Um vídeo que fosse capaz de recuperar e de difundir as memórias do primeiro Cacique de Monte-Mór no contexto das retomadas de terras em poder dos grandes grupos econômicos da região.

Figura 10. Cena extraída do vídeo *Memórias retomadas* (2015), com duas vistas da sessão de videoelicitação, quando o senhor Luiz da Zabumba, índio Potiguara da aldeia Monte-Mór, revelou-nos suas memórias do Cacique Vado (visto na tela da televisão).



A pesquisa com imagens nesse caminho, portanto, vai além do uso de câmeras para observar ou registrar um (ou mais) assunto num contexto etnográfico, a ser analisado e interpretado de acordo com teorias estabelecidas. Tenta-se conceber a etnografia também como exercício de comunicação e como relação dialógica, condições efetivas de possibilidade do conhecimento etnográfico. A afirmação dessa natureza dialógica do conhecimento antropológico é vista como um pressuposto básico, a partir do qual se propõe adensar a discussão sobre o lugar da imagem na pesquisa bem como expressar sua importância na própria montagem final.

Esse pressuposto, considerado, por exemplo, a partir de proposições de Mikhail Bakhtin (1992), resultaria numa etnografia que aspira à realização da “palavra pessoal” em pelo menos dois sentidos claros, não hierarquizáveis mas complementares: primeiro, na relação com a comunidade antropológica (ao nível do exercício textual e mesmo

do audiovisual), durante a concepção e prática do campo de pesquisa e depois destas; segundo, na relação com outros sujeitos no próprio campo de pesquisa, ao nível da oralidade e da visualidade (localmente).

Essa concepção acerca do conhecimento diz respeito não apenas à antropologia, mas às ciências humanas em geral:

Qualquer objeto do conhecimento, incluindo o homem, pode ser percebido e conhecido a título de coisa. Mas o sujeito como tal não pode ser percebido e estudado a título de coisa porque, como sujeito, não pode, permanecendo sujeito, ficar mudo; conseqüentemente, o conhecimento que se tem dele só pode ser dialógico. (Bakhtin 1992, 403)

Aposta-se, conseqüentemente, na ideia de “compreensão da perspectiva como ‘voz’”, concebida como parte das mudanças que tiveram lugar nas etnografias contemporâneas, segundo George Marcus:

Tais mudanças decorrem de uma sensibilidade aguda voltada para a apreensão das dialógicas, de todo o conhecimento antropológico, que têm sido transformadas e ofuscadas pelos processos complexos da escrita (que dominam a elaboração de projetos etnográficos desde o campo até o texto) e das relações diferenciais de poder que dão a forma final aos meios e modos de representação do saber. (1991, 207-208)

O conhecimento finalmente produzido pode e deve ser acessível como prolongamento da comunicação ou diálogo inicialmente estabelecido no campo de pesquisa. Ou seja, o vídeo produzido não é pensado meramente como produto profissional para mercado audiovisual em setor educacional. Tal como formulou Zirióñ acerca da perspectiva rouchiana:

[...] se trata, en última instancia, de escuchar y hacer escuchar todas las voces, amplificarlas y difundirlas, generar debates, abrir nuevos canales que faciliten la comunicación entre comunidades y culturas, entre sectores de la sociedad que de otra manera permanecerían incomunicados. (Zirióñ 2015, 56)

O vídeo surge, pois, apenas como parte de um processo contínuo de comunicação e de reflexão no âmbito de diferentes grupos e sujeitos implicados, com os quais a universidade tende a se integrar, através do acervo imagético instaurado e dos processos de conhecimento gerados com as pesquisas.

Figura 11. Foto da situação em que exemplares do vídeo *Memórias retomadas* são distribuídos gratuitamente numa das escolas indígenas da aldeia Monte-Mór, ocasião vivenciada como parte da pesquisa etnográfica em curso, 2016.



Fonte: Josep Segarra, pesquisa CNPq 43/2013, acervo do Avaedoc/Arandu/UFPB.

NOTAS PARA REPENSAR A NOÇÃO DE “ANTROPOLOGIA COMPARTILHADA”

Na perspectiva de Jean Rouch há elementos importantes para pensar o estatuto da imagem como forma de conhecimento antropológico no sentido que gostaríamos de desenvolver. A conclusão de seu artigo publicado em 1975 é clara quanto a que o uso da câmera favorece a crítica das assimetrias (visão do sujeito pesquisado como objeto) nas relações que condicionam o processo de conhecimento. Ele se refere ao uso da câmera (e das imagens) não apenas pelo antropólogo e propõe, assim, sua visão do futuro da antropologia visual: “Then the anthropologist will no longer monopolize the observation of things. Instead, both he and his culture will be observed and recorded. In this way ethnographic film will help us ‘share’ anthropology” (Rouch 1975, 102).

Não parece haver dúvida de que o trabalho com imagens em antropologia compreende potencialmente a tarefa de expandir os limites restritos do saber acadêmico. A noção de “antropologia compartilhada” em Rouch (Rouch citado por Piault 2008, 16-17) permanece, todavia, problemática e não se resolve nem se realiza de modo simples, nem pela mera disponibilidade tecnológica atual. Para Marc Piault, por exemplo:

Uma transformação na percepção do outro, um deslocamento das relações estabelecidas entre as sociedades e as culturas não se opera pela graça de meios de comunicação e de observação mais sofisticados. A sua ocorrência é vinculada primeiramente a um deslocamento do olhar, a uma operação de colocar em relação de modo diferente do que foi feito antes, a uma interrogação sobre as evidências dominantes. (2008, 17)

Dessa forma, perguntar pelas maneiras como os sujeitos veem a si mesmos nas imagens que lhes dizem respeito exige, como contrapartida, um questionamento constante das maneiras como o pesquisador se vê nas relações e imagens que lhe “afetam” (Favret-Saada 2011). Para Marc Piault, “A antropologia compartilhada põe em perspectiva o antropólogo cuja abordagem se inclui necessariamente no questionamento” (2008, 18). O que também nos leva a colocar em perspectiva a própria noção de “antropologia compartilhada”, não facilmente aplicável no contexto pós-colonial da antropologia contemporânea feita por membros dos países sul-americanos.

Nesse sentido, toda a abertura do vídeo *Memórias retomadas* foi concebida deliberadamente como um exercício de reflexividade com diferentes vozes e imagens (Mendonça 2016). Quando os diferentes e fundamentais diálogos (com suas peculiaridades e imponderabilidades), que pontuaram momentos importantes do processo de pesquisa com imagens do acervo, foram explicitados, ainda que de modo fragmentado. O que inclui conversas com os colaboradores locais (Potiguara) e uma conversa pontual com o documentarista Vincent Carelli que, juntamente com José H. Nascimento, fez produzir películas super-8 entre os Potiguara nos anos 1980. Nessa abertura, portanto, o contorno mais amplo da pesquisa é exposto ao espectador, bem como pontos da trajetória que levou à escolha do Cacique Vado como tema principal. Mas tal decisão deliberada não foi tomada *a priori* (por um roteiro

preestabelecido), o que me permite apresentar o ponto principal para cuja discussão a proposição desse artigo acena: o processo de edição ou montagem, refiro-me à edição não linear, hoje possível através de programas de computador, torna-se um procedimento analítico, ao longo do qual o roteiro final vai surgir como expressão do processo de pesquisa em dado momento.

ANÁLISE E EDIÇÃO DE IMAGENS: A MEMÓRIA COMO MONTAGEM AUDIOVISUAL

Desde os trabalhos pioneiros de cineastas como Dziga Vertov ou Serguei Einsenstein ainda no início do século xx, diversas teorias da montagem foram experimentadas no campo do cinema. Para além do cinema observacional, cujo estilo de montagem reflete o impacto das novas câmeras surgidas nos anos 1960 (muito apreciado no âmbito do filme etnográfico), o trabalho com imagens preexistentes a partir da noção de memória visual requer, efetivamente, um desenvolvimento conceitual da montagem. Nesse sentido, uma das referências que parece justificar o processo de montagem tal qual foi concebido em *Memórias retomadas* é a da escrita etnográfica experimental abordada por George Marcus (1994), que aponta suas relações com a imaginação cinematográfica. Nessa direção, Rose Hikiji nota que:

Os aspectos cinematográficos da simultaneidade, multiperspectivismo e descontinuidade narrativa estariam sendo praticados nessas etnografias contemporâneas em nome da polifonia, fragmentação e reflexividade. O efeito cinematográfico de simultaneidade — a descrição de dois pontos separados no espaço em um único instante de tempo— aplicado ao texto etnográfico permitiria a problematização espacial, a representação da desterritorialização da cultura, de sua produção em vários locais ao mesmo tempo. O multiperspectivismo [...] apareceria nas etnografias como sinônimo de polifonia. Enfim, a descontinuidade narrativa —inspirada no conceito de montagem cinematográfica— provocaria o rompimento da linearidade, possibilitando, com isso, a produção da crítica cultural. (2012, 58)

Uma relação entre as teorias da imagem e o funcionamento psíquico (e o problema da memória) foi desenvolvida por Philippe Dubois com base na psicanálise de Sigmund Freud. Nesse caso, importa notar a

dinâmica entre o que se vê e o que está oculto, entre a lembrança e o que essa lembrança encobre, “saber ver além, ao lado, através” (Dubois 1994, 326). A lembrança e a memória, portanto, só podem ser concebidas como partes de movimentos e deslocamentos constantes, os quais são atualizados sempre em função do presente vivido. “Os traços mnésicos estão ali, duráveis e infinitos, latentes e à espera” (Dubois 1994, 325).

A memória como montagem audiovisual opera, pois, com diversos deslocamentos e ressurgências, está mais para o ensaio experimental do que para a construção definitiva. Tal como se pretende esboçar aqui, reveste-se de caráter dinâmico e polifônico, que procura expressar a multiplicidade e a simultaneidade de perspectivas num dado campo imagético. Por seu caráter dinâmico, ela não se define já na saída, mas sim ao longo do processo, no qual também se exercita enquanto memória coletiva.

Foi justamente durante as (re)análises das imagens do acervo, cotejadas com as análises das sessões de videoelicitação realizadas ao longo da pesquisa etnográfica, que o roteiro de edição de *Memórias retomadas* foi progressivamente construído. A decisão de incluir, na abertura do vídeo, fragmentos dos diversos diálogos, dos quais emergiam condições para o avanço no conhecimento dos assuntos abordados, foi tomada num momento inicial do próprio processo de análise e montagem. A abertura introduz o espectador no contexto das demarcações de terras Potiguara a partir das primeiras vozes e imagens reunidas durante a pesquisa. Voz de Vincent Carelli, numa entrevista concedida em 2012, áudio de um trecho de uma das fitas VHS mencionadas anteriormente, reunidas em 2011, e uma cena curta de uma película em Super-8, cedida ao acervo no início de 2012 pelo próprio autor, José H. Nascimento.

Escolhas como estas emergiram na medida em que pareceu importante incorporar ao vídeo, de algum modo, o conjunto do trabalho de formação do acervo realizado. Por se tratar de uma primeira elaboração em vídeo da pesquisa com a memória visual Potiguara era importante mostrar a natureza do trabalho, de maneira a utilizá-lo, posteriormente, como um fator multiplicador das perspectivas abertas com a formação de um acervo fotográfico e fílmico.

A divisão que se verifica, após a abertura, entre duas partes principais foi, por sua vez, decorrente da própria natureza do material videográfico, previamente selecionado no acervo, compartilhado em sessões de elicitação e reanalisado na edição: uma entrevista com o Cacique

(de 2002) e a filmagem de sua cerimônia mortuária, dois anos depois (em 2004). A interação com os sujeitos a partir do acervo (em sessões de videoelicitação), num primeiro momento, e, com base nessas mesmas experiências, a posterior elaboração do argumento, entendido como ideia original, ainda vagamente estruturada, que motiva a realização do filme e a estruturação do roteiro de edição do vídeo. Foram estes os passos principais, em sentido colaborativo, para a elaboração do roteiro final, o qual, por sua vez, surgiu gradativamente da experiência de (re)analisar o conjunto das imagens já na mesa de edição. O vídeo aborda, pois, a história do Cacique Vado e a interminável dificuldade de reconhecimento das terras indígenas, ao mesmo tempo interroga o próprio sentido das imagens do acervo formado e mostra diálogos e métodos projetivos que fundamentaram o conjunto da pesquisa realizada.

Um roteiro preconcebido para um documentário sobre o Cacique Vado não poderia, portanto, expressar a própria experiência de pesquisa com seus diferentes momentos e pressupostos, tal roteiro seria antes expressão de um arranjo linear de resultados. Outras duas características do vídeo, com suas diferentes camadas de edição, merecem atenção nesse sentido: o uso de letreiros e a justaposição de tomadas num mesmo plano (o efeito de *split-screen*). No primeiro caso, indica-se de modo recorrente a referência da imagem mostrada em relação ao acervo da pesquisa. No segundo, demonstra-se que uma imagem passa a (re)existir quando alguém chega a visualizá-la e que há imagens dentro de imagens num “fluxo” ou “correnteza” (Flusser 2008, 23) contínuos. As imagens mostradas, desse modo, remetem antes à condição de memória visual das experiências do que propriamente à realidade das cenas tomadas.

Remontar, pois, memórias visuais com base nesse tipo de edição implica avançar no movimento de desnaturalização das imagens. Uma vez admitida a ideia de que toda imagem técnica é necessariamente um duplo, uma duplicação, uma expressão de reproduzibilidade, torna-se possível conceber um tipo de edição de vídeo que não pretenda reforçar no espectador a sensação de olhar o mundo real através da janela da imagem. Ao contrário, nesse tipo de análise e de edição propõe-se que as imagens sejam percebidas todo o tempo por aquilo que são, precisamente: imagens que se deslocam. Com elas, reconhecidas em sua dimensão simbólica, pode-se reunir as aparições de vivos e mortos, na forma de personagens do vídeo, num mesmo plano, lado a lado (figuras 9 e 11).

Figura 12. Cena extraída do vídeo *Memórias retomadas* (2015), com duas vistas da sessão de videoelicitação na qual o professor indígena Ailton Potiguara da aldeia Alto do Tambá refletiu sobre a natureza do vídeo e a possibilidade da autoria indígena.



As memórias orais que serviram de estruturação narrativa para o tema principal assumem também, nesse contexto da montagem audiovisual, a forma de comentários dirigidos ao próprio questionamento das imagens. Na parte final do vídeo, por exemplo, o professor Ailton Potiguara fala sobre como as crianças de hoje podem inserir-se num processo de conhecimento motivado pelas imagens:

Pois quando a criança se apropria de algo dessa natureza, é claro que vai satisfazer algo lá na frente de positivo... e é bom ter eles como autor, também como autor, é ele estar vendo ali ele fazendo aquele trabalho, aquele processo de aprendizagem, né. (Fala de Ailton Potiguara no vídeo *Memórias retomadas*)

O questionamento da autoria e a possibilidade da autoria coletiva constituem outras questões presentes no processo colaborativo que fundamentou o tipo de montagem experimentada. Se, em última instância, a montagem revela a memória da experiência de pesquisa daquele que assinou o processo de edição, ela não deixa de expressar a memória dos encontros e das escutas, daquilo que Marc Piault chamou de “espaços de entendimento em que se pode prosseguir e renovar as interrogações” (Piault 1999, 28). Nesse sentido, a autoria assumida individualmente na edição, mas dividida coletivamente na produção, põe-se em perspectiva, tal como as imagens montadas.

Na realidade, o que nós descobrimos pouco a pouco, interrogando a imagem produzida, é que ela não é, em nenhum caso, um reflexo

a mais que ela reproduz, isto é, que ela constitui, que ela fabrica um objeto particular, novo em sua natureza e em sua significação em relação ao que ela evoca. Uma tal descoberta conduz a um deslocamento da atenção em direção às condições mesmas da produção de imagens e à privilegiar a relação instaurada no quadro de uma situação antropológica. (Piault 1999, 27)

As memórias orais e visuais e sua elaboração em termos de montagem audiovisual aparecem, desse modo, como um experimento reflexivo e ensaístico, que se renova na continuidade de um processo dinâmico de pesquisa antropológica. O vídeo, finalmente montado e distribuído, passa a circular e a provocar novas reapropriações e reelaborações das memórias coletivas, em meio ao campo imagético pelo qual diferentes olhares transitam de modo a orientar suas decisões no mundo da vida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Falam dos seres vivos, é verdade, os descrevem, sem
ousar mostrá-los.
ettiene samain. 2014. “Raízes e asas para as imagens”

Este artigo procurou desenvolver um argumento sobre a importância da edição não linear como procedimento analítico próprio do processo de pesquisa antropológica. A montagem passa a incorporar um sentido de elaboração do material pesquisado na própria plataforma de edição, quando o pesquisador verifica e experimenta suas hipóteses e descobertas ao mesmo tempo que as organiza para serem apresentadas aos seus interlocutores e colaboradores. O sentido de “pesquisa”, nesse caso, diferencia-se daquele que é empregado na produção de documentários para televisão ou cinema. Ao considerar a edição não linear como parte do método de pesquisa e de análise, o caráter mais técnico da edição fica em segundo plano.

O pesquisador precisaria, portanto, aprender a editar seus próprios filmes (ter noções de técnica, estética e história do cinema etc.) tal como é capaz de escrever seus próprios artigos, numa fusão promissora entre montagem audiovisual e conhecimento antropológico. Nessa perspectiva, um técnico profissional de edição não deixaria de ser importante e poderia ser consultado a qualquer momento, bem como, após a conclusão da

montagem do pesquisador, ajudaria em pequenos ajustes e na finalização do vídeo, assim como um revisor técnico profissional da língua contribui muitas vezes para tirar dúvidas e/ou aperfeiçoar a finalização de um artigo já escrito pelo seu autor.

O argumento surgiu ao longo do processo de pesquisa de imagens históricas preexistentes, numa busca de exercício do sentido colaborativo que já está bastante desenvolvido no âmbito do filme etnográfico⁴. Assim, em nosso caso, a retomada de memórias visuais depende fundamentalmente daqueles que figuram nas fotografias e filmes reunidos e digitalizados, sejam as pessoas filmadas, sejam seus descendentes, gente que tende a guardar vivamente a recordação de seus antepassados. O sentido de memória da retomada de Terras Indígenas Potiguara estava latente no acervo formado e somou-se ao primeiro sentido para reforçar os diálogos estabelecidos em torno das imagens preexistentes. As narrativas orais surgidas em face das imagens históricas foram, por fim, remontadas junto a essas mesmas imagens do acervo. Estas últimas, nesse movimento, deslocaram-se do possível desaparecimento físico, por deterioração ou descarte, para o reaparecimento em formato digital durável, acompanhado das memórias orais vivas daqueles a quem as imagens históricas se referem hoje.

Nessa espécie de atualização videográfica das memórias coletivas do grupo, reside uma contribuição simbólica aos processos contemporâneos de reafirmação identitária e de luta pela terra. Isso, uma vez que muitas etapas de judicialização ainda estão previstas no processo de demarcação da Terra Indígena de Monte-Mór, até a homologação final e conclusão do processo pelo estado brasileiro. Fica, também, um legado ao ensino de etno-história nas escolas indígenas. Essa disciplina faz parte hoje do currículo de ensino fundamental das escolas indígenas Potiguara, assim como o ensino da língua Tupi, caída em desuso e progressivamente “retomada”, sob novas circunstâncias, a partir da Constituição de 1988.

4 No Brasil, o projeto “Vídeo nas aldeias”, que teve seus primeiros resultados nos anos 1980, é uma referência imprescindível para refletir sobre processos colaborativos em vídeo. Ver, especialmente: *A arca dos Zoé* (Vincent Carelli e Dominique Gallois, vídeo, 22’, 1993) e *O mestre e o Divino* (Tiago Campos, vídeo, 85’, 2013).

É claro que o interesse indígena pelo uso do material produzido vai depender do grau de realização do sentido colaborativo proposto, uma vez que, como deixa evidente um de nossos interlocutores indígenas:

a criança, quando se apropria de algo dessa natureza, vai satisfazer algo lá na frente de positivo e é bom ter eles como autor, também como autor: ele estar vendo ali ele fazendo aquele trabalho, aquele processo de aprendizagem, né. (Fala do professor Ailton Potiguara no vídeo *Memórias retomadas*)

A questão sobre a possibilidade de uma expressão videográfica completamente endógena, que seja capaz de traduzir o olhar dos próprios índios Potiguara sobre suas imagens históricas, é certamente importante e mereceria uma outra discussão que não cabe aqui.

Antes da divulgação final do vídeo, duas sessões com a montagem final foram realizadas: uma na escola indígena da aldeia Monte-Mór e outra na casa do professor Ailton Potiguara, aldeia do Alto do Tambá. Foram momentos gratificantes e emocionantes, inclusive com a presença da filha do Cacique Vado. A recepção por parte de nossos principais colaboradores no vídeo, professor Ailton e senhor Luiz, foi bastante positiva. Outro professor e colaborador em nosso projeto, da escola indígena da aldeia Monte-Mór, assim expressou sua visão do trabalho apresentado: “Então eu fico muito feliz em ter esse material. Acho que a gente viu várias pessoas aí nesse vídeo que já não estão mais entre nós, não em corpo, mas em espírito com certeza” (fala do professor Luan Potiguara no vídeo *Memórias retomadas*).

Nessas ocasiões, eles autorizaram a distribuição ampla, a qual foi realizada de forma gratuita em virtude do apoio já mencionado do CNPq. Cem exemplares do DVD, que contém o vídeo produzido e as imagens históricas do Cacique Vado digitalizadas, foram produzidos para a distribuição nas escolas locais. Através da plataforma eletrônica Vimeo, o filme foi também disponibilizado na rede mundial de computadores e “compartilhado” em diferentes aplicativos que simulam “redes sociais”. Nesse setor do campo imagético que se constitui por circulação eletrônica, os Potiguara atuam, por sua vez, com suas próprias e recentes filmagens, inclusive editadas, postadas diariamente.

O trabalho realizado teve continuidade em algumas frentes, embora resultados rápidos não estejam entre nossos principais objetivos. O vídeo

Memórias retomadas permanece como convite para o engajamento nas pesquisas colaborativas realizadas no Avaedoc, em que um conjunto bem mais amplo de imagens ainda carece de tratamento e articulação em termos de antropologia visual e filme etnográfico. São, pois, memórias visuais fotográficas e fílmicas, lentamente retomadas em novas etapas, em busca também de uma gestão compartilhada (dos acervos), possivelmente com as escolas indígenas.

Alguns fatores podem se constituir em obstáculos ao avanço mais rápido do trabalho com as imagens em Rio Tinto. São eles: as apreciações negativas sobre o ensino de antropologia visual no bojo dos próprios colegiados docentes, a formação letrada pouco desenvolvida de estudantes (indígenas ou não indígenas) que chegam aos nossos cursos, os fatores de precarização das condições de trabalho nas universidades públicas brasileiras e a atual inflação visual galopante nos meios eletrônicos mundiais. Esta última tende a banalizar e a reduzir a importância e o interesse do estudo de imagens históricas. No entanto, através de redes mais amplas de pesquisadores, núcleos e laboratórios dedicados à antropologia visual, bem como pelo vivo interesse das comunidades estudantis, tais desafios tendem a ser enfrentados e superados sempre que possível.

Em termos da ampliação das nossas redes e do desenvolvimento da antropologia visual na América Latina, o trabalho com as memórias visuais (fotografias, filmes e outras artes) produzidas ao longo dos processos de colonização e seus desdobramentos republicanos poderia levar a discussões promissoras. Como o caso dos Kalina do Suriname, estudado por Gerard Collomb (1998), e o projeto “Calafate-zoológicos humanos” no documentário de Hans Bremer. Eis a seguir alguns tópicos a serem desenvolvidos: prospecção, formação e pesquisa de acervos com vistas à atualização das memórias coletivas e suas possíveis remontagens audiovisuais; desenvolvimento avançado de teorias e métodos antropológicos de uso das imagens históricas e atuais; repatriação de imagens dos nossos povos e grupos étnicos colonizados e/ou acesso gratuito às suas reproduções, quando essas imagens se encontrarem preservadas em museus e/ou instituições anglo-europeias; levantamento e restituição de imagens, para os povos e grupos étnicos, numa perspectiva crítica de revelação do colonialismo interno de cada país; trabalhos colaborativos e gestão compartilhada de memórias coletivas através dos acervos digitais.

Apostar na interdisciplinaridade com as artes e a comunicação, principalmente, sem perder de vista as potencialidades específicas do trabalho antropológico com imagens, constitui também um enorme desafio. Expressar, etnográfica e artisticamente, visões de mundo antropológicas e contribuir à imaginação humana daquilo que fomos, do que somos e do que seremos, no futuro próximo, neste planeta esmorecido, parece-nos, enfim, um exercício vital.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Báez, Mariano. 2014. “Imagen e investigación social”. Em *Antropología Visual: perspectivas de ensino e pesquisa*, organizado por Ana Lúcia C. Ferraz e João Martinho de Mendonça, 719-728. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia.
- Bakhtin, Mikhail. 1992. Observações sobre a epistemologia das ciencias humanas. Em *Estética da criação verbal*. traducido por Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira, 399-417. São Paulo: Martins Fontes.
- Banks, Marcus. 2009. *Dados visuais para pesquisa qualitativa*. Porto Alegre: Artmed.
- Clifford, James e George Marcus. 1986. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Collier Jr., John. 1973. *Antropologia visual: a fotografia como método de pesquisa*. São Paulo: EPU-EDUSP.
- Collomb, Gerard. 1998. “Imagens do outro, imagens de si”. *Cadernos de Antropologia e Imagem* 6, n.º 1: 65-80.
- Dubois, Philippe. 1994. *O ato fotográfico e outros ensaios*. Campinas: Papirus.
- Eckert, Cornélia e Ana Luiza Carvalho Rocha. 2006. “Antropologia nas interfaces no mundo do hipertexto”. *Cadernos de Antropologia e Imagem* 22, n.º 1: 27-44.
- 2015. *A preeminência da imagem e do imaginário nos jogos da memória coletiva em coleções etnográficas*. Brasília: ABA.
- Favret-Saada, Jeanne. 2011. “Deslizamentos de campos: entrevista”. *Cadernos de Campo* 20: 191-203.
- Fernandes, João Batista. 1973. *Rio Tinto o extinto*. Rio Tinto: s/e.
- Flores, Carlos. 2007. “La antropología visual: distancia o cercania com el sujeto antropológico?” *Nueva Antropología* xx, n.º 67: 65-87.
- Flusser, Vilém. 2008. *O universo das imagens técnicas*. São Paulo: Annablume.
- France, Claudine de. 1998. *Cinema e Antropologia*. Campinas: Unicamp.

- Geertz, Clifford. 1988. *Works and Lifes: Anthropologist as an author*. California: Stanford University Press.
- Gunn, Philip e Telma de B. Correia. 2002. “O hábitat operário no nordeste industrial: os núcleos fabris de Paulista e Rio Tinto”. Em *Rio Tinto: estrutura urbana, trabalho e cotidiano*, editado por Amélia Panet et ál., 137-161. João Pessoa: UNIPÊ.
- Hikiji, Rose. 2012. *Imagem-violência: etnografia de um cinema provocador*. São Paulo: Terceiro Nome.
- IBGE. 2012. *Os indígenas no censo demográfico 2010*. Rio de Janeiro: IBGE.
- Jelin, Elizabeth. 2002. *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.
- Kossoy, Boris. 2001. *Fotografia e história*. São Paulo: Ateliê.
- Marcus, George. 1991. “Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século xx ao nível mundial”. *Revista de Antropologia* 34: 197-221.
- 1994. “The Modernist Sensibility in Recent Ethnographic Writing and the Cinematic Metaphor of Montage”. Em *Visualizing Theory*, editado por Lucien Taylor, 37-53. New York: Routledge.
- Mead, Margaret e Gregory Bateson. 1942. *Balinese Character. A Photographic Analysis*. New York: Special Publications of New York Academy of Sciences.
- Mendonça, João Martinho de. 2011. “Entre fotografias antigas e redes sociais: trajetórias de pesquisa fotográfica no interior de Minas Gerais e da Paraíba”. *Illuminuras (UFRGS)* 12, nº 28: 70-102.
- 2016. “Vozes e silêncios: apontamentos sobre reflexividade em filmes etnográficos”. *GIS-Gesto, Imagem, Som. Revista de Antropologia* 1, nº 1: 179-209.
- Moonen, Franz e Luciano Maia, orgs. 1992. *Etnohistória dos Índios Potiguara*. João Pessoa: Procuradoria da República na Paraíba, Secretaria da Educação e Cultura do Estado da Paraíba.
- Novelo, Victoria e Everardo Garduño. 2014. *Memoria visual. Producción y enseñanza de la antropologia visual universitaria en México*. Baja California: Abismos.
- Olate, María Paz Peirano. 2008. “Reflexiones en torno a la obra de Mekas y el cine de ensayo como etnografía experimental”. *Revista Chilena de Antropología Visual*, nº 12: 31-47.

- Panet, Amélia. 2002. “Rio Tinto: história, arquitetura e configuração espacial”. Em *Rio Tinto: estrutura urbana, trabalho e cotidiano*, organizado por Amélia Panet y Rossana Honorato, 17-63. João Pessoa: UNIPÊ.
- Piault, Marc. 1999. “Espaço de uma antropologia audiovisual”. Em *Imagem em foco: novas perspectivas em antropologia*, organizado por Cornélia Eckert e Patrícia Monte-Mór, 13-30. Porto Alegre: UFRGS.
- 2008. Prefácio: por que não? Em *O real imaginado*, editado por Marco Antonio Gonçalves, 11-19. Rio de Janeiro: Topbooks.
- Pinto, Estêvão. 1935. *Os indígenas do nordeste*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Pollak, Michael. 1992. “Memória e identidade social”. *Estudos Históricos* 5, nº 10: 200-212.
- Queiroz, Maria Isaura Pereira de. 1983. *Variações sobre a técnica de gravador no registro da informação viva*. São Paulo: CERU e FFLCH/USP.
- 1988. “Relatos orais: do ‘indizível’ ao ‘dizível’”. Em *Experimentos com histórias de vida*, organizado por Olga de Moraes Von Simson, 14-43. São Paulo: Vértice.
- Ricoeur, Paul. 2007. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Unicamp.
- Rouch, Jean. 1975. “The Camera and Man”. Em *Principles of Visual Anthropology*, editado por Paul Hockings, 83-102. The Hague: Mouton Publishers.
- Salvador, Frei Vicente do. 1965. *História do Brasil*. São Paulo: Melhoramentos.
- Samain, Etienne. 2014. “Raízes e asas para as imagens”. Em *Antropologia visual: perspectivas de ensino e pesquisa*, organizado por Ana Lúcia C. Ferraz e João Martinho de Mendonça, 713-717. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia.
- Zirión, Antonio. 2015. “Miradas cómplices: cine etnográfico, estrategias colaborativas y antropología visual aplicada”. *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 78: 45-70.

EL PELIGRO DE LOS OTROS: REPRESIÓN DE ESCLAVOS EN EL SUROCCIDENTE COLOMBIANO DURANTE LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XIX¹

NATALIA BOTERO JARAMILLO
Universidad de Antioquia, Colombia



natalia.boteroj@udea.edu.co

Artículo de investigación recibido: 2 de febrero de 2017. Aprobado: 24 de julio de 2017

- ¹ El presente artículo hace parte de los resultados de la tesis de maestría en historia “Control social en Colombia 1820-1850: vagos, prostitutas y esclavos” (Botero 2013). Esta investigación fue apoyada por la beca Jóvenes Investigadores Virginia Gutiérrez de Pineda 2010 otorgada por Colciencias, la Beca Docente Auxiliar del Departamento de Antropología 2011-I de la Universidad Nacional de Colombia y la Beca Orlando Fals Borda 2012B de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia.

RESUMEN

Durante la primera mitad del siglo XIX, la nueva república confirió algunos derechos a los esclavos, en un contexto de conflictos sociales entre esclavistas, esclavos y cimarrones. En este artículo exploramos los conflictos políticos, militares y socioculturales entre las élites y los esclavos del suroccidente colombiano durante este periodo. Particularmente, analizo la manera como los esclavos fueron considerados peligrosos por las élites con el propósito de justificar un aparataje de leyes e instituciones republicanas de control represivo, para preservar sus capitales y su poder. Esta investigación se basa en el análisis de archivos nacionales y regionales, de prensa, comunicados y documentación oficial, casos criminales, leyes, cartas, escritos y memorias.

Palabras clave: élites, Colombia, control social, esclavitud, siglo XIX, suroccidente colombiano, vagancia, conflictos en torno a la esclavitud.

**THE DANGER OF THE OTHERS: REPRESSION OF
SLAVES IN SOUTHWESTERN COLOMBIA DURING
THE FIRST HALF OF THE 19TH CENTURY**

ABSTRACT

In the early to mid-19th century, the new Colombian republic granted some rights to slaves, during a period rent by social conflict among slave-owners, slaves, and maroons. Based on the analysis of national and regional archives, press archives, official communiqués and documents, criminal cases, laws, letters, texts, and memoirs, this article examines the political, military, and sociocultural confrontations between elites and slaves in southwestern Colombia during that period. The analysis focuses particularly on how the elites labelled the slaves as dangerous in order to justify a repressive legal and institutional control designed to preserve their capital and power.

Keywords: elites, Colombia, social control, slavery, 19th century, southwestern Colombia, vagrancy, confrontations about slavery.

**O PERIGO DOS OUTROS: REPRESSÃO DE ESCRAVOS NO SUDOESTE
COLOMBIANO DURANTE A PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XIX**

RESUMO

Durante a primeira metade do século XIX, a nova república conferiu alguns direitos aos escravos, num contexto de conflitos sociais entre escravistas, escravos e escravos fugidos. Neste artigo, exploro os conflitos políticos, militares e socioculturais entre as elites e os escravos do sudoeste colombiano durante esse período. Particularmente, analiso a maneira como os escravos foram considerados perigosos pelas elites com o propósito de justificar um conjunto de leis e instituições republicanas de controle repressor, para preservar seus capitais e seu poder. Esta pesquisa baseia-se na análise de arquivos nacionais e regionais, de imprensa, comunicados e documentação oficial, casos criminais, leis, cartas, escritos e memórias.

Palavras-chave: Colômbia, controle social, elites, escravidão, século XIX, sudoeste colombiano, vagância.

INTRODUCCIÓN

La figura del esclavo se debatió entre la libertad y la represión, en el largo proceso de manumisión, libertad de vientres y abolición de la esclavitud desde finales del siglo XVIII hasta mediados del XIX. Los esclavos fueron sujetos políticos activos en la insurrección de los comuneros, la Independencia de Colombia y las guerras civiles —como la Guerra de los Supremos—, en estos enfrentamientos las promesas de libertad movilizaron sus luchas, lo cual representó para las élites, especialmente las del suroccidente colombiano, la pérdida de su capital y de la estabilidad del espacio social. A los esclavos manumisos, libertos o fugitivos se le revistió del atributo de peligrosidad, para posar sobre estas medidas de control, en las cuales las leyes de vagancia jugaron un papel significativo, en cuanto fueron un instrumento jurídico que permitió la represión.

En el presente artículo analizo los problemas de la esclavitud, la vagancia y la raza, en relación con la idea de peligrosidad. Para ello exploro las tensiones entre las élites del suroccidente colombiano y los esclavos —libertos y manumisos— ante la participación y acción social de estos últimos en las guerras, la conformación de palenques y el afianzamiento de una cultura propia; así como ante las leyes de abolición de la esclavitud, de libertad de vientres y de manumisión. Las estrategias de dominación por parte de las élites y su intento de establecimiento en el poder, así como algunos de los procesos judiciales que dan cuenta de estas tensiones, conllevaron que hombres y mujeres negros, esclavos y libres, fueran procesados por prostitución y vagancia.

Los trabajos historiográficos sobre esclavitud y manumisión han analizado los aspectos económicos y sociales de la esclavitud caracterizando las formas de producción, el mercado de esclavos y las formas de organización social en que se insertaban (Colmenares 1979; Tovar 1987; Castellanos 1980; Díaz 1994; Tovar 1994; Rodríguez 1994; Restrepo 2012). También se ha caracterizado el estatuto político y jurídico del esclavo analizando el trasfondo filosófico de la ley y la influencia de la Ilustración y de las revoluciones políticas y sociales de Europa (Jaramillo 1969; Pacheco 1994; Cruz 2008). Y se han explorado los conflictos, formas de rebelión y resistencia de los esclavos, convertidos en cimarrones, libertos y fugitivos, y las tensiones sociales en torno a estas (McFarlane 1991; Pacheco 1994; Valencia Llanos 2008). En relación con el problema de la vagancia, los

investigadores se han centrado en la descripción de las leyes en contra de esta (Restrepo 2002; Jurado 2004a; Botero 2012; Botero 2013), en su relación con la pobreza (Castro 2007; Jurado 2004b; Jurado 2010), en la construcción de los discursos sobre esta durante el periodo colonial (Fernández 1994; González 2010), y en la caracterización de algunos sujetos procesados por vagancia (Jurado 2004a). Sin embargo, en los trabajos sobre esclavitud, aunque se ha reconocido la importancia de ciertas medidas legales y estrategias jurídicas para controlar a los esclavos, los libertos y los hijos de esclavas, no se profundiza en las leyes contra la vagancia, sus impactos y alcances, ni su influencia en la construcción del esclavo como un sujeto peligroso. Por otro lado, los estudios sobre vagancia, aunque caracterizan a los sujetos y reconocen en algunos casos las estrategias discursivas que permiten la construcción de un sujeto peligroso, no abordan casos directos en que confluyan vagancia y esclavitud. Por consiguiente, en este trabajo busco aportar a la literatura sobre el tema, articulando el proceso de abolición de la esclavitud con las leyes contra la vagancia y la construcción de la peligrosidad del esclavo, el cimarrón y el liberto, ubicadas además en la construcción histórica del concepto de raza —sus formas de diferenciación y jerarquización— y de los ideales de Estado-nación para el siglo XIX (Castro-Gómez 2005; Arias 2005; Hering 2007; Castro-Gómez y Restrepo 2008).

La esclavitud durante el periodo colonial en el Nuevo Reino de Granada y en los primeros años de la república fortaleció las economías mineras, extractivas y de plantaciones. Los esclavos fueron mano de obra, organizada en cuadrillas y servidumbre, bajo la tutela, vigilancia y castigo de un amo. Las élites que adquirirían una propiedad mediante la compra de esclavos los consideraban parte de su capital económico, social y simbólico; parte de su riqueza y prestigio. Durante la independencia, indígenas y afrodescendientes apoyaron los ejércitos tanto realistas como independentistas, según los intereses propios de cada colectividad, por lo que muchos esclavos que buscaban la libertad apoyaron a los independentistas y algunos indígenas como los pastos a los realistas (Gutiérrez 2012, 168-176). En este contexto político y social inició la lucha por la abolición de la esclavitud, la cual tendría lugar de forma definitiva solo hasta 1851 con las políticas liberales de José Hilario López.

Antonio Galvis identifica tres periodos del proceso de esclavitud y su abolición. El primero es el colonial, que va de 1524 a 1809, en que se podía

obtener la libertad como un regalo, como una compra o mediante la fuga. El segundo periodo es el de la independencia, de 1810 a 1818, en el que las declaraciones de independencia y algunas constituciones por provincias comenzaron a proclamar la libertad de los esclavos. Finalmente, la tercera etapa, que va de 1820 a 1852, corresponde al periodo republicano en el que se promulgan las leyes de libertad de vientres y de manumisión de 1821, que llevaron a la abolición. Sin embargo, este periodo es subdividido por Galvis (1980) en tres más. El primero se caracterizaba por leyes que prometían la libertad, la constitución de las juntas de manumisión y la libertad a los hijos de esclavas. El segundo, denominado represivo, entre 1839 y 1845; y el tercero de abolición definitiva, entre 1845 y 1852 (Galvis 1980, 51-57). Tomando este marco, es importante precisar que el proceso de abolición de la esclavitud fue gradual y tortuoso, y que de esta periodización interesa examinar cuáles fueron las medidas represivas que pusieron en jaque los procesos de concesión de la libertad en el periodo republicano.

En las cortes españolas desde 1809 se comenzó a discutir la necesidad de crear medidas que detuvieran el comercio de esclavos y confirieran ciertas libertades a los esclavos, pero sin menoscabar los intereses de los amos y empresarios en relación con sus capitales (Tovar 1994). Asimismo, las primeras constituciones provinciales, como la de Cartagena en 1812 y la de Antioquia en 1814, dispusieron algunas medidas de manumisión y de libertad de vientres. Más adelante, con la Constitución de Cúcuta se instauró la ley de libertad de vientres que consistió en el derecho a nacer libre, para los hijos de esclavos, quienes podrían obtener su libertad efectivamente una vez hubieran cumplido los 18 años; y la manumisión de esclavos, el cual fue un proceso paulatino de compra de la libertad a los dueños de esclavos bien fuese por parte de ellos mismos o por el Estado, para garantizar gradualmente el desmonte de la esclavitud.

Estos procesos mostraron las diferencias entre las élites sobre la concepción de la esclavitud y sobre las medidas que se debían tomar para controlar la población esclava, por medio de las constituciones, las leyes, y la prensa. Durante este proceso se reconocieron por lo menos dos posiciones sobre la esclavitud: la primera, encarada en su mayoría por élites antioqueñas, abogaba por el pragmatismo económico de abolir la esclavitud, como una forma de liberar el trabajo (Brew 2000, 4-20); la segunda, más próxima a las élites caucanas, consideraba la

abolición como un problema, pues la esclavitud era una empresa que representaba no solo un capital económico, sino también simbólico y social (Valencia 2007, 87-101; Rodríguez 1994, 85). Las primeras tres décadas de la República no pasaron sin conflictos sociales entre esclavos, libertos y amos. Los procesos judiciales contra la vagancia que operaron a nivel local e individual, y las guerras entre grupos sociales, caudillos y facciones políticas, como la Guerra de los Supremos en 1839, permitieron analizar los problemas que se generaron en torno a los esclavos.

Para comprender el proceso de abolición de la esclavitud en Colombia, las concepciones sobre los esclavos y la esclavitud por parte de las élites del suroccidente colombiano, y la construcción del esclavo como un sujeto peligroso para la sociedad, es preciso considerar las medidas de control social desde la historia de la protección social, especialmente bajo la concepción asistencial-represiva (Castel 2003 y 2008; Rodríguez 2006; Arévalo, Ciro y Gutiérrez 2006; Rodríguez 2011). Asimismo, es importante considerar el significado de la esclavitud y de los esclavos desde la teoría de los capitales sociales, culturales y simbólicos (Bourdieu 1990 y 2011; Ávila 2002), y de raza y racialización de la diferencia, en el surgimiento de la república y ante la construcción de los ideales de Estado nación (Hering 2007; Arias y Restrepo 2010).

Desde la teoría de la protección social, las sociedades buscan formas de regulación y salvaguarda de sí mismas. Rodríguez (2006) caracteriza en la historia colombiana una forma de protección social, entre los siglos XVIII y XIX, por medio de estrategias asistenciales y represivas, en la que convivían las formas de caridad y beneficencia de la mano de formas represivas y coactivas. Por un lado, era necesario ofrecer medios mínimos que garantizaran la subsistencia de los pobres y, por el otro, era imprescindible proteger a la sociedad de los pobres indeseados, propagando políticas de protección desde la asistencia y la represión, para garantizar el control y la regulación social. Los pobres no deseados y los sujetos excluidos o inferiorizados en Colombia, durante el siglo XIX, fueron catalogados como portadores de riesgo social, es decir, personas cuyas prácticas, símbolos, imágenes, actitudes e incluso enfermedades los constituían en peligros para la sociedad y, por lo tanto, debían ser intervenidos a través de políticas represivas.

Los conceptos de raza y racismo tuvieron un gran protagonismo en la historia con el determinismo biológico y el movimiento eugenésico

desde finales del siglo XIX, sin embargo, las coordenadas del racismo moderno se han ubicado en siglos anteriores. Entre los siglos XVII y XVIII aumentaron las producciones científicas sobre razas, de la mano de las taxonomías y las formas de clasificación a partir de atributos, lo que incluyó las características fenotípicas en la construcción teórica de la diversidad racial (Hering 2007; Arias y Restrepo 2010; Castro-Gómez 2005). La raza como hecho social es un fenómeno histórico y contingente, y la *racialización*, como un instrumento de demarcación de las diferencias humanas, puede estar inserta en dispositivos de poder que aseguran la jerarquización de la sociedad, el ejercicio de poder sobre la vida y la inferiorización de las poblaciones en el sistema mundo capitalista (Quijano 2007). En consecuencia, como afirma Hering, la innovación del racismo fue hilvanar científicamente un simbolismo de colores con posibles cualidades o defectos en la elaboración de dichas taxonomías raciales (2007, 21).

Para este análisis, situaremos la categoría de esclavo como aquella mediante la cual se conceptualizó a la otredad, y de la cual emergieron el liberto y el cimarrón, es decir, hombres y mujeres que rompieron los yugos de esclavitud que pervivían en el siglo XIX. En torno a estos se tejieron los estatutos de vagancia y prostitución como categorías jurídicas que permitieron reprimirlos y controlarlos, y se les confirió el atributo de peligrosidad, como cualidad que cuestionó su legitimidad moral, educación y civilización. En el trasfondo de este problema emergieron las categorías raciales, la fragilidad y el fracaso de la idea de una armonía y democracia racial (Lasso 2013, 59). El negro, sujeto en cuestión, no solo era inferior y peligroso, sino que su condición de esclavo lo convertía en una propiedad que representaba un capital más allá de una connotación eminentemente económica, pues también constituía un capital simbólico y social que reforzaba la idea de superioridad de las élites del suroccidente colombiano.

A partir de la teoría del espacio social y de los capitales de Pierre Bourdieu (2011), busqué comprender cómo las élites colombianas, especialmente aquellas que se oponían a la abolición de la esclavitud, argumentaron que las medidas abolicionistas atentaban contra su propiedad desde la configuración de un capital económico, pero también desde las significaciones simbólicas de dicho capital, que llevaron a unas estrategias de dominación que no solo implicaban violencia física, sino

también simbólica, para legitimar socialmente dicha dominación y asegurar el espacio social de ciertos grupos dominantes.

Realicé esta investigación mediante la recopilación y el análisis de fuentes documentales en archivos nacionales y regionales, como el Archivo General de la Nación, en la sección república, el fondo Asuntos Criminales, el fondo Gobernaciones varias, la Biblioteca Luis Ángel Arango, la Biblioteca Nacional y la Biblioteca Carlos Gaviria Díaz de la Universidad de Antioquia, en la cual revisé periódicos como *El Constitucional de Cundinamarca* (1842) y *El Payanés* (1843), así como informes del Ministerio del Interior y de Relaciones Exteriores, leyes e informes de gobernadores. En el Archivo Central del Cauca consulté la sección independencia el fondo judicial y la sección república el fondo judicial criminal; y en el Archivo Histórico de Antioquia en la sección documentos, el fondo criminal.

LA REPÚBLICA: TENSIONES EN TORNO A LA ESCLAVITUD

Durante la época colonial, la economía extractiva fue una de las principales actividades de los esclavos, lo que los convertía en un factor productivo y de patrimonio para las élites. El argumento colonialista de las élites contrastó con las formas culturales propias de los esclavos, pues se fundamentó en la esclavitud y la evangelización como mecanismos de civilización, estrategias para reducir a la vida en policía a aquellos pueblos que se consideraban como “salvajes” e insumisos, justificando con ello su explotación (Colmenares 1979; Rodríguez 1994).

En la región del Cauca existió una necesidad de diferenciación social explícita en las relaciones productivas y económicas, visible en aspectos culturales como el vestido, el uso del “don”, los matrimonios con blancos y peninsulares, la religiosidad y los símbolos de civilización como el vestido, las buenas maneras, el lenguaje, entre otros. El ideal de nobleza y de raza blanca entre la élite provinciana se instauró como antítesis de las castas y sus formas de vida y expresiones socioculturales (Rodríguez 1994). Sobre las castas negras, indígenas y las demás mezclas recaían imaginarios de peligrosidad, vagancia, ocio, pereza y barbarie instaurados por las élites. Sin embargo, estas castas eran necesarias para la economía y la jerarquía del amo, pues garantizaban su poder por medio del trabajo, la evangelización en la moral católica y la idea de la pureza de sangre (Zambrano 2014, 16-24).

La “guerra de razas” dada por los conflictos interétnicos durante la independencia hizo que la esclavitud se posicionara en el centro del debate político y empezara a verse como un problema social. En las guerras por la independencia, tanto realistas como republicanos convocaron a los sectores populares y grupos étnicos con promesas de libertad para engrosar las filas de sus ejércitos. Los españoles, paradójicamente, usaron la consigna “muerte a los blancos y a los ricos”, y simultáneamente, las fuerzas independentistas enfilaron a esclavos e indígenas (Valencia 2007, 89).

En la región caucana las élites se opusieron a la liberación de esta mano de obra, en sentido contrario a la región antioqueña en donde se reactivó la economía minera a través de individuos que podían movilizarse socialmente, colonizando nuevas tierras y convirtiéndose en mineros independientes, agricultores o comerciantes (Brew 2000, 1-2). Las élites antioqueñas, desde la declaración de la Asamblea Patriótica en 1814, habían establecido la libertad de vientres y la abolición del tráfico de esclavos (Restrepo 2012, 240). Los antioqueños consideraban la esclavitud como una institución “antieconómica”, ya que la manutención de los esclavos representaba un alto costo, en contraposición con una mano de obra libre, que resultaba más conveniente para los intereses económicos de la región (Brew 2000, 10).

Sin embargo, no solo la constitución de Antioquia en 1814 con la libertad de vientres, la manumisión y la prohibición de la trata de esclavos, se antepuso a la esclavitud, previamente la constitución de Cartagena de 1812 prohibió el comercio de negros y se insertaron algunas normas protectoras para ellos (Cruz 2008, 64). Para los independentistas, en especial para Simón Bolívar, la abolición de la esclavitud fue una promesa proclamada para aquellos invitados a engrosar las filas de los ejércitos y uno de sus compromisos políticos, alimentado por su vínculo con la revolución independentista de Haití que había iniciado desde 1791 (Castellanos 1980, 24). En el congreso de Angostura (1819), Simón Bolívar solicitó un decreto abolicionista que condicionaba la liberación a la unión de los esclavos al ejército. En el Cauca la mayor parte de esclavos eran realistas, hasta que Bolívar llegó a reclutar cerca de 3,500 esclavos con la promesa de que, una vez pasados tres años en el ejército, recibirían su libertad (Valencia 2007, 90).

La manumisión fue una de las estrategias centrales para la liberación de los esclavos que se dio desde el periodo colonial, pues el esclavo

podía obtener la libertad si la compraba o si el amo se la confería. Sin embargo, fue solo hasta la república que la manumisión se consolidó como una política de Estado. En el Congreso de Cúcuta se aprobó la manumisión, que sería gradual y con indemnización para los amos, proclamando otras medidas como la libertad de vientres y la abolición de la trata de esclavos (Castellanos 1980, 31; Cruz 2008, 65; Ocampo 2010, 33-38; Restrepo 1832, 2-3).

Una de las discusiones sobre las leyes abolicionistas en la Constituyente de Cúcuta fue el nivel de civilización, sujeción y vida en policía de la población esclava luego de obtener su libertad (“Acta 26 de la sesión de 18 de mayo de 1821”, citada en Restrepo 2012, 244). Los abolicionistas, por un lado, reconocieron la necesidad de eliminar las formas de opresión del hombre que recordaban el pasado colonial, pero a su vez, el ingreso a la vida libre debía estar sujeto a formas de subsistencia. Por otro lado, los anti-abolicionistas subrayaron el carácter “incivilizado”, “vicioso” y “desordenado” de los esclavos y la necesidad de su sujeción bajo la tutela de un amo. El payanés Joaquín Mosquera, por ejemplo, criticaba la Ley de 1821 por considerar que comprometía la tranquilidad pública, despojaba al ciudadano de su propiedad legal sin una justa compensación y disminuía la renta de la nación. En corolario aseveraba que “los negros son susceptibles de todas las mejoras morales e intelectuales; pero también es evidente que en el estado de servidumbre se hallan en la condición de las tribus salvajes, tanto en sus hábitos, como en su carácter” (Mosquera 1825, 6-7).

CONTROL SOCIAL, REPRESIÓN Y PELIGROSIDAD

Los mecanismos para asegurar la protección de la sociedad se ordenaron desde una lógica asistencial represiva y de vida en policía. Esto significó que las medidas de protección social para esta época estaban enfocadas a destinar las ayudas asistenciales a los “buenos” pobres, aquellos que no controvirtieran la moral de la época, y de aplicar medidas represivas a los “malos” pobres, aquellos vagos, holgazanes, cimarrones, prostitutas y alcohólicos. Aunque las reformas abolicionistas se revistieron de un discurso sobre la base de los derechos del hombre, sustentadas en la libertad, a lo largo de la primera mitad del siglo XIX, la población esclava, en proceso de liberación y cimarrona, representó para cierto segmento de las élites un elemento de desestabilización

social y de peligrosidad, una concepción basada en un imaginario del otro, no solo como inferior, sino también como inmoral, proclive a los vicios y a los crímenes.

Durante las primeras décadas de la República se expidieron dos leyes de gran importancia para asegurar el control social de la población y el establecimiento del orden y la moral frente a un panorama de inestabilidad política, posconflicto y pobreza, basadas en disposiciones coloniales vigentes hasta el momento de su emisión. La Ley de 3 de mayo de 1826 y la Ley de 6 de abril de 1836 definían la vagancia articulada a tres órdenes: el laboral, el moral y el destino o la filiación territorial. Es decir, se consideraba como vago a quien no tuviera trabajo, oficio o renta conocida, quien frecuentara casas de prostitución, de juego, consumiera alcohol de forma consuetudinaria, incluyendo a la prostituta (para la Ley de 1836), a los hijos que no hicieran caso a sus padres y no cumplieran con sus deberes de estudio, y a quien no tuviera un destino conocido, yendo de pueblo en pueblo, sin ser vecino de una comunidad (*Codificación Nacional* 1924; Botero 2012, 49-55).

Sobre el esclavo se aplicaron estas leyes ejercidas por la policía y el ejército, con condenas como el empleo en el ejército (principalmente para la Ley de 1826) y el concertaje y la colonización (para la Ley de 1836) (Botero 2013, 389-391), cuestionando de forma permanente su derecho a la libertad, argumentos erigidos desde una élite que fundamentaba sus discusiones en torno a la peligrosidad del esclavo y la necesidad de una tutela, la cual perpetuaba el poder del amo sobre el esclavo.

De esta forma, la élite caucana buscó reproducir la colonialidad del poder impuesta desde el periodo colonial en América. Mediante la diferenciación con el otro, las élites sobreponían el imaginario colonial al moderno en el discurso ilustrado criollo de lo blanco, no solo representado en el color de la piel sino en todo un entramado cultural, que se reproducía² en los *habitus* que permitían configurar ciertos signos de estatus y poder, como dispositivos sociales de distinción (Bourdieu 2011; Castro-Gómez 2005).

2 Que no se limitan a las élites caucanas, pero que las caracterizaría, como el uso del don, los apellidos, los vestidos, las normas de comportamiento, la moralidad católica, entre otros (Rosas 2014; Restrepo 2007; Cunin 2004).

ESCLAVOS VAGOS E INSURRECTOS

En 1825 fue procesado el negro Pedro José Rivera por haber sido encontrado mal entretenido y perturbando a la cuadrilla de la mina de Serrogordo con una conducta escandalosa. Antes ya había sido acusado por el alcalde de la parroquia, Luis María Charria, por sus desórdenes y por haber estado en amancebamiento con su sobrina en 1823, aunque había sido liberado y puesto a disposición de la cuadrilla. Pedro José era soltero, natural y vecino de la ciudad de Buga y esclavo en la estancia de don Antonio Rivera. Su oficio era labrador, de calidad negro, su edad era más de treinta años y respecto a su religión, fue calificado de cristiano apostólico y romano. Sobre los delitos cometidos, el mismo Pedro José afirmaba que se encontraba en “mal estado” con tres esclavas, una de ellas su sobrina Trinidad, y las otras dos Narcisa y María Cruz, con cada una de las cuales tenía un hijo, y se mantenía en dicha mina con el objeto de los concubinatos. Tanto el minero Manuel Mariano Paredes, quien lo denunció dos veces, como el capitán de la cuadrilla y otros testigos, reafirmaron las relaciones ilícitas que Rivera tenía con las esclavas y, además, su mal entretenimiento. Dicho esclavo se consideraba libre, afirmaba que había sido soldado en el ejército del Rey por lo cual había obtenido su libertad y que antes pertenecía a la hacienda Paporrimas (“Causa de Mariano paredes contra el negro Pedro José Rivera por mal entretenido” ACC 1825).

El fiscal del caso encontraba que los delitos cometidos por Pedro José radicaban en que se había mantenido fugitivo y retraído de sus obligaciones, so pretexto de ser libre, agravando dicho desorden con su vida desarreglada, al tener trato ilícito con tres esclavas de la mina. Por esa razón, lo señalaba por vago y mal entretenido, pues no constaba que hubiera tenido otra ocupación más que la de su “criminal ayuntamiento”. El fiscal concluyó que Rivera era reconocido por las leyes sobre vagos y malentrenidos de la *Novísima Recopilación*, y debía ser llevado al servicio de las armas en otra provincia distante para cortar de raíz la reincidencia de sus crímenes. Sin embargo, por su condición de esclavo, el fiscal dejaba a consideración del alcalde ordinario el modo de proceder, pues no se podía perjudicar la renta del amo y tampoco dejar a Rivera sin castigo (“Causa de Mariano paredes contra el negro Pedro José Rivera por mal entretenido” ACC 1825).

Las leyes contra la vagancia se articularon como estrategias de sujeción y dominación de los esclavos, los manumisos y libertos, por parte de una élite que quería asegurar su establecimiento en el poder. Estas leyes, por la amplitud de causales, por la facilidad en los procedimientos judiciales y por los mecanismos de denuncia, permitieron procesar hombres y mujeres negros, esclavos, libertos —adjetivos, condiciones y denominaciones diversos, que englobaron el problema de la diferencia y mostraron la fragilidad del mito de la democracia racial—.

Estas medidas fueron apoyadas por la policía como institución encargada de asegurar y preservar el orden social, de esta manera se regularon la esclavitud y los problemas que la circunscribían. Las ideas de libertad sembradas en los esclavos durante las guerras de independencia y aquellas que marcaron la primera mitad del siglo XIX en Colombia, bien por su incursión en los ejércitos o por las leyes existentes, y en algunos casos la oposición de los amos a conceder la libertad objetando el proceso de manumisión, fueron los escenarios que motivaron a los esclavos a fugarse hacia los montes, aprovechando el desorden social producido por los conflictos para obtener su emancipación (Valencia 2007, 94).

Otro esclavo incriminado por el juez político de Buga como vago, ladrón y mal entretenido fue Félix Arango, en el año de 1827. A este hombre se le acusó de insultar a varios vecinos y robar unas bestias. No obstante, el mismo fiscal no pudo encontrar las pruebas para comprobar el delito y concluyó que no había podido adelantarse la causa por falta de elementos que la demostraran. Reconociendo las fallas del proceso, envió el sumario a los jueces fiscales de Cali, quienes debieron asumir el caso cuidando la conducta de Arango. El juicio se trasladó al procurador de pobres, quien no pudo concluir sobre ninguno de los cargos que referían a Arango como un criminal y aseveró que había obrado contra él “la prevención de resentimiento del mismo que incitó la secuela de la causa”, es decir, el jefe político Narciso Carvajal, quien había incriminado a Arango en un robo de flete o caballería al mayordomo. En últimas, ni el hurto, ni las heridas, ni la vagancia y el mal entretenimiento de Arango se pudieron comprobar (“Causa criminal contra Félix Arango por Vagancia” ACC, 1827).

En el mismo cantón de Buga, en 1827, el Alcalde Municipal levantó sumario contra Bartolomé Holguín por reputársele de vago, insubordinado, amancebado y fugado de prisión. El fiscal del caso, Rufino Cuervo,

señaló que este correspondía a lo sancionado por la Ley 3 de mayo de 1826. Por tal cuestión, advirtió que el esclavo debía estar sujeto a sus amos y estos podían hacer uso de sus derechos. En la revisión del caso, los ministros condenaron a Holguín a servir al ejército o a la policía por cinco años, pero retomando la potestad que tenían los amos sobre sus esclavos y la necesidad de que fueran ellos quienes castigaran los delitos que no merecieran pena corporal —o remitieran a las autoridades los crímenes—; de esta manera aceptaron su incapacidad de proceder sobre el esclavo. En esa medida, se insistió en que los amos de este esclavo debían ayudarle a ejercitar el oficio de zapatero que profesaba y solo podrían procesarlo por vago y castigarlo conforme a la Ley 3 de mayo de 1826 si los dueños así lo disponían (“Causa contra Bartolomé Holguín por Vago” ACC, 1827).

Los casos de Pedro José, Bartolomé y Félix evidencian la intersección entre vagancia y esclavitud. Los discursos de los anti-abolicionistas y aun de los abolicionistas aludían a la necesidad de instrucción, civilización y sujeción de los esclavos, argumentando que dados su carácter y composición física y moral estos eran proclives a los vicios y excesos, y las medidas legales aún no disponían de la potestad de alcaldes y jefes políticos para llevar a cabo las incriminaciones por vagancia y otros delitos sin la autorización de los amos. La causa de Pedro José deja ver cómo los esclavos que sirvieron en la milicia, bien fuera del rey o de los independentistas, tuvieron la promesa de la libertad, aunque no siempre fuera reconocida. Empero, aunque no fueran efectivas las promesas de libertad, estas hicieron mella en la conciencia de los esclavos, para quienes se abría un nuevo panorama de emancipación alimentado además por la ley de manumisión y libertad de vientres. Pedro José se sentía libre, o así lo referían los testigos, y su presencia en la mina más que para trabajar, se centraba en las tres relaciones que allí sostenía, como él mismo reconocía en su interrogatorio.

El intendente del Cauca en una comunicación al juez municipal de Caloto, ante la imposibilidad de allanamiento de la propiedad privada en que se cometía toda serie de excesos para la moral de la época, aducía que el problema en su comunidad radicaba en la existencia de un sinnúmero de mujeres vagas de toda clase, principalmente negras libres, ocupadas en reunirse con los esclavos fugitivos, quienes se mantenían del robo. Aun cuando se reconoció que en dicha ciudad había una

casa de hospicio donde se podían alojar estas mujeres, se contempló la posibilidad de enviarlas a Gorgona, una forma de destierro para ellas, o de ponerlas en concertaje entregándolas a los hacendados o mineros para que les dieran ocupación, las vigilaran y les pagaran un jornal o les dieran medios de subsistencia (“Causa contra mujeres vagas que andan con esclavos” ACC, 1826).

En esta comunicación converge el problema de la esclavitud con los de la prostitución y la vagancia. Además, se dibuja la cuestión de la mujer, específicamente de la mujer negra que, aun siendo libre, se situaba en las esferas más marginales de la sociedad, portando el estigma de la esclavitud y el tratamiento social dado a los afrodescendientes desde la época colonial (Martínez 2002, 299).

Un caso que reflejaba el conflicto de la mujer negra libre que había sido esclava y había estado sometida a su amo fue el de Juana Arango. En Medellín, el año de 1845, esta mujer fue señalada por vaga, escandalosa, peleadora y por sus malas costumbres, por lo cual se le rotulaba como prostituta. Los testigos llamados a declarar afirmaron que a Juana no se le conocía un oficio constante, ni una renta ni un beneficio, daba escándalo causando peleas en público, se le reputaba por prostituta, y además, había estado en el hospicio por supuestamente, haberle robado a Luis Arango, su antiguo amo (“Causa contra Juana Arango por vagancia” AHA 1845).

Juana Arango solicitó al jefe político de Medellín llamar a otros testigos, quienes debían ser indagados bajo las preguntas que ella misma proponía, en las cuales se inducía a corroborar que era una persona trabajadora, que no era prostituta y que además había tenido problemas con su anterior amo y otro hombre, a quienes consideraba “enemigos capitales”, por lo cual la estaban incriminado injustificadamente. De estas nuevas declaraciones se conoció que Juana ejercía los oficios de planchar, coser, y cocinar —razón suficiente para no merecer el calificativo de vaga—, y que no era prostituta, aunque había tenido una debilidad con un esclavo estando bajo el yugo de la esclavitud, hecho que ella misma confesaba en su escrito. Adicionalmente, los testigos aseveraron que Juana tenía un hijo de Arango, quien la había maltratado públicamente. Finalmente, tales declaraciones deshicieron los cargos sobre Juana y el sumario se resolvió al no dar lugar al delito de vagancia (“Causa contra Juana Arango por vagancia” AHA 1845).

Este sumario muestra la violencia sobre la mujer esclava, considerada como un objeto sexual y una mercancía; además, revela la situación de los hijos de esclavas, muchos de ellos engendrados por los amos pero no reconocidos. Asimismo, el juicio permite rastrear la persecución hacia los negros libres y la conexión establecida entre estos y los vicios, los crímenes y el ocio, por lo cual se les incriminaba en actos delictivos aunque no fueran responsables de estos.

Algunos años después de promulgada la Ley de 6 de abril de 1836 se expidió el decreto de 29 de julio de 1839, adicional a la Ley 21 de 1821 sobre libertad de partos, manumisión y abolición del tráfico de esclavos. En ese decreto se reglamentaba la liberación de los hijos de esclavos a los 18 años y el cumplimiento de algunas de las disposiciones de su antecesora. Sin embargo, en el artículo 10 de la norma, se advertía sobre el peligro de la vagancia en la cual podían caer los hijos de las esclavas, por lo cual ordenaba que una vez entraran en el pleno goce de la libertad al cumplir 18 años,

se les leerá, explicará, y hará entender el contenido de los artículos 4 a 10 de la ley de 6 de abril de 1836, y los funcionarios que menciona el artículo 11 de la misma ley, tendrán especial cuidado en proceder contra todo aquel que se hallare comprendido en alguno de los casos de dicho artículo 4. (“Decreto de 29 de julio de 1830 del poder ejecutivo” Codificación Nacional 1924, 431-435)

Los artículos 4 y 10 de la Ley de 6 de abril de 1836 eran aquellos que definían los sujetos y las prácticas que se debían reputar como vagos y vagancia, y las condenas que se les impondrían.

Este decreto consideraba los hijos de esclavas como vagos potenciales frente a los cuales se debían aplicar una serie de estrategias para sujetarlos a un trabajo u oficio. Este mecanismo podía ser el concertaje (bajo la tutela de su amo) o en otro empleo, postergando su libertad y la relación de sujeción a un amo. Dentro del procedimiento, los dueños de esclavos debían presentar a los jefes políticos y a la Junta de Manumisión los hijos de las esclavas, para que estos evaluaran si el sujeto quería seguir sirviendo a quienes “debía su trabajo”, o si no, ser empleado en alguna ocupación que le asegurara la subsistencia. El proceso de manumisión provocó una serie de tensiones que se vieron reflejadas en la normatividad,

pues esta se vinculó con la vagancia como una estrategia para sujetar al esclavo a un orden moral y productivo que prolongaba su condición de esclavitud.

En 1842 se publicó un artículo sobre la Policía, en el cual se informaba al Juez 3° Parroquial del Distrito de la Catedral que se había presentado ante aquel despacho a un “negrito de edad como de diez años, hijo de Carmela Pérez” y este era vago y estaba enviado en el delito de hurto. En este documento se relata que la madre había reconocido que no podía “sujetar” a su hijo y deseaba ponerlo en una casa de refugio o corrección (“Policía” *El Constitucional de Cundinamarca* 1942). Frente a esto, la policía ordenó considerar al muchacho como vago y destinarlo al concierto:

La jefatura usando la ley de 14 de junio del presente año, califica como vago a Gregorio Pérez según la disposición 3 a la ley de 6 de abril de 1836 y lo destina a servir en calidad de concertado por el término de seis años conforme al inciso 1 del artículo 10 de la misma ley, y al efecto fíjense cartulones para que la persona que quiera recibirlo a concierto ocurra a esta jefatura a estipular las condiciones; y comuníquese al Sr. Gobernador para la aprobación o reforma. (“Policía” *El Constitucional de Cundinamarca* 1942)

Pero lo que en Cundinamarca se controlaba con las leyes de vagancia, en el Cauca seguía un curso más severo debido a las presiones de las élites encarnadas en las peticiones dirigidas al Congreso desde las ciudades de Cali, Buga y Popayán para solicitar medidas contra las cuadrillas de negros. Frente a esto, se anunció la aprobación en el Senado de dos proyectos donde se ordenaba, en primera instancia, que por medio del uso del código penal se podía actuar contra las cuadrillas de malhechores que cometieran un robo, los jefes o líderes de dicha cuadrilla debían ser sentenciados a muerte y los demás cuadrilleros serían deportados a un lugar determinado, que podría establecerse en Bocas del Toro, donde serían empleados los reos en obras o trabajos análogos a los de los presidios. En segunda instancia, los proyectos dictaminaban que quienes incitaran a la fuga de un esclavo serían juzgados y castigados como cómplices de hurto del valor del esclavo fugado, y quienes con discursos, sujeciones o consejos provocaran la sublevación de los esclavos a sus amos, serían juzgados y condenados como promotores o cómplices

de sedición. A su vez, el esclavo que denunciara o probara la fuga o sublevación de otros obtendría su libertad. Finalmente, se reiteraron algunas medidas: permitir la venta de esclavos fuera de la Nueva Granda, prestar protección y ayuda en caso de que un amo quisiera vender a un esclavo perjudicial e insistir a los jóvenes libres hijos de esclavos que, si no cumplían con el concierto, iban a ser llevados al ejército o a formar nuevas poblaciones dentro de la República (“Senado y Cámara de RR” *El Payanés* 1843).

Los proyectos aprobados por el Senado desembocaron en la Ley de 22 de junio de 1843, que modificó en parte las peticiones de las élites del sur e impulsó medidas represivas para contener los movimientos sediciosos y aquellos sujetos quienes instaran o fueran cómplices de la fuga de esclavos. Estos últimos debían ser procesados bajo el código penal por los delitos de hurto o promoción y complicidad en la sedición (*Codificación Nacional* 1924, 313-314). Igualmente, mediante el decreto de 13 de noviembre de 1843 se permitió la venta de esclavos fuera de la Nueva Granada, un requerimiento insistente de las élites payanesas (*Codificación Nacional* 1924, 441-443). Este se justificó en la medida en que, con tales disposiciones,

los propietarios venderán para fuera de la República los esclavos perniciosos, i se mejorarían a los demás; los manumitidos serán buenos para ser libres, i lo serán cuando la edad haya templado la fuerza de las pasiones, i aumentado la de la razón; se minorarán los perjuicios causados al propietario, i la República no se verá amenazada de un mal, de una guerra más temible que toda otra revolución, la que hoy amenaza. (“Exmo. Sr. Presidente de la República” *El Payanés* 1943)

Este panorama muestra cómo las élites y las fuerzas conservadoras tomaron fuerza y desplegaron medidas represivas contra los esclavos y los sectores populares sublevados. La estrategia de los grupos dominantes fue victimizarse y señalar como criminales a los esclavos, una herramienta política que justificó la perpetuación de su opresión. Adicionalmente, adjudicar los desórdenes sociales no a la subordinación y la persistencia del sistema esclavista, sino a las reformas postindependentistas, haciendo que constantemente se criticaran las leyes abolicionistas (Valencia 2008, 89) y se solicitara la aplicación de mecanismos coercitivos que, por un lado, permitieran aislar a los esclavos confinándolos a colonias y parajes

alejados, y por el otro, apuntaran a recuperar el capital de estas élites por medio de la exportación de esclavos y la aplicación del concertaje. Estas estrategias se conjugaron para mantener el poder de las élites esclavistas del sur sobre la fuerza de trabajo de los esclavos y así contener el ímpetu de aquellos declarados libertos y fugados.

LA GUERRA DE LOS SUPREMOS

Lo que inició como un conflicto por el cierre de unos conventos en Pasto fue la antesala de la guerra de caudillos que comenzó en 1840 y terminó el 11 de julio de 1841. Esta era la Guerra de los Supremos, una confrontación entre caudillos pertenecientes a la élite política nacional que contó con la participación de amplios sectores populares (Valencia 2008, 89; Uribe 2011, 190). Esta guerra puso de manifiesto algunos malestares sociales y políticos en el suroccidente colombiano, esta fue al expresión del deseo de libertad de los esclavos, así como las reclamaciones a los esclavistas por desconocer o alterar los procesos de liberación (Zuluaga 2001, 31).

En esta guerra los caudillos en contra del gobierno enfilaron los sectores populares —afrodescendientes esclavos y libertos, indígenas, artesanos— en sus ejércitos. Así, en 1840 junto con los negros del Patía el general Obando se levantó en rebelión, mientras en la costa norte el general Francisco Carmona movilizó al pueblo de Ciénaga y Juan José Nieto a los artesanos y pobladores del barrio Getsemaní en Cartagena. Estos tomaron las armas por varios motivos, unos defendieron en principio la religión ante los ataques del Estado, otros aprovecharon el conflicto para obtener su libertad, y algunos pelearon a favor y en defensa del general Obando. Esta guerra, librada entre los liberales rojos y los ministeriales, produjo serias tensiones por la muerte de gran parte de la población alistada en el ejército a manos de la epidemia de viruela, además del caos y la desestabilización que causaron el levantamiento y la cooperación de negros, muchos de ellos esclavos, en los ejércitos de Obando, quien había contrariado a los grandes e influyentes terratenientes caucanos (Safford y Palacios 2002, 303).

En principio, Obando se había dirigido a los patianos para instarlos a luchar y ese llamado había terminado convocando a una serie de esclavos que se habían fugado de las minas y haciendas con el pretexto de unirse a los ejércitos. Sin embargo, por las presiones de las élites,

Obando se vio obligado a emitir un decreto el 1 de abril de 1841 en Buga, en el cual aclaraba que, aunque no se admitieron esclavos, estos habían forjado sus esperanzas en la guerra y se habían fugado de sus amos produciendo insubordinación y desamor al trabajo, por lo cual determinó en el artículo 1 que “se suspende la admisión de los esclavos al servicio de las armas en las provincias de Buenaventura y Cauca” (Obando 1982, 102-103).

Paradójicamente, parte de la élite que había presionado a Obando para que controlara a los esclavos terminó oponiéndose a él. El General, entendiendo que los esclavos podían ser un arma desestabilizadora a su favor y que para los terratenientes representaban un pilar de su economía y riquezas, decretó el 22 de mayo de 1841 lo siguiente:

Art. 1. Todos los esclavos varones útiles y para el servicio de las armas, que pertenecen a los conspiradores, sus cómplices y auxiliares se incorporarán al ejército permanente, y serán libres después que hayan prestado este servicio por un año con fidelidad.

Art. 3. Las personas no conspiradoras serán por la misma razón conservadas inviolablemente en el dominio de sus esclavos, caballerías y demás propiedades, cualesquiera que hayan sido sus opiniones anteriores. (Obando 1982, 120-121).

Esta medida dio a Obando una alta popularidad entre los esclavos y provocó una serie de críticas entre los esclavistas, quienes se encargaron de expresar por medio de la prensa y comunicados oficiales ante la Cámara y el Congreso, la preocupación por el desorden y el levantamiento de estos sectores populares, y la vulneración y pérdida de sus capitales por la insubordinación y fuga de los esclavos. La Cámara de Popayán enviaba una comunicación a los representantes del pueblo para que atendieran la delicada situación de la ciudad y la provincia, afirmando que se hallaba llena de “bandoleros ladrones” y era difícil viajar por ella, especialmente por aquellos territorios donde había esclavos que, según el escrito, a nadie obedecían ni respetaban, poniendo en peligro la seguridad e integridad de los amos (“Honorable Cámara” 1842, 1-12). Allí se discutían los inconvenientes a futuro de la liberación de los hijos de esclavas una vez cumplieran los 18 años, pues irían a los bosques donde había bandoleros dedicados al crimen. Por tal razón proponía al

gobierno tomar una serie de medidas para imponer penas severas a los libertos que no cumplieran con su contrato de trabajo, lo que solucionaría la pérdida de capitales y promovería la educación material y moral de estos (“Honorable Cámara” 1842, 6-7).

El periódico *El Payanés*, dirigido por Julio Arboleda (Valencia 2008, 109), expresaba la posición de las élites del sur que criticaban el abandono del Estado en las disposiciones políticas —como la manumisión—, y las guerras que los habían sumido en la pobreza. Afirmando que las élites del centro y el norte emitían las leyes sin la garantía de resguardar los intereses de las del sur, confiriendo la libertad a los esclavos a costa de la tranquilidad y seguridad de los amos. En estas publicaciones abogaban por las élites payanesas en contraposición de los esclavos e insubordinados (“Flectere si nequeo superos acheronta movebo” *El Payanés* 1843).³

El curso de la Guerra de los Supremos demostraba el poder de movilización de los esclavos por parte de Obando. El General controlaba las provincias de Popayán, Buenaventura, Chocó y Cauca, y había logrado derrotar a uno de sus opositores, el terrateniente caleño convertido en militar Eusebio Borrero, cuando con un grupo de novecientos negros voluntarios que se habían tomado Quilichao y habían vencido a las tropas de Borrero en el Llano de García, ocupando la ciudad de Cali (Valencia 2008, 94). Al final, Obando fue derrotado en la batalla de La Chanca, cerca de Cali, el 12 de julio de 1841, y se exilió en Perú cuando terminó la guerra. No obstante, la culminación del conflicto fue únicamente la desaparición de los Supremos como actores en ella, pues la insurgencia social se había dinamizado con la participación de esclavos y libertos, y estos sectores estaban poco dispuestos a subordinarse.

En 1841 el Consejo Municipal de Popayán comunicó al presidente de la República, Pedro Alcántara Herrán, que había tomado algunas medidas para promover la prosperidad del cantón debido a la libertad conferida por la ley de vientres, la cual no había previsto la indefectible “desmoralización” de los hijos de esclavas pese a las advertencias

3 El llamativo título de este artículo corresponde a un verso de la *Eneida* de Virgilio que traduce: “Si no puedo persuadir a los dioses del cielo, moveré a los del infierno” (2004).

realizadas. En el escrito se denunciaba que el cantón no gozaba de paz desde hacía tres años y había sufrido los males de la revolución a los que se añadía ahora uno mayor: “el de los esclavos contra sus amos”. De acuerdo con el Consejo, en 1840 los revolucionarios habían arruinado sus propiedades, incluidos los esclavos convocados por Obando, pues luego de la batalla en el Llano de García, estos gritaban por las plazas y calles de la ciudad de Cali “que solo querían ver las cabezas de los blancos en las puntas de sus lanzas”. El comunicado advertía también que los negros habían saqueado las propiedades de sus amos, cometiendo los mayores crímenes, y “ni la muerte en las batallas, ni la clemencia del gobierno indultándoles después, han podido corregirles [sic]”. Por esta razón, solicitaban permiso al presidente para vender esclavos fuera de la República, aumentar la edad de manumisión a 25 años y privar del privilegio de la libertad a quienes tuvieran mala conducta (“Exmo. Sr. Presidente de la República” *El Payanés* 1843).

Aunque la resistencia⁴ política y militar estaba en crisis, la resistencia social se mantenía, y esta sería la que el general Tomás Cipriano de Mosquera quería apaciguar. Mosquera se propuso arremeter contra los esclavos prófugos con una serie de campañas militares, principalmente en Cauca y Buenaventura, cuyo objetivo era apresarlos y llevarlos al ejército de Antioquia. Para legitimar estas medidas, Mosquera argumentó que: “Sublevadas las cuadrillas del Cauca por Obando, han quedado completamente inmorales y la gran parte de los prófugos dispersos en los montes de aquellas provincias amenazan la tranquilidad” (“Tomás Cipriano de Mosquera al presidente de la Nueva Granada, Pedro Alcántara Herrán en 1841”, citado en Valencia 2008, 100-101). Ahora enmontados, los esclavos sublevados reconocían su condición de libres y en palabras de un “Remitido” en *El Payanés*:

Los esclavos infieles a sus amos, oi traidores e ingratos a un gobierno que los ha favorecido constantemente [...] han seguido

4 En el contexto de la Guerra de los Supremos, los esclavos se sublevaron contra sus amos para apoyar a Obando. Sin embargo, en el marco del debilitamiento del conflicto militar, como un ejército comandado bajo un general, los conflictos sociales continuaron. De allí deviene la connotación de resistencia en este contexto, ya que una vez los esclavos comenzaron a sublevarse en principio bajo una guerra, continuada sin la estructura militar.

después de tantos crímenes como cometieron [...] están acabando de destruir los pocos bienes que dejaron en la pasada revolución, i cometiendo toda clase de atentados [sic]. (“Remitido” *El Payanés* 1843)

En este contexto la Constitución de 1843 fue un intento por restablecer el orden nacional, formulando medidas legales referentes a los esclavos. En 1842 se proclamó la Ley de 29 de mayo, adicional a la de manumisión, que reguló el “goce pleno de la libertad” de los hijos de esclavas a través del concertaje con su amo hasta la edad de 25 años; con el propósito que “el dueño podría educarlos y enseñarles a trabajar” (*Codificación Nacional* 1924, 382-387). Adicionalmente, esta norma incorporó la ley contra la vagancia y dispuso que “los jóvenes [...] que no se concertaren, o que concertados se fugaren, o no cumplieren debidamente con las obligaciones de su concierto, serán como vagos, destinados por el alcalde al ejercito permanente después de oír al personero municipal [sic]” (*Codificación Nacional* 1924, 284).

La Ley de 29 de mayo de 1842 respondía a las críticas de las élites anti-abolicionistas sobre la Ley de 1821, sustentadas en que los hijos de esclavas no estarían preparados para el goce de la libertad. Entretanto, el concertaje fue entendido para el concertado como “servir a alguien” o “elegir un patrón”, prolongando su situación de servidumbre y trabajo sujeto a un amo. Para el que administraba el concertaje, significó la apropiación de la fuerza de trabajo del esclavo y también un tutelaje sobre su conducta, lo cual mantendría su poder sobre él prolongando por más tiempo su situación de esclavitud (Restrepo 2012, 256).

La población esclava en proceso de liberación y la cimarrona produjeron una serie de tensiones entre las élites abolicionistas y antiabolicionistas, pero dadas las implicaciones morales y económicas de dicha cuestión, esa confrontación afectó especialmente la relación de las élites caucanas y el gobierno nacional. Las rebeliones y el cimarronaje frente a dichas élites representaban un “peligro” moral y una pérdida de capitales al igual que el proceso de manumisión y de libertad de vientres. En este contexto, las explicaciones sobre las diferencias étnico-raciales se sustentaban en el determinismo biológico y geográfico. Por ejemplo, Mariano Ospina se manifestó sobre el problema de la “repugnancia al trabajo”, en relación con el influjo del clima, asegurando que:

En un país en que el clima, los hábitos y acaso también algunas de las razas de hombres que lo habitan tienden poderosamente a la pereza y al ocio, no basta el natural aguijón de la esperanza de mejorar de suerte para determinar al hombre al trabajo, y se necesitan otros estímulos, al menos mientras adquieren nuevos hábitos. (Ospina 1990, 484)

De ahí que insistiera en crear mecanismos para controlar y sujetar a la población y enseñarle el valor del trabajo como base de la sociedad y fuente de riqueza y civilización (Ospina 1990, 250).

En el artículo “Manumisión” (1843), publicado en *El Payanés*, se afirmaba que la Ley de 1821 había sido sancionada sin la participación de las provincias del sur, aún bajo el dominio español en ese momento y donde se concentraban la mayor parte de propietarios de esclavos. Señaló los inconvenientes de la manumisión, pues vulneraba la propiedad y el capital que los dueños habían puesto en sus esclavos y la producción de los campos. Se reconocía el problema de la falta de educación y de moralidad en los esclavos que se manumitían y proponía entonces la creación de una colonia para deportar a aquellos que se declararan vagos. Dicha colonia debía ser un sitio del territorio nacional aislado por obstáculos naturales que hicieran imposible o muy difícil su evasión, que facilitaran la vigilancia y custodia de los vagos, de suelo fértil para recompensar su trabajo con alimento y donde pudieran entrar en el comercio. Proponiendo los medios que aumentarían la industria, agricultura y comercio de los vagos, “al paso que mejore su condición moral” (“Manumisión (Continuación)” *El Payanés* 1843).

El 17 de julio de 1847 se emitió un decreto que decidió el destino de los hijos de esclavas fugados o fuera del concertaje. En él se reiteraba su catalogación como vagos y, por ende, la condena de enviarlos al servicio de las armas o al fomento de nuevas poblaciones. Se señalaron tierras baldías a lo largo del territorio nacional para la construcción de caminos (“Decreto de 17 de julio de 1847”, *Codificación Nacional* 1924, 320-321). Finalmente, la abolición de la esclavitud se dio en el marco de las reformas liberales de mitad de siglo, bajo la presidencia de José Hilario López, quien ascendió al poder por la división entre los conservadores y la presión de los sectores populares.

CONCLUSIONES

Los esclavos, los cimarrones y en sí los sectores populares que configuraron un movimiento plebeyo fueron sujetos históricos, dueños de una historia acallada por la historiografía tradicional. Estos sujetos fueron señalados por las élites de su época como una masa instintiva e irracional, marcada con el estigma de peligrosidad y considerada propia de sujetos subalternos en un contexto de hegemonías sociales y políticas de las élites tradicionales. En este sentido, las acciones contraculturales y de resistencia realizadas por los sectores populares merecen una nueva lectura que las analice como actos políticos, cohesionadores e identitarios. A falta de instituciones y medios económicos que permitieran la movilización y la aglutinación de los sectores populares, las luchas sociales se convirtieron en los espacios óptimos para la unión y la generación de identidades propias, de una cultura popular, la cual no era autónoma ni independiente, sino que se originaba en intercambios, tensiones continuas y dinámicas con la cultura de las élites dominantes (Pacheco 1992 y 1994; Gutiérrez 1995).

Específicamente para la primera mitad del siglo XIX, los sectores populares, negros y mulatos en su mayoría, se movilizaron demostrando capacidad de acción, de lucha y de resistencia, entendida su participación como acción colectiva y política, aunque no siempre comulgara con las ideas dominantes, arraigadas e impartidas desde las élites. De allí proviene la riqueza de estas expresiones y la importancia de reconocerlas a partir de sus propios términos. Incluso, como señala Gutiérrez (1995), “Obando es un pretexto”, puesto que, en torno a la figura de este líder, de la elaboración de un Obando imaginario, distinto al militar supremo, los esclavos configuraron esperanzas difusas de liberación, desde sus culturas, realidades políticas y condiciones regionales y locales.

Sin embargo, las expresiones y estilos de vida transgresores de estos sectores populares los siguió proscribiendo en la misma historia, al hacerlos presa de las leyes creadas para someterlos y controlarlos. Así, bajo el delito de vagancia, los esclavos sublevados fueron procesados y condenados (Gutiérrez 1995, 139). Estas medidas demuestran estrategias represivas sobre una población que reclamaba con su rebeldía y resistencia la libertad. La protección social inscrita en estas medidas buscaba salvaguardar a las élites de la peligrosidad representada por este otro que encarnaba la idea de la peligrosidad: el esclavo, el cimarrón,

el vago, el alzado en armas. Estas élites, especialmente las caucanas, se antepusieron a las medidas abolicionistas reclamando la preservación de sus capitales. Sin embargo, los discursos emitidos en documentos gubernamentales y en la prensa local, como *El Payanés*, permitieron rastrear que el problema no solo radicaba en la pérdida de un capital económico, sino que implicaba un problema simbólico, moral y social, pues la esclavitud para estas élites permitía el mantenimiento de un poder, una superioridad y una diferenciación social.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FUENTES PRIMARIAS

- Archivo Central del Cauca (ACC): Sección Independencia, Fondo Judicial y Sección República, Fondo Judicial Criminal.
- “Causa de Mariano Paredes contra el negro Pedro José Rivera por mal entretenido”, Quilichao, 1825. Popayán, S. Independencia, F. Judicial, T. 4324, ff. 1r-7v.
- “Causa contra mujeres vagas que andan con esclavos”, Caloto, 1826. Popayán, S. Independencia, F. Judicial, T. 6697, ff. 1r-3rv.
- “Causa criminal contra Félix Arango por vagancia”, Buga, 1827. Popayán, S. Independencia, F. Judicial, T. 4326, ff. 1r-7v.
- “Causa contra Bartolomé Holguín por vago”, Buga, 1827. Popayán, S. Independencia, F. Judicial, T. 4318, ff. 1r-6r.
- Archivo Histórico de Antioquia (AHA): Sección Documentos, Fondo Criminal.
- “Causa contra Juana Arango por vagancia”, Medellín, 1845. Medellín, S. Documentos. F. Criminal, T. 1530, ff. 312r-320v.
- Biblioteca Carlos Gaviria Díaz, Universidad de Antioquia Sala Patrimonial. Fondo: Folletos Misceláneos. Periódico *El Payanés* (Popayán) 1843.
- Biblioteca Luis Ángel Arango y Biblioteca Nacional. Periódico *El Constitucional de Cundinamarca*, Bogotá, 1842.
- Leyes y escritos. Biblioteca Luis Ángel Arango y Biblioteca Nacional República de Colombia. 1924. *Codificación Nacional de todas las leyes de Colombia desde el año 1821, conforme la ley 13 de 1912 por la sala de negocios generales del Consejo de Estado*. Bogotá: Imprenta Nacional. s.a. 1842. *Honorable Cámara de Representantes pide que se dicten medidas para asegurar la propiedad i el orden público en la provincia*. Popayán: Imp. de la Univ. por Guillermo Figueroa.

- Mosquera, Joaquín. 1825. *Memoria sobre la necesidad de reformar la ley del Congreso Constituyente de Colombia de 21 de julio de 1821, que sanciona la libertad de los partos, manumisión y abolición del tráfico de esclavos y bases que podrían adoptarse para la reforma*. Bogotá: F. M. Stokes.
- Obando, José María. 1982. *Obras selectas. Escritos civiles y militares*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Ospina Rodríguez, Mariano. 1990. “Economía política. Discurso leído por el autor en el acto de apertura de la clase de aquella ciencia en la capital de Guatemala”. En *Antología del pensamiento de Mariano Ospina Rodríguez*. Bogotá: Banco de la República.
- Restrepo, José Félix. 1832. *Discurso sobre la manumisión de esclavos, pronunciado en el soberano congreso de Colombia reunido en la Villa del rosario de Cúcuta en el año 1821*. Bogotá: Imprenta del Estado.

FUENTES SECUNDARIAS

- Arévalo, Decsi, Estefanía Ciro y María Teresa Gutiérrez. 2006. “Contribuciones de la historiografía al estudio de la protección social en Colombia. Invitación a un diálogo interdisciplinario”. En *Crecimiento, equidad y ciudadanía, hacia un nuevo sistema de protección social*, coordinado por Yves Le Bonniec y Óscar Rodríguez Salazar, 197-282. Tomo 2. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Arias, Julio. 2005. *Nación y diferencia en el siglo XIX colombiano. Orden nacional, racismo y taxonomías poblacionales*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Arias, Julio y Eduardo Restrepo. 2010. “Historizando raza: propuestas conceptuales y metodológicas”. *CyE* 2: 45-64.
- Ávila, Rafael. 2002. “Las relaciones entre la educación y la cultura en Pierre Bourdieu”. *Revista Colombiana de Sociología* 7, n.º 1: 9-26.
- Botero, Natalia. 2012. “El problema de los excluidos. Las leyes contra la vagancia en Colombia durante las décadas de 1820 a 1840”. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 39, n.º 2: 41-68.
- 2013. “Vagos, ociosos y mendigos en Neiva, durante la primera mitad del siglo XIX”. En *Historia comprensiva de Neiva*, coordinado por Bernardo Tovar, 375-410. Neiva: Surcolombiana, Alcaldía de Neiva, Academia Huilense de Historia, Secretaría Municipal de Cultura y Turismo.
- Bourdieu, Pierre. 1990. *La sociología de la cultura*. Ciudad de México: Grijalbo.
- 2011. *Las estrategias de la reproducción social*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Brew, Roger. 2000. *El desarrollo económico en Antioquia desde la independencia hasta 1920*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Castel, Robert. 2003. *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salario*. Buenos Aires: Paidós.
- 2008. *La inseguridad social. ¿Qué es estar protegido?* Buenos Aires: Manantial.
- Castellanos, Jorge. 1980. *La abolición de la esclavitud en Popayán, 1832-1852*. Cali: Universidad del Valle.
- Castro, Beatriz. 2007. *Caridad y beneficencia. El tratamiento de la pobreza en Colombia 1870-1930*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Castro-Gómez, Santiago. 2005. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, Santiago y Eduardo Restrepo. 2008. *Genealogías de la colombianidad. Formaciones discursivas y tecnologías de gobierno en los siglos XIX y XX*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Colmenares, Germán. 1979. *Popayán, una sociedad esclavista 1680-1800*. Bogotá: La Carreta.
- Cruz, Edwin. 2008. “La abolición de la esclavitud y la formación de lo público-político en Colombia 1821-1851”. *Memoria y Sociedad* 12, n.º 25: 57-75.
- Cunin, Elizabeth. 2004. “De la esclavitud al multiculturalismo: el antropólogo entre identidad rechazada e identidad instrumentalizada”. En *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*, 141-156. Cali: Universidad del Cauca.
- Díaz, Zamira. 1994. “Establecimiento de la economía minera”. En *Historia del Gran Cauca: historia regional del suroccidente colombiano*, coordinado por Alonso Valencia Llanos, 63-68. Cali: Universidad del Valle.
- Fernández, Carlos Hernán. 1994. “La vagancia en la Nueva Granada (1750-1810). Marginado en la moral y la lógica del sistema colonial”. Tesis en Antropología. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Galvis Noyes, Antonio. 1980. “La abolición de la esclavitud en la Nueva Granada, 1820-1832”. *Boletín de Historia y Antigüedades* 67, n.º 730: 51-59.
- González, Nicolás. 2010. “Se evita que de vagos pasen a delincuentes: discursos para la construcción de un sujeto peligroso en Santafé, 1750-1808”. Tesis en Historia. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Gutiérrez, Francisco. 1995. *Curso y discurso del movimiento plebeyo (1849-1854)*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

- Gutiérrez, Jairo. 2012. *Los indios de Pasto contra la República (1809-1824)*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Hering, Max. 2007. “‘Raza’ variables históricas”. *Revista de Estudios Sociales* 26: 16-27.
- Jaramillo, Jaime. 1969. “La controversia jurídica y filosófica librada en la Nueva Granada en torno a la liberación de los esclavos y la importancia económica-social de la esclavitud en el siglo XIX”. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 4: 217-250.
- Jurado, Juan Carlos. 2004a. *Vagos, pobres y mendigos. Contribución a la historia social colombiana. 1750-1850*. Medellín: La Carreta.
- 2004b. “Soldados, pobres y reclutas en las guerras civiles colombianas”. En *Revista de Indias* LXIV, n.º 232: 673-696.
- 2010. “Pobreza y nación en Colombia, siglo XIX”. *Revista de Historia Iberoamericana* 3, n.º 2: 47-71.
- Lasso, Marixa. 2013. *Mitos de armonía racial. Raza y republicanism durante la era de la revolución, Colombia 1759-1831*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Martínez, Aída. 2002. “De la moral pública a la vida privada, 1820-1920”. En *Placer, dinero y pecado. Historia de la prostitución en Colombia*, coordinada por Pablo Rodríguez y Aída Martínez, 129-146. Bogotá: Aguilar.
- Mcfarlane, Anthony. 1991. “Cimarrones y Palenques en Colombia: siglo XVIII”. *Historia y Espacio* 14: 53-78.
- Ocampo, José Antonio. 2010. “El maestro José Félix Restrepo, el educador de la generación de independencia de Colombia”. *Rhela* 14: 9-60.
- Pacheco, Margarita Rosa. 1992. *La fiesta liberal en Cali*. Cali: Universidad del Valle.
- 1994. “Las reformas liberales y los conflictos sociales”. En *Historia del Gran Cauca: historia regional del suroccidente colombiano*, coordinado por Alonso Valencia Llano, 113-118. Cali: Universidad del Valle, edición fascicular Periódico Occidente.
- Quijano, Anibal. 2007. “Colonialidad del poder y clasificación social”. En *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, 285-327. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Restrepo, Eduardo. 2012. “Medidas abolicionistas en la Nueva Granada, 1814-1851”. *Revista Cs* 9: 235-272.
- Restrepo, Estela. 2002. “Vagos, enfermos y valetudinarios. Bogotá: 1830-1860”. *Historia y sociedad* 8: 83-127.

- Restrepo, Eduardo. 2007. “‘Negros indolentes’ en las plumas de corógrafos: raza y progreso en el occidente de la Nueva Granada de mediados del siglo XIX”. *Nómadas* 26: 28-43.
- Rodríguez, Óscar. 1990. “El pensamiento económico en la formación del Estado granadino 1780-1830”. *Historia Crítica* 3: 107-117.
- 2006. “Del patronato al aseguramiento en el sistema de protección social en Colombia: asistencia, identificación y legitimidad”. En *Crecimiento, equidad y ciudadanía, hacia un nuevo sistema de protección social*, coordinado por Yves Le Bonniec y Óscar Rodríguez Salazar, 197-282. Tomo 2. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- 2011. “Programas de investigación y políticas públicas en los Sistemas de Protección Social”. En *Protección social en salud, en América Latina y el Caribe*, 35-68. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Rodríguez, Pablo. 1994. “El occidente colombiano y la sociedad y las formas, siglo XVIII”. En *Historia del Gran Cauca: historia regional del suroccidente colombiano*, coordinado por Alonso Valencia Llano, 73-78. Cali: Universidad del Valle, edición fascicular Periódico Occidente.
- Rosas Guevara, Martha. 2014. “De esclavos a ciudadanos y malentretrenidos. Representaciones del negro en el discurso jurídico colombiano del siglo XIX”. *Historiolo* 6, n.º 12: 271-302.
- Safford, Frank y Marco Palacios. 2002. *Colombia: país fragmentado, sociedad dividida*. Bogotá: Norma.
- Sánchez, Sandra Beatriz. 2006. “Miedo, rumor y rebelión: la conspiración esclava de 1693 en Cartagena de Indias”. *Historia Crítica* 31: 77-99.
- Tovar, Hermes. 1987. “La lenta ruptura con el pasado colonial (1810-1850)”. En *Historia económica de Colombia*, coordinado por José Antonio Ocampo, 87-117. Bogotá: Siglo XXI.
- “La manumisión de esclavos en Colombia, 1809-1851. Aspectos sociales, económicos y políticos”. *Revista Credencial de Historia*, 59.
- Uribe, María Teresa. 2011. *Un retrato fragmentado. Ensayo sobre la vida social, económica y política de Colombia, siglos XIX y XX*. Medellín: La Carreta.
- Valencia, Alonso. 2007. “Esclavitud y libertad: el dilema de los caucanos”. *Memoria y Sociedad* 11, n.º 22: 87-101.
- 2008. *Dentro de la ley, Fuera de la ley. Resistencias sociales y políticas en el valle del río Cauca 1830-1855*. Cali: Universidad del Valle.

Valencia Llanos, Alonso. 2008. *Dentro de la ley, fuera de la ley. Resistencias sociales y políticas en el valle del río Cauca 1830-1855*. Cali: Universidad del Valle.

Virgilio, Publio. 2004. *Eneida*. Barcelona: Cátedra.

Zambrano, Juan Camilo. 2014. “Dinámicas del ‘Sistema de Castas’ en Santafé, 1750-1810”. Tesis maestría en Antropología. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Zuluaga, Francisco. 2001. “La Guerra de los Supremos en el suroccidente de la Nueva Granada”. *Las guerras civiles desde 1830 y su proyección en el siglo xx. Memorias de la II Cátedra anual de Historia “Ernesto Restrepo Tirado”*. Bogotá: Museo Nacional de Colombia.

TENSIONES COLONIALES EN LAS NARRATIVAS SOBRE EL PASADO DE TIERRADENTRO (CAUCA, COLOMBIA)¹

LUIS GERARDO FRANCO

Investigador independiente, Colombia



luisge7@hotmail.com

Artículo de reflexión recibido 26 de enero de 2017. Aprobado: 23 de noviembre de 2017

-
- 1 Quiero agradecer al equipo editorial de la revista *Maguaré* por su dedicación y aliento para darle una mejor forma a este texto. A los evaluadores quienes con sus comentarios cuestionaron puntos centrales que me posibilitaron repensar y rehacer el proceso de escritura y argumentación del texto. A Luz Mary Niquias de la comunidad nasa de Juan Tama, al resguardo de Calderas, a Cristóbal Gnecco y a Alejandro Haber. Estas reflexiones se dieron en el marco de mi proyecto de tesis doctoral “Una arqueología de Tierradentro”, el cual contó con apoyo de la Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales (FIAN) de Colombia a quienes también expreso mi gratitud.

RESUMEN

La revisión crítica de las representaciones sobre el pasado muestra los sentidos contradictorios de una historia única. En general, las narrativas sobre el pasado de Tierradentro, región del suroriente caucano, han sido enunciadas a partir del conocimiento producido por la arqueología y la antropología. Los aportes del pensamiento decolonial desvelan una serie de tensiones en esas representaciones que están ligadas al carácter colonial de los discursos disciplinarios. En este artículo analizo las narrativas del pasado de Tierradentro y muestro algunas de esas tensiones (rupturas y heridas) coloniales que configuran la realidad de esta región. Se trata de un ejercicio que busca narrar la colonialidad histórica y arqueológica en la región de Tierradentro desde un reposicionamiento crítico disciplinario y abrir nuevos caminos interpretativos de carácter plural sobre la narración del pasado en clave decolonial.

Palabras clave: antropología, arqueología, producción de conocimiento, colonialidad, Colombia, comunidad nasa, decolonialidad, Tierradentro.

COLONIAL TENSIONS IN NARRATIVES ABOUT THE PAST OF TIERRADENTRO (CAUCA, COLOMBIA)

ABSTRACT

A critical approach to representations of the past reveals the contradictions of a single history. In general, the narratives about the past of Tierradentro, a region in southwestern Cauca, Colombia, have arisen from the knowledge produced by archaeology and anthropology, marked by their disciplinary and colonial nature. In this article, I analyze the narratives about the past of Tierradentro and show some of the colonial tensions (ruptures and wounds) that make up the reality of the region. The purpose of this exercise is to narrate the historical and archaeological coloniality of the region of Tierradentro from the standpoint of a critical disciplinary repositioning and to open up new, pluralistic interpretive paths for narrating the past from a decolonial perspective.

Keywords: anthropology, archaeology, production of knowledge, coloniality, Cauca, Colombia, Nasa indigenous community, decoloniality, Tierradentro.

TENSÕES COLONIAIS NAS NARRATIVAS SOBRE O PASSADO DE TIERRADENTRO (CAUCA, COLÔMBIA)

RESUMO

A revisão crítica das representações sobre o passado mostra os sentidos contraditórios de uma história única. Em geral, as narrativas sobre o passado de Tierradentro, região sudeste de Cauca, têm sido enunciadas a partir do conhecimento produzido pela arqueologia e pela antropologia. As contribuições do pensamento decolonial revelam uma série de tensões nessas representações que estão ligadas ao caráter colonial dos discursos disciplinares. Nesse sentido, analiso as narrativas do passado de Tierradentro e mostro algumas dessas tensões (rupturas e feridas) coloniais que configuram a realidade dessa região. Trata-se de um exercício que busca narrar a colonialidade histórica e arqueológica na região de Tierradentro a partir de um reposicionamento crítico disciplinar e abrir novos caminhos interpretativos de caráter plural sobre a narração do passado quanto ao tema decolonial.

Palavras-chave: antropologia, arqueologia, produção de conhecimento, colonialidade, Colômbia, comunidade nasa, decolonialidade, Tierradentro.

INTRODUCCIÓN

En la actualidad es evidente que la historia de la arqueología colombiana está estrechamente relacionada con una práctica hegemónica y colonial, derivada de la aparición de la idea de Estado-nación en las élites liberales colombianas durante la década de 1930 (Gnecco 2003; Piazzini 2003). Esta base histórica consolidó la subordinación de otras narrativas que no se acogían, y que no incluían en su aparato discursivo, a las reglas del discurso científico. A partir de la descalificación de historias y saberes se pudo erigir como la única narrativa válida para generar y presentar los conocimientos sobre el pasado, con lo cual logró atribuirse el poder de generar una narrativa acorde a los intereses del Estado-nación en formación. Por tanto, la revisión crítica de las representaciones sobre el pasado pone en escena sentidos contradictorios que habitan las intenciones de crear y sostener una historia única. En Tierradentro, región en el suroriente caucano (figura 1), las narrativas sobre el pasado han sido construidas bajo la premisa del conocimiento producido por la arqueología y también en parte por la antropología, proclamándose la manera legítima y válida de narrar la historia. No obstante, a pesar de las pretensiones de abarcar todo el espectro de la experiencia estas narraciones mantienen grietas en las cuales es posible ver tanto la arbitrariedad de su efecto de cierre como la violencia simbólica y epistémica con que se han impuesto. Tales grietas son visibles no solo en los discursos académicos sino también en otra clase de representaciones que utilizan simbologías del pasado.

De esta forma, la reflexión sobre esas grietas, su ubicación y su visibilidad, sus texturas y las tensiones que ellas generan nos invitan a repensar procesos disciplinarios y culturales en los cuales las trayectorias históricas han configurado el sentido de la historia a partir de un solo lugar de enunciación. Visibilizar las tensiones coloniales que nos rodean y que nos habitan, que son negación y encubrimiento y que están expresadas en esas manifestaciones del sentido histórico, del cual hacen parte tanto los discursos como los elementos arqueológicos, es una acción orientada hacia el hacer decolonial. Es difícil definir lo decolonial pues este concepto, según Mignolo (2007) y Walsh (2015), está en movimiento, siempre en transformación debido a la capacidad de reconfiguración de la colonialidad del poder. No obstante, las apuestas decoloniales, de la academia o de colectivos sociales, están orientadas

a la apertura de espacios que transgreden la matriz colonial de poder constituida desde el mismo inicio de la Modernidad/colonialidad. En la arqueología suramericana este debate lo podemos encontrar en los trabajos del colombiano Cristóbal Gnecco, particularmente en los de la última década, y en los argentinos Rafael Curtoni y Alejandro Haber. En este sentido, el presente texto, que parte desde la misma arqueología, pretende contribuir a la apertura de un espacio en donde sea posible la re-significación de los procesos históricos locales que han sido subordinados por los discursos disciplinarios.

**Figura 1. Escultura de Edgar Negret: Tierradentro
doble soporte. Homenaje a Juan Tama**



Fuente: foto del autor.

TENSIONES COLONIALES, ¿DÓNDE ESTÁN?

Reconocer en nuestra experiencia cotidiana las texturas y tensiones del mundo moderno/colonial es una de las tareas del pensar/hacer decolonial. La existencia de un orden colonial estructurado en los términos de la representación colonialista (Memmi 1967) conlleva un esfuerzo para reconocer las “las fracturas, las fronteras, y los silencios que caracterizan las acciones comunicativas y las representaciones en situaciones coloniales” (Mignolo 1992, 13) en donde están en juego los marcos interpretativos con los que se forman nuestras subjetividades individuales y colectivas que fijan los sentidos con los que ordenamos nuestro mundo. Por lo tanto, situar las fracturas, las fronteras, percibir las diferentes texturas con que el discurso colonial se desenvuelve entre nosotros, es vital para el descentramiento del sentido de la historia, y para esto, es necesario repensarnos desde la cotidianidad de nuestras prácticas y de cómo nos relacionamos con el mundo. Esta idea lleva a que reconozcamos esas tensiones coloniales en los discursos académicos, en la estructuración del espacio, en las representaciones materiales de la historia, tales como los monumentos públicos. Dentro de estos últimos encontramos algunas representaciones artísticas que contienen connotaciones históricas que muchas veces pasan desapercibidas. Este es el caso de la obra del artista payanés Edgar Negret: *Tierradentro doble soporte. Homenaje a Juan Tama* (figura 1). Esta escultura nos servirá como entrada a la ubicación de esas tensiones coloniales que existen en una región como Tierradentro, la cual ilustra muy bien el antagonismo en las representaciones sobre el pasado que existe entre la arqueología y las voces y versiones de la comunidad nasa.

En *Tierradentro doble soporte* se puede observar la condensación de la situación colonial en cuanto que expresa una “supuesta” contradicción histórica, ya que asocia elementos que no pertenecen a un mismo periodo, y también expresa un desajuste con las representaciones académicas de la historia. La escultura asocia dos contenidos. Las columnas y la decoración de la escultura evocan los hipogeos (figura 2) de la región de Tierradentro, lugar donde habitan la mayoría de integrantes de la comunidad indígena nasa en la actualidad, y el nombre de Juan Tama pertenece a un líder real/mítico de la cosmovisión de este pueblo. Lo que llama la atención en esta escultura es que una representación artística

Figura 2. Hipogeo de Tierradentro



Fuente: foto de Jorge Tobar Panchoaga 2017

hace eco del reclamo que la comunidad nasa realiza sobre su continuidad histórica en la región de Tierradentro.

El desajuste que evoca la estética de la escultura en relación con las versiones académicas de la historia tiene que ver con que la versión más difundida y aceptada en el campo académico sobre la historia de los nasa plantea que ellos llegaron a la zona de Tierradentro durante el siglo XIII, provenientes de las tierras bajas (Rappaport 1984). Es decir, la versión académica, convertida en historia oficial, declaró a los nasa como recién llegados y sin ninguna relación con aquellos pobladores prehispánicos. En la escultura se confronta esta versión, pues combina, y a su vez interpela, intencionalmente o no, las tradiciones de la arqueología, la historia oficial y la historia nasa. Por fuera del goce estético que puede producir, la escultura puede considerarse como una contradicción “histórica”, como algo que expresa más de lo que pretende, dado que presenta un exceso de sentido que según el lugar geocultural desde donde se lea pone en evidencia fuerzas históricas que no han podido ser reducidas por la relación y la dominación colonial. Así, vemos que en ella se expresa una de las tensiones coloniales más comunes en los contextos latinoamericanos en torno a la representación del pasado: la ruptura colonial de la continuidad histórica de los pueblos indígenas.

De esta manera, la escultura de Negret sirve como excusa para revisar contenidos históricos superpuestos, impuestos, silenciados y negados sobre el pasado de la región de Tierradentro. Permite también visibilizar esas tensiones coloniales que nos rodean y que nos habitan, que son negación y encubrimiento y que están expresadas en esas manifestaciones públicas del sentido histórico, del cual hacen parte tanto los discursos como los elementos arqueológicos. *Tierradentro doble soporte. Homenaje a Juan Tama* se encuentra ubicada en el límite que separa el centro colonial de Popayán del resto de la ciudad. Esta ubicación, más allá de ser una casualidad o un capricho de la historia, sirve como parangón de la cartografía colonial de la diferencia. El centro colonial de la ciudad caracterizado por su organización reticular y por haberse concebido para la organización del poder —en él se encuentran todas las instituciones del poder político y económico— se concibió como una frontera que separaba a una elite sustentada sobre estilos de vida españoles, la cual detentaba el poder político y económico y a los pueblos de indios que fueron ubicados en su periferia y que estaban subordinados a esa elite. No en vano podría plantearse la connotación cultural que puede tener el hecho de que en el centro de la plaza principal se encuentre levantada una estatua del Sabio Caldas (Francisco José de Caldas), hijo ilustre de la ciudad de Popayán y prócer de la independencia; y que a unas cuantas cuadras se encuentre una evocación, a partir del arte abstracto, de un líder indígena que luchó contra esa elite instalada en el centro colonial contando como base para su lucha el pasado de su pueblo. La distancia que existe entre la estatua del Sabio Caldas y la escultura que evoca a Juan Tama a través de la simbología de los hipogeos de Tierradentro deja de ser simplemente una distancia geográfica y se convierte en una distancia cultural que refleja la cartografía antagónica del orden colonial.

El arte puede desempeñar un papel transgresor en la sociedad, puede aplicarse a las categorías moderno/coloniales con las que se organiza el mundo y contribuir a la generación o al fortalecimiento de proyectos decoloniales. Entonces, situar las grietas, las fracturas y las tensiones coloniales en las representaciones artísticas hechas en nuestros contextos cotidianos puede contribuir a desarmar las pretensiones de una historia única y ofrecer narrativas históricas que partan de la herida colonial y que intentan colaborar en la visibilización y valorización de “otras” formas de comprender, interpretar y narrar la historia, las cuales han

sido devaluadas al entrar a formar parte de la matriz colonial de poder (Mignolo 2009). En el contexto del departamento del Cauca y de la ciudad de Popayán esta intención adquiere mayor relevancia debido a que las manifestaciones del arte “público” están orientadas a la ideología de una sociedad que se esfuerza por perpetuar las categorías de la diferencia colonial y la subordinación y dominación que estas implican (García 2014). En su análisis sobre el régimen escópico colonial en la ciudad de Popayán, hecho a partir de tres murales representativos de lo que se consideraría como arte público —o mejor, para el público—, Felipe García afirma que recurrir a la historia en estas manifestaciones artísticas:

[...] ha consistido en el hacer mudo de una pintura complaciente del imaginario tradicionalista, defensor de los valores republicanos, cuyas imágenes hablan a la elite del ideal urbano sin crisis social, de una conciencia política sin crítica que lleva a encubrir la diferencia porque va con la intención cumplida de obliterar las tensiones del universo representado y se entrega, por el contrario, la piedad fraterna como valor esencial de una moral citadina que subyace al seno de la visión cristiana del mundo colonial. (2014, 29-30)

Son pocas las representaciones artísticas ubicadas en la ciudad de Popayán, ya sean pintura o escultura, que le otorgan un papel protagonista al indígena o a su historia. Por lo general, la mayoría de estas constata que el lugar tradicional asignado a lo indígena está ligado a la representación colonial que lo ve como primitivo, excluido, como una figura del pasado que por el normal transcurrir del tiempo debe ser dejado allí, siempre subordinado al patrón civilizatorio del régimen moderno/colonial. *Tierradentro doble soporte. Homenaje a Juan Tama* es una de las obras que subvierten dicha representación colonial gracias a esa licencia artística que tiene un arte más evocativo/provocativo que uno de corte “realista”. En este sentido, la obra de Negret es una excusa para ver históricamente la constitución de una ruptura, que es a su vez, la constitución de los sujetos inmersos en la realidad colonial. Asimismo, es una posibilidad para ver históricamente, como demandaba Walter Benjamin y su ángel de la historia, y luchar por ver de nuevo. Este “ver de nuevo” tal vez implica, como primer paso, reconocer la opresión y la negación que constituyen nuestra historia, nuestros cuerpos y nuestras prácticas. En clave metodológica, implica visibilizar el lugar que nos ha

sido otorgado en la geo-política del poder, del conocimiento y del sentir dentro de la matriz colonial de poder. Este gesto de “ver de nuevo” se articula con una lectura decolonial que se expande por el campo de lo que se ha condenado a ser parte del mito como fantasía en oposición al logos como realidad.

LA SITUACIONALIDAD DE LA EXPERIENCIA: TENSANDO EL DISCURSO DISCIPLINAR

La experiencia estética con la obra de Negret que surgió de la *situacionalidad* (Haber 2011) cotidiana recupera la relación entre el objeto y el sujeto en el proceso de conocimiento y cuestiona el mandato de la distancia epistemológica entre los dos. Es por esto que la entrada a Tierradentro, a las representaciones sobre su pasado, la podemos ubicar afuera del pueblo “oficial”. Para este análisis he elegido una experiencia con una escultura pero perfectamente podría haber escogido otra escena cualquiera, de esas que abundan en nuestros contextos poscoloniales e interculturales, y que, más allá de la mirada objetivante, actúan como reproductores de la cartografía antagónica colonial. Sin embargo, no perdamos de vista la escultura y los sentidos y conexiones que ella evoca.

La antropóloga Rosita Pantoja (2004) ha realizado una extraordinaria interpretación de la escultura de Negret en conjunto con los hipogeos de Tierradentro que reproduzco a continuación por su pertinencia para nuestro tema de trabajo:

La escultura es entonces una posibilidad para que la cosmología, la cosmogonía y la memoria articulada a la vida de los hombres, pueda tejer una transhistoricidad, un juego de tiempos y destiempos, de territorios, territorializaciones y desterritorializaciones, de presencias y ausencias y más aún, de sustancias esotéricas de la tierra que todo lo develan, pues tienen la virtud de conectarse con la totalidad de lo existente. Un espacio como el del hipogeo (los hipogeos de San Andrés de Pisimbalá en la región de Tierradentro: construcciones excavadas en roca con escaleras en forma de caracol, columnas perimetrales y columnas sueltas que soportan el peso de una bóveda y cumplen la función de sostén), con sus columnatas labradas en la roca, soportando el peso de la tierra, puede arrojar un nombre para esta obra, pues al igual que el hipogeo, la escultura deviene un territorio que encierra en sus cavidades significativas las distintas

manifestaciones de lo expresivo, pues desde el punto de vista formal, la obra parece querer completar un recinto “subterráneo” erigido en la superficie de la tierra negra, que con un techo abovedado, columnas sueltas y pintura decorativa con diseños geométricos (en su mayoría), cuentan acontecimientos de lo mítico en lo cotidiano, de la trascendencia, de las mutaciones, de los juegos del tiempo en la vida de los hombres. La imagen de la tierra que soporta el peso de la bóveda celeste, juega con la idea arquitectónica de la casa, al respecto podríamos decir que efectivamente es esto lo que ocurre en la obra de Negret: ha sido una manera para ilustrar esta forma tan característica de Tierradentro, y a la vez hablar de los ritos funerarios, de la trascendencia de la vida, de la importancia de lo terrestre, del carácter terrenal del héroe, de la colorida geometría de la muerte, del vientre donde los seres en transición juegan en los espacios de una cavidad simbólica. Modernidad del hipogeo, vigencia de los seres que devienen en lo urbano, mientras dos estructuras sostienen el peso del cielo de los tiempos sobre Popayán. (Pantoja 2004, 293-294)

Poderosa metáfora esta de las “dos estructuras que sostienen el peso del cielo de los tiempos sobre Popayán”. Mucho más poderosa si se piensa en la base que sostuvo el surgimiento de las elites coloniales en el “nuevo mundo”. Quizás, sin intención manifiesta, la obra de Negret está ahí para recordarnos que el mundo que conocemos, la sociedad en que vivimos, posee un sostén —una estructura— que a pesar de ser constitutiva de nuestras identidades se sigue manteniendo en la negación. Esta es otra razón por la cual Tierradentro aparece en un lugar que no es Tierradentro: porque antes de convertirse en objeto disciplinario ya había sido objetivado como parte de nuestra experiencia cotidiana signada por la diferencia colonial. Haber escogido a Tierradentro como punto de partida, es decir, partir desde Tierradentro como objeto disciplinario hubiera dejado escapar la posibilidad de acercarnos al proceso en que el objeto no es objeto sino una parte más de nuestra experiencia. Un buen inicio en ese otro caso hubieran sido las palabras con que Reichel-Dolmatoff describe el interés arqueológico por Tierradentro:

El rasgo cultural más conocido hoy de Tierradentro consiste en grandes criptas o templos funerarios subterráneos que se encuentran en las cimas de algunas lomas de ese paisaje tan accidentado y

montañoso. Estas cámaras son accesibles solo por estrechas escaleras de caracol, talladas en la roca, que llevan a una gran bóveda. El techo está sostenido por gruesos pilares toscamente labrados, que dividen el espacio circular u ovalado en una serie de nichos o sectores donde yacen grandes urnas funerarias acompañadas de cerámicas que forman el ajuar. *Lo más llamativo de estas criptas consiste en la decoración del techo y paredes, pues todo el interior está cubierto de motivos pintados en blanco, negro, rojo y amarillo. El motivo de base consiste en una red de líneas que forman campos romboidales y con ellos se combinan grandes caras humanas estilizadas, así como representaciones de reptiles. Muchos de los motivos pintados se relacionan probablemente con fosfenos.* (Reichel-Dolmatoff 1987, 67, énfasis del autor)

Al igual que las columnas de la escultura de Negret que sostienen “el peso del cielo de los tiempos sobre Popayán” el discurso disciplinario de la arqueología está sostenido por una estructura sustentada por la matriz colonial de poder (colonialidad) que reprime y niega la enunciación de sentidos que desbordan su control. En la semiosis colonial (Mignolo 1992) estos sentidos hacen parte de lo cotidiano a pesar del esfuerzo de los dispositivos normalizadores por consensuar el conflicto y poner entre paréntesis las singularidades de los sentidos/las cosas en nombre de un “nosotros” ideal, con lo cual los sentidos/las cosas quedan desactivadas de cualquier potencial de interpelación y ¿por qué no? de emancipación. Fijar y regular son entonces acciones necesarias para desplegar la máquina burocrática, que administre las cosas, y discursiva, que las enuncie, desde un lugar despolitizado. No obstante, la existencia de prácticas configuradas como agenciamientos simbólicos dentro de la disyuntiva moderna desafían el sentido constituido de la racionalidad moderno/colonial y lo fuerzan, tanto a una expansión —puesto que lo exceden— como a una posible ruptura —pues es reinterpretado de “otra” forma—. Introducir estas prácticas tiene como objetivo politizar nuestra enunciación al enmarcarla dentro de la diferencia colonial y denunciar la ausencia crítica en la disciplina. La lectura de *Tierradentro doble soporte. Homenaje a Juan Tama* sirve para introducir una discursividad ampliada que no se limita a los agenciamientos humanos y los órdenes establecidos. Tal discursividad compromete seres que la ciencia y la

política moderna/colonial reprimen y descalifican pues nos enfrentan de lleno a la alteridad radical (los dioses, la pacha, el kiwe, la magia), es decir, a la alteridad intolerable del otro y a la afirmación de los antagonismos constituyentes de nuestro mundo. Esto se ve expresado en la asociación que hace Pantoja ya no solamente de la escultura y lo hipogeos sino también del mundo nasa:

La escultura deviniendo arriba y abajo, viene a comportarse como centro *pyäj*, como elemento sobresaliente de la superficie, como punto de unión del cielo y de la tierra y, finalmente, como eje del mundo. Pero su caracterización como punto de conjunción de dos fenómenos opuestos pero complementarios, no subvierte su fuerza sobrenatural, por el contrario, la convierten en una dimensión saturada de sacralidad, en una zona de transición, en una tercera posibilidad que rompe dualidades y en definitiva, en un borde por el cual se transita de una zona cósmica a otra. La idea de centro me permite relacionar nuevamente a la escultura con la idea del hipogeo, con la idea del recinto que une las dimensiones espaciales del nasa, el *eeka yat* (mundo o casa de arriba) y el *kiwi dyihu yat* (lo que está más abajo), en el centro armonioso de la Tierra *kiwi nyih yat* que permite el acoplamiento del arriba y el abajo, y que recibe una doble sacralidad, por un lado se relaciona con lo celeste y por el otro con lo abismal, con las fuerzas desconocidas que presagian el advenimiento de lo nuevo, de este modo, la escultura-centro, se ofrece como territorio para las hierofanías atmosféricas y subterráneas, y así mismo, adquiere una nueva caracterización, la de ser desde su verticalidad, el trueno conectándose con la tierra; desde el rojo plegado en láminas angulares, la estrella que fecunda; desde el negro la laguna y el agua detenida, el peso del tiempo, el agua transformada en eje, en fuerza magna que regula y permite la vida, y que tiene el peso de lo eterno; y desde el verde de las cintas metálicas, el equilibrio y la calma que precede a la avalancha, al desbordamiento. (Pantoja 2004, 300)

La tarea, nada fácil, es ubicar nuestro discurso sobre Tierradentro, el pasado y “lo arqueológico” en un lugar de proximidad desde donde se abra la posibilidad de generar y habitar una epistemología de frontera para restituir “[...] a los agentes locales el espacio para la producción de

conocimiento suprimida por los mecanismos coloniales e imperiales de subalternización” (Mignolo 1998). Con esto en mente, es necesario detenernos para presentar las rupturas coloniales, especialmente entre pasado y presente, a partir de la cultura material y así poder continuar narrando las tensiones coloniales sobre el pasado de Tierradentro.

EL PASADO DISCIPLINAR DE TIERRADENTRO (1930-2000): ENTRE RUPTURAS, MONUMENTALIDAD Y CAMBIO SOCIAL

Tierradentro ha sido y es considerado como uno de los sitios arqueológicos más importantes de Colombia. Desde hace más de dos siglos ha despertado la curiosidad y el interés de muchos viajeros, turistas, antropólogos y arqueólogos. Durante todo este tiempo la arqueología ha construido su historia en la región relatando, a manera de solipsismo, un pasado que reifica las viejas separaciones entre el conocimiento experto y el saber local, entre el objeto y el sujeto, y entre el yo y el otro. También, esta historia relatada por la arqueología ha sido políticamente conservadora y ha evitado la conversación y el cuestionamiento que le plantean las comunidades indígenas en la zona, específicamente la comunidad nasa, sobre la legitimidad de su práctica y sobre la versión que ha producido del pasado. Ambas cuestiones están atravesadas por aspectos ontológicos, epistemológicos y políticos. De acuerdo con lo anterior, la historia que cuenta la arqueología de Tierradentro tiene, como condición de posibilidad, una historia que no cuenta; así como no parece contar la gente que hace esa historia. En Tierradentro la arqueología ha contribuido a consolidar/constituir/construir a través de sus discursos un pasado vaciado de presencia, “una comunidad de las ausencias”, en la cual “no hay cuna para el indio”, tal como dice la poeta Matilde Espinosa (1998), debido al supuesto de la ausencia de aquellos moradores y productores de lo que ella encontraba. Otro supuesto, o quizás el mismo, que sostiene la no identificación entre la comunidad que dice haber habitado la región desde tiempos ancestrales, los nasa, y lo que ella seguía encontrando, afirma aún más esa ausencia. Así, la ausencia del “indio” en el pasado fue uno de los puntos de origen para la construcción de esa comunidad de las ausencias que son los indios del presente, como poéticamente nos lo menciona Matilde Espinosa.

Menos poética y más prosaica, en el discurso de los arqueólogos la ontología de los indígenas es una larga negativa: no son, no están, no

habitan ese discurso (Gnecco 2002). Esto es algo evidente si revisamos la producción arqueológica sobre Tierradentro. Allí, la historia de la arqueología puede contarse desde 1936. Previamente existían algunas menciones como por ejemplo la que hizo Fray Juan de Santa Gertrudis en el siglo XVIII. En su paso por la región, el religioso dejó constancia del pueblo que allí habitaba con las siguientes palabras:

Este pueblo fue muy rico antes de la Conquista, y advierto que los indios entonces los enterraban con todo cuanto tenían. Y estos entierros o sepulcros llaman guacas; y cuando moría algún cacique, todos los del pueblo le tributaban oro, ya labrado o sin labrar, y lo echaban en la guaca; y como había indios ricos y pobres, de aquí es que hay guacas ricas donde se halla mucho oro, y guacas pobres donde no se hallan sino juguetes como son platillos, ollitas, jarras, muñequitos y varios pájaros y animales. Pero todo de un barro muy fino y las figuras con una total perfección. (Fray Juan de Santa Gertrudis 1994, 179)

La riqueza mencionada por Fray Juan servía para caracterizar la existencia de indios ricos y pobres en el pasado pero también para crear la riqueza de unos sobre la expoliación de la riqueza de otros en el presente. Es el caso de la actividad de la g.uaquería practicada en la región, debido a que “hay muchísimas guacas” y el religioso alcanzó a dar cuenta (Fray Juan de Santa Gertrudis 1956, 179-180). Casi un siglo después de Fray Juan tenemos una nueva referencia a Tierradentro realizada por el viajero Carlos Cuervo Márquez quien en sus relatos, publicados en 1893, reporta la existencia en tiempos prehistóricos de una antigua civilización. Cuervo Márquez se preguntaba: “¿Cuál fue este pueblo y por qué abandonó el territorio, o cuándo y cómo fue destruido?” a lo que él mismo respondía que estos eran problemas que la arqueología americana o la ciencia misma no estaban en capacidad de resolver (Cuervo 1956, 156). A pesar de la ausencia de respuestas o de la incapacidad para responderlas, las preguntas planteadas por este viajero u hombre de ciencia nos permiten percibir la posición ideológica desde donde se planteaban las preguntas que se referían a las poblaciones prehispánicas y a su materialidad. Dicho lugar es heredero de más de un siglo de aproximaciones al pasado prehispánico por parte de la elite criolla que, teniendo como recurso manifestaciones materiales de sociedades indígenas de antes de la llegada

de los españoles, debatía sobre la naturaleza del continente americano, la de sus pobladores y sobre el desarrollo cultural que estos habían alcanzado. Asimismo, tiene implícita la idea, también del siglo XVIII, de la degeneración de los indígenas contemporáneos y la incapacidad de estos para crear las obras que los criollos ilustrados, viajeros y demás interesados de esa época tenían ante sus ojos. Así, en las indagaciones de Cuervo Márquez vemos entonces recursos explicativos —migraciones, catástrofes— que están arraigadas en las lecturas que se han hecho sobre el pasado indígena y que la arqueología del siglo XX abrigó como uno de sus recursos más valiosos para explicar el cambio en el registro arqueológico (Gnecco 2000).

Regresando al año 1936, cuando inició la investigación arqueológica en Tierradentro con las excavaciones de tumbas en las zonas del Alto de San Andrés, La Loma de Segovia y La Loma del Aguacate realizadas por el geólogo alemán Georg Burg, quien trabajaba para la Universidad del Cauca, vemos que las investigaciones en Tierradentro dan cuenta de la convivencia de dos intereses en particular: el científico y el nacionalista. El mismo año, Gregorio Hernández de Alba, apoyado por el Ministerio de Educación Nacional, partió hacia Tierradentro para colaborar con el profesor Burg. Hernández de Alba había realizado algunos reportes sobre los hallazgos arqueológicos en Tierradentro publicados en algunos diarios del país y en la *Revista de Indias*. El interés de Hernández de Alba por la arqueología se convirtió en la manera de conocer la historia propia y enaltecer a los indígenas del pasado (Perry 2006, 14). Durante ese mismo año el gobierno nacional tramitó la invitación oficial al arqueólogo español José Pérez de Barradas para realizar trabajos arqueológicos en Colombia. Con su llegada en la primera mitad de la década de 1930 se intentó dar un carácter más científico al estudio de las sociedades prehispánicas de Colombia. Como parte de sus labores el Ministerio de Educación le encargó la misión de informar sobre la riqueza arqueológica de la zona de Tierradentro. Pérez de Barradas y Gregorio Hernández de Alba realizaron trabajos conjuntos en sitios como: el Marme, el Hato, el Rodeo, el Tablón, San Andrés, Loma Alta, Segovia, Belalcázar y el Alto del Grillo.

En los trabajos de Pérez de Barradas, fuera de las descripciones detalladas de los sepulcros y de los procedimientos de excavación, se encuentran los intentos por responder las preguntas planteadas sobre los orígenes de los pueblos americanos, especialmente, del pueblo de

Tierradentro. Los intentos de explicación a la pregunta de los orígenes siempre estuvieron asociados a las premisas sostenidas por las teorías de la difusión, la migración o el catastrofismo. Se pensaba que los cambios en las sociedades provenían de factores externos, sean estos naturales o culturales, y no de procesos llevados a cabo dentro de las mismas sociedades (Trigger 1992, 141). La vía por la cual la difusión se hizo posible fue frecuentemente las migraciones (movimientos de población) los cuales serían el motor del cambio en las sociedades. Para el caso que nos ocupa, Tierradentro, la vía explicativa consistió en recurrir a “[...] relacionar las culturas prehistóricas de Tierra Dentro [sic], con las ya conocidas de Colombia y de América en general” (Pérez de Barradas 1937, 40). Básicamente, esto planteaba que las respuestas a las preguntas de una región particular se encontraban en otra parte. Por tanto, las respuestas para los orígenes del pueblo de Tierradentro se encontraban en el pueblo de San Agustín (Pérez de Barradas 1937, 45), el cual, a su vez, tendría un origen andino emparentado con la cultura Chavín y con Tiahuanaco. Pero el origen del pueblo de Tierradentro es producto de la decadencia agustiniana ya que sus integrantes se habrían dispersado por las regiones vecinas reproduciendo sus prácticas culturales y materiales, de ahí que “[...] se deduce que Tierradentro fue poblada durante algunos siglos por gentes de la cultura de San Agustín” (Pérez de Barradas 1937, 59-60).

Por su parte, la definición de la secuencia cronológica de Pérez de Barradas partió de rasgos de la cultura material como estatuas y monumentalidad de las tumbas. Estos son los elementos que marcan el cambio, no social, sino de una población a otra teniendo en cuenta los procesos de migración, invasión o degeneración del pueblo habitante de la región. Así, en términos estilísticos y tipológicos, Pérez de Barradas estableció que la cultura del Cauca en su fase reciente se caracterizaba por los sepulcros y consideró de forma somera diferencias sociales (pobreza y riqueza) con base en las sepulturas. Por ejemplo, en Loma Alta los sepulcros son sencillos con cámara redonda o circular, carecen de nichos y de columnas y habrían sido construidos para personas pobres; mientras que San Andrés y Segovia, por su complicación y riqueza en ornamentación, fueron construidos para los jefes, sacerdotes y gentes poderosas (Pérez de Barradas 1937, 62). En términos de evolución temporal la secuencia va de lo simple, representadas por las sepulturas de Loma Alta, a lo complejo, representadas por las de San Andrés y Segovia. Por

su parte, la cultura cauca en su fase floreciente no tenía nada que ver con la anterior fase agustiniana, y mencionaba que probablemente esta provenía del departamento del Valle del Cauca. A partir de este momento, la decadencia del grupo que habitaba la región, según Pérez de Barradas, fue total. La cultura reciente del Cauca tenía guacas sencillas muy diferentes a la del Cauca floreciente y, finalmente, la cultura páez sería fruto de la invasión de los páeces en el siglo XIV. Hernández de Alba (1946) también señaló una idea similar respecto al desenvolvimiento de la construcción de los sepulcros con criterios de lo simple a lo complejo.

Las vicisitudes de los trabajos y de la relación de los arqueólogos Pérez de Barradas y Hernández de Alba influyeron en el devenir de las posiciones de la arqueología en la región (Langebaek 2010). Para esta el “indio” se convirtió exclusivamente en un adorno del paisaje en cuanto que su pronunciada decadencia garantizó la apropiación del pasado y sus expresiones materiales por parte del discurso arqueológico y nacionalista. De aquí que el “indio” quedara borrado de cualquier narrativa del pasado contada por la arqueología a pesar de ser ellos su base. Esta ausencia del indígena vivo caracteriza la producción de la arqueología en Tierradentro desde la década de 1940 hasta la actualidad con contadas excepciones marginales. Los cincuenta años que comprenden el periodo entre 1940 y 1990 fueron testigos del transitar de diversos arqueólogos en la región centrados en una arqueología del objeto de carácter descriptivo y acumulativo. Algunos de estos arqueólogos desarrollaron extensos trabajos en la región², mientras que otros solo adelantaron algunas observaciones producto de comisiones oficiales o por intereses asociados de otras regiones (Cubillos 1971; Mora 1986).

En general, en la producción de la arqueología en Tierradentro se van reproduciendo viejos supuestos culturales sobre la región y sus habitantes (agrestes, salvajes, inhóspitas) que, adornados de otra forma, buscan explicar su realidad pasada y presente (Chaves y Puerta 1978, 1980, 1984, 1986; Hernández de Alba 1946; Nachtigall 1956; Pérez de

2 Algunos de ellos son: Astudillo (2008), Ayala (1975), Chaves (1981), Chaves y Puerta (1978, 1980, 1984, 1986, 1988), Cuellar (1997), Dever (1999), Giraldo (1997), George (1998), Groot (1974), Humar (1999), Langebaek (1995, 1998), Langebaek y Dever (2009), Langebaek *et ál.* (2001), Nachtigall (1956), Rubiano (1999), Ver-non y Yanguez (1970-1971) y Zarur (1998).

Barradas 1937; Vernon y Yanguéz 1970-71). Así, las relaciones pasado/presente en el análisis de Tierradentro son inseparables debido a que los investigadores preocupados por el “pasado arqueológico” de la región acudieron a consideraciones sobre el “presente etnográfico”, ya fuese como recurso metodológico o como una estrategia retórica. La relación pasado/presente en el discurso de la arqueología en Tierradentro se ha expresado a partir de las analogías etnográficas. La analogía etnográfica, en general, reconoce semejanzas entre situaciones etnográficas y casos provenientes del estudio del registro arqueológico para establecer un “puente” entre el pasado y el presente (Mora 2007, 161). Para el caso de Tierradentro podría decirse que el “puente” nació roto. Es decir, al asumir que la analogía etnográfica permite explicar, completar o ampliar una realidad del pasado vista en el registro arqueológico a partir de una realidad etnográfica del presente asumimos que entre pasado y presente existe una conexión. Para Tierradentro, la característica del uso de la analogía etnográfica puede señalarse entonces como una analogía negativa; es decir, el presente etnográfico ha servido para ilustrar cómo no eran las cosas en el pasado. En algunos trabajos hubo breves excepciones; y decimos “breves” dado que pueden considerarse tan solo como comentarios al margen que son dejados bajo el sedimento de la narrativa de la ruptura. Por ejemplo, Eliécer Silva (1943) en su visita a Tierradentro, entre 1941 y 1942, aparte de resaltar aspectos etnográficos y arqueológicos generales de la región, señaló la importancia de las condiciones del medio, tanto geográfica como geológicamente, en el desarrollo de la prehistórica civilización de Tierradentro. Para él la geología del territorio favoreció el desarrollo de las grandes manifestaciones culturales que se encuentran allí, dado que, tanto la estatuaria como la construcción de los hipogeos fueron hechos sobre toba volcánica, una roca ígnea que se forma por la acumulación de ceniza volcánica (Silva 1943). Este tipo de roca es abundante en la región y muestra más un aprovechamiento óptimo de los recursos que un determinismo ambiental como usualmente se planteaba en las discusiones del siglo anterior. Más allá de la consideración sobre el aspecto geológico que favoreció el desarrollo cultural de la “prehistórica civilización de Tierradentro” es interesante resaltar la observación, a manera de analogía, de Silva Celis sobre las piedras talladas y los ranchos (casas) de los indios Páez. Cerca al poblado de San Andrés de Pisimbalá, relata Silva, encontraron una estatua de piedra

en forma de rancho. Según él la estatua encontrada es de los casos de estilización lítica más notable y única de los que se tengan noticia en Colombia. Describe la estatua como una planta rectangular, con techo en forma de silla de montar y extremos levantados ligeramente; estos detalles le recuerdan los ranchos de los indios páez (Silva 1943, 10-11). La misma estatua es referida por Pérez de Barradas en su trabajo. “Nada semejante conocemos en Colombia a la estatua de San Andrés que asemeja una vivienda” (1937, 56). Sin embargo, Pérez de Barradas no dudó en negar cualquier relación o posibilidad de que fueran los nasa quienes la elaboraron. “Atribuirle a los páeces, que no se tiene noticia de que hayan sido escultores nunca, por el hecho que se asemeje a un rancho actual páez, sería descabellado” (1937, 57).

Esta corta asociación de Silva resulta novedosa solo porque encuentra un punto de comparación entre “la prehistórica civilización de Tierradentro” y los indígenas nasa, dada la tendencia a considerar a los indígenas de la posconquista como una muestra degenerada de aquellas sociedades civilizadas de la época anterior al contacto español. Y más si por la misma época los trabajos arqueológicos adelantados en la región establecían una decadencia cultural hacia el periodo Cauca reciente y una ruptura poblacional hacia el periodo de la cultura páez. En general, la arqueología en Tierradentro durante las décadas de 1930 y 1940 comienza su aislamiento de la realidad social que la rodea. Este se da en parte por los supuestos disciplinarios con los que se institucionalizó la disciplina en el país, dirigida al estudio de la alteridad del pasado basada en los objetos de sociedades ya desaparecidas. A su vez, las concepciones de lo indígena provenientes de siglos anteriores influyeron en que la realidad contemporánea del indígena, en donde este era explotado económicamente por el blanco y culturalmente se lo llevaba hacia su desaparición, se viera como un estado normal. Para la misma época en la década de 1940 en Tierradentro se adelantaban trabajos orientados más hacia la parte antropológica que denunciaban la situación de sometimiento que vivían los indígenas nasa (Arcila 1989). Esta situación era obviada por los arqueólogos en su trabajo debido a que tanto ellos como los blancos que sometían a los indios buscaban lo mismo, ya fuera en el pasado o en el presente: la civilización.

Trabajos posteriores como el del arqueólogo alemán Horst Nachtigall, desarrollado durante la década de 1950, continuaron con la serie de

investigaciones adelantadas en la región. Tal como los estudios anteriores, el de Nachtigall estaba guiado por la intención de responder a los grandes interrogantes que planteaban la monumentalidad de las prácticas funerarias, la significación de las pinturas de los hipogeos y la estatuaria, así como por el origen del pueblo que habría creado estas obras. A pesar de la “inaccesibilidad de este territorio” (Nachtigall 1956, 21), que hizo posible la sobrevivencia de la cultura nasa, Nachtigall se adentró en el conocimiento de la región, de sus “restos arqueológicos” y de la cultura nasa para intentar armar el rompecabezas del pasado. Intentando relacionar el pasado “arqueológico” con el presente etnográfico de la cultura nasa. Basado en su conocimiento sobre la tradición y cosmovisión nasa se decanta por descartar cualquier punto en común entre uno y otro. En este proceso el argumento que aparece para señalar la discontinuidad o ruptura es el llamado “miedo a los ancestros”. En sus palabras:

Desde 1951, estas estatuas se encuentran instaladas en círculos y en cementadas en sus fundamentos, ya que según experiencias anteriores fueron tumbadas siempre por los páez, quienes ven en estas imágenes “imágenes de los pijaos”, sus enemigos acérrimos en el arte de la guerra. (Nachtigall 1956, 25)

Para Nachtigall la cultura que había existido en tiempos prehispánicos en Tierradentro tenía las características de ser una sociedad con niveles de desigualdad que estarían demostrados en las diferencias encontradas en los hipogeos y con una base agrícola desarrollada. Esta cultura no sería un desarrollo en sí mismo, sino que sería la expresión de otra cultura en cuanto que menciona que Tierradentro es el punto más septentrional hasta el cual se extendió la cultura agustiniana (Nachtigall 1956), propuesta que ya había hecho Pérez de Barradas en la década de 1930. Pero las similitudes no fueron planteadas exclusivamente con la región vecina de San Agustín, sino que las influencias fueron extendidas al área norte andina. Tres décadas más tarde, Sotomayor y Uribe (1987), a pesar de no negar la influencia de otras regiones —como San Agustín— en el desarrollo de la estatuaria señalan que se trata de un desarrollo regional con características propias, independiente del desarrollo del Alto Magdalena. Ninguna de estas características —desarrollos estilísticos notables, una cultura agraria, niveles de desigualdad— era propia de

la cultura nasa porque esta no podría haber sido la creadora de los “restos arqueológicos” que observaba el arqueólogo. Otra observación etnográfica vendría a soportar este argumento:

No existen ni ritos típicos del culto agrario, alrededor de sus productos agrícolas. La mitología y las tradiciones ceremoniales indican residuos de una mentalidad de cazadores. Parece ser que los páez adquirieron su actual sistema agrícola en tiempos de la Conquista o un poco antes. (Nachtigall 1956, 47)

El puente roto de la analogía etnográfica en Tierradentro queda sintetizado por el arqueólogo alemán de la siguiente manera:

Queda por contestar la cuestión del parentesco étnico de la cultura arqueológica de Tierradentro. Según su escasa propiedad cultural, tanto en sentido material como artístico, los páez no se hallaban técnicamente en la posición de crear una cultura tan desarrollada como la de Tierradentro. Su estructura social rígidamente democrática, también es adversa a la separación en clases sociales, la que sería condición previa para que dicha cultura se conservara. En la mitología de los páez tampoco hay indicio alguno de una relación con la cultura arqueológica. Solo en la costumbre de sepultar los muertos en tumbas-nichos, encontramos parecido, pero esta clase de tumbas no es idéntica tipológicamente a la antigua tumba-pozo. (Nachtigall 1956, 52)

Mientras que las preocupaciones de los arqueólogos en Tierradentro habían estado orientadas a la “monumentalidad” de las expresiones artísticas, en los hipogeos o en la estatuaria, la década de 1960 llegó con un viraje en los temas de estudio y con una crítica a los trabajos anteriores. Vernong y Yanguez (1970-1971) declararon que había sido una lástima que muchos de los trabajos anteriores no se hubieran preocupado por realizar excavaciones estratigráficas controladas, por excavar sitios de habitación o por presentar un informe útil y con verdadero valor científico. Este mismo lamento lo expresan Sotomayor y Uribe (1987) en su trabajo sobre la estatuaria del macizo colombiano al hablar de la región: “En la meseta había indicios de guaquería alrededor de las estatuas, pero no pudimos establecer asociación confiable con cerámica por falta de excavaciones sistemáticas” (1987, 256).

El trabajo de Vernong y Yanguéz, llevado a cabo entre 1967 y 1968, fue el primero que se interesó en sitios de habitación. Stanley Vernong (arqueólogo) y Juan A. Yanguéz (arquitecto) (1970-1971) recurrieron poco al presente etnográfico para ilustrar interpretaciones sobre el pasado. Centrados en el estudio de la cerámica, producto de sus excavaciones, propusieron la primera tipología cerámica para la región. Son de los pocos en poner en duda las relaciones de Tierradentro con San Agustín puesto que esta relación, según los autores, se ha basado casi exclusivamente en comparaciones estilísticas de la estatuaria lítica y formas de entierros en tumbas, y aún más, una cronología y etapa de desarrollo y evolución cultural sin pruebas fehacientes pues todavía falta mucho por hacer en esta zona.

El trabajo sobre los sitios de habitación tuvo que esperar más de tres décadas para que fuera retomado. No obstante, podemos mencionar la teoría del arquitecto Leonardo Ayala (1975) acerca de que la construcción de los hipogeos fue diseñada con el propósito de reproducir el modelo de habitación de los vivos, siendo entonces los hipogeos la vivienda de los muertos. Esta teoría es planteada de acuerdo con estudios comparativos realizados por el autor con los tipos de vivienda registrados en la zona. Los planteamientos de Ayala no tuvieron repercusión en los pocos trabajos posteriores que se adelantarían en Tierradentro y se conserva, seguramente, más como una relación metafórica entre los espacios de la vida y la muerte. Durante 2006 y 2007, Didier Astudillo (2008) realizó excavaciones de dos terrazas de vivienda en el resguardo de Calderas, en Tierradentro, una en el sector de La Palma y la otra en el de Guacharacas, dentro de su programa de investigación *Cambio o resistencia en los asentamientos de los resguardos de Tumbichucue y Calderas*. La novedad de este trabajo respecto al anterior, centrado en sitios de habitación, fue la correlación entre las estructuras excavadas y la forma de las casas nasa documentadas a partir de un trabajo etnográfico. De vuelta a 1970, encontramos en el trabajo de Julio César Cubillos uno de los recursos más comunes a los que se ha apelado para la descripción de la región desde el siglo XVI: “la agresividad del paisaje” (Cubillos 1971). Esta caracterización del paisaje como agresivo y/o violento, que en un tiempo fue el impedimento para la colonización de la región por parte de los españoles, se transformó entonces en el impedimento de la colonización disciplinaria. En palabras de Cubillos, los cronistas

describieron a Tierradentro como territorio de los “eternos altibajos” y “en verdad la violencia del paisaje ha contribuido al tardío conocimiento de los vestigios precolombinos de esta región” (1971, 27). A mediados de 1970 llegaron a la región dos antropólogos que iniciaron uno de los programas de trabajo más extendidos en el tiempo en la región. Durante casi veinte años, Álvaro Chaves y Mauricio Puerta realizaron trabajos de campo que buscaban responder preguntas a las cuales, según los autores, no ofrecía respuesta la arqueología del momento, tales como: ¿cómo eran los antiguos habitantes de Tierradentro? ¿Cómo vivían? ¿Qué vestidos usaban? ¿Cuáles fueron sus adornos? ¿De qué se alimentaban? Las respuestas a estas preguntas las encontrarían en los “objetos-testigos”, los cuales llevan en sí las respuestas (Chaves y Puerta 1984, 83). Así, el trabajo arqueológico en Tierradentro desde la segunda mitad de la década de 1970 hasta la mitad de la década de 1990 es abarcado casi que en su totalidad por Chaves y Puerta (Chaves 1981; Chaves y Puerta 1978, 1980, 1984, 1986, 1988). Existen algunas menciones sobre la arqueología de Tierradentro de la década de 1980 pero estas no corresponden a trabajos de campo adelantados en la región sino a consideraciones generales sobre los problemas arqueológicos tratados en ella. Estos comentarios tienen la particularidad de desafiar algunos de los planteamientos adelantados por Chaves y Puerta en relación con el tema de la continuidad/discontinuidad cultural en Tierradentro. A pesar de ser breves, llaman la atención como muestras atípicas que se salen de la estructura narrativa que se fue gestando sobre el pasado de esta región.

El supuesto de partida del trabajo de Chaves y Puerta corresponde con lo que para ellos es la función del arqueólogo. Este “[...] busca el pasado, lo encuentra a través de las cosas y lo reconstruye” (Chaves y Puerta 1984, 11). Sus trabajos caracterizan el medio ambiente de la zona y describen los aspectos que componen la cultura arqueológica de Tierradentro, tales como: las estructuras funerarias, la estatuaria, la orfebrería y la simbología representada por los animales, la vida cotidiana (dónde vivían, cómo, de que se alimentaban etc.), las relaciones con zonas arqueológicas vecinas y breves comentarios sobre la vida actual del pueblo nasa. En su trabajo la ruptura colonial es aceptada a partir de las consideraciones etnográficas incluidas en sus textos que, a partir de fuentes locales, llegan a determinar que “los indígenas paeces, quienes habitan actualmente en Tierradentro,

consideran los hipogeos como realizaciones de otro pueblo, anterior a ellos y al cual no se sienten unidos por ningún nexo de parentesco o de afinidad” (Chaves y Puerta 1980, 47).

Sin embargo, hay que mantener distancia y dudar de la agudeza del ojo etnográfico de los arqueólogos. Pero si tenemos en cuenta algunos trabajos de la antropóloga Joanne Rappaport (1981, 1984, 1987), quien enunció algunas cuestiones de trascendental importancia para el discurso de la ruptura colonial en Tierradentro. Por ejemplo, la autora sostuvo que: “[...] es entendible que habrá una relación entre los sitios sagrados paezes y los lugares de interés arqueológico” (1984, 319), más adelante sostiene que “[...] quienes pretenden emprender reconocimientos de la arqueología ceremonial de Tierradentro, deben tener siempre en cuenta la tradición oral páez relacionada con la organización del espacio sagrado” (1984, 321). Estas recomendaciones se encaminan a una sugerencia, quizás a modo de mandato, que hace explícita la relación entre los indígenas nasa y los denominados sitios y/o registro arqueológico; Rappaport dice: “[...] la excavación de estos sitios de necesidad tiene que ser aprobada por los indígenas, quienes se sienten dueños de los artefactos encontrados” (1984, 323). En el mismo trabajo encontramos el argumento mejor elaborado para sustentar la ruptura colonial en Tierradentro, lo que resulta ser de una ambigüedad inquietante dado lo expuesto en las líneas inmediatamente anteriores. Rappaport (1984) plantea que el modelo de la territorialidad nasa obedece a una adaptación de un modelo selvático de ocupación del territorio a una zona andina. Esta adaptación se expresa a través de la organización social nasa y también en elementos de su mitología que recuerdan un pasado selvático. A su vez, la adaptación al espacio andino se vería propiciada por la interacción con distintos grupos de esta zona y, más específicamente, con un posicionamiento frente a la sociedad colonial y republicana como estrategia para arraigarse en este territorio. En síntesis, el planteamiento sobre el modelo territorial andino/selvático páez se funda sobre la hipótesis de que los nasa llegaron a Tierradentro durante el siglo XII d. C. provenientes de las tierras bajas (de la región amazónica). Aquí encontramos una similitud con el arqueólogo alemán Horts Nachtigall (1956, 47) quien ya había señalado en los nasa “residuos de una mentalidad de cazadores” que habría sido abandonada “en tiempos de la Conquista o un poco antes”. Pero lo más interesante es la coincidencia de estos planteamientos con la geopolítica

de la civilización que se desarrolló desde los siglos XVIII y XIX en el pensamiento ilustrado. Esta geopolítica de la civilización empezó por asociar a las tierras bajas con el salvajismo, con “hordas errantes” como lo expresaba el intelectual criollo Francisco Zea (citado en Langebaek 2003, 71), y a las tierras altas —las cordilleras— con la civilización; no en vano las “ruinas” de sociedades indígenas que se hubieran podido considerar como civilizadas estaban en las partes altas de las cordilleras. La misma geopolítica de la civilización se reproduce en la amenaza —ya consumada como en el caso histórico de los nasa, o latente, como el caso de los salvajes contemporáneos de Occidente— de invasión de la alteridad al espacio del yo.

En otro texto Rappaport escribe: “La cadena de transmisión de la visión histórica páez permite el entendimiento de una continuidad moral entre los habitantes precolombinos de Tierradentro y la población actual que lo habita” (1987, 66). Tal continuidad moral establece el reconocimiento que las mismas nasas hacen de su pasado y de muchos de los artefactos asociados a él. Por tanto, lo que la arqueología negaba rotundamente, la antropología le daba un contexto relacional. Sin embargo, para esta época no todos los arqueólogos aceptaron la ruptura colonial de forma tan cortante. Dos casos, que se reducen a comentarios breves, dan cuenta de ello. Por un lado, las ya citadas Sotomayor y Uribe hicieron una pequeña analogía entre los diseños decorativos de la estatuaria de Tierradentro con las mochilas utilizadas por los nasa. Sobre una de las estatuas dicen: “Representa un personaje que tiene un collar de placas cosidas con hilos; en uno de sus costados alcanza a asomar una mochila con rombos, muy similar a las que usan los indios páez de la región” (Sotomayor y Uribe 1987, 256).

Esta misma asociación, o una muy similar, ya había sido hecha por el antropólogo Anthony Henman en su libro *Mama Coca* (2008). Sus observaciones sobre las similitudes entre la mochila nasa y la decoración de algunas estatuas de Tierradentro lo llevaron a afirmar que: “El grabado de la bolsa de coca es de tamaño y forma tan parecidos a las versiones contemporáneas empleadas por los indios páez [nasa] que uno se ve llevado a sospechar algo más que una simple coincidencia” (Henman 2008, 25). Asimismo, Reichel-Dolmatoff (2005) recurrió al simbolismo de los nasa para intentar explicar la recurrente aparición del motivo felino en las representaciones artísticas de la estatuaria de San Agustín.

Gnecco y Hernández (2010) señalan que esta asociación de Dolmatoff indica una continuidad espacial y por tanto temporal, dado que en sus palabras los nasa “conservan muchos rasgos del antiguo sistema de creencias” (citado en Gnecco y Hernández 2010, 105). Por otro lado, el arqueólogo Santiago Mora, en un texto que aborda de manera general la arqueología de Tierradentro, casi que como comentarista, dice que: “[...] vale la pena llamar la atención sobre los posibles nexos, en forma lineal, de los antiguos habitantes de Tierradentro y los actuales —Páez—” (Mora 1986).

Si bien los posibles nexos entre los antiguos habitantes de Tierradentro y los actuales nasa no fue la idea central que guió los trabajos de arqueología en la región en la década de 1990, sí hay algunos puntos de conexión en la producción de esos años. En esta década se desarrolló el primer proyecto de investigación que indagó por los procesos de cambio social en la región (Langebaek 1995, 1998). Un aspecto importante en los trabajos a partir de la segunda mitad de la década de 1990 es que han contribuido a detallar el conocimiento que se tiene sobre el pasado (Dever 1999; Humar 1999; Langebaek 1995, 1998; Langebaek y Dever 2009; Langebaek et ál. 2001). Esto se evidencia en el estudio de las relaciones entre la ocupación humana y el paisaje a escala regional, que ha avanzado en el refinamiento de la cronología de ocupación del territorio, en la caracterización de los tipos de asentamiento, su distribución y en la relación entre los diferentes periodos de ocupación (Langebaek y Dever 2009), así como en las comparaciones con secuencias de cambio social de otras regiones del país. Particularmente, en Tierradentro se ha señalado una continuidad de ocupación desde el año 1000 a. C. hasta el presente (Langebaek 1998; Langebaek et ál. 2001; Langebaek y Dever 2009).

No hay evidencias arqueológicas que respalden la idea de que los últimos habitantes prehispánicos de Tierradentro fueran recién llegados. Aunque la escala cronológica es lo suficientemente gruesa como para que se pudiera especular sobre el arribo de los nasa en algún momento antes de la conquista europea, la realidad es que los materiales arqueológicos encontrados indicarían que aún si ese fue el caso su alfarería habría sido muy similar a la que usaban los ocupantes previos. (Langebaek y Dever 2009, 361)

Para finalizar, es importante tener presente que las rupturas coloniales, históricas y disciplinarias tienen como trasfondo las trayectorias evolucionistas y neo-evolucionistas que legitiman una teleología del progreso y de diferenciación social creciente sobre la cual se edifica la dominación cultural y de clase (Gnecco 2006, 200). Tales trayectorias han sido aplicadas de diversas formas en la interpretación del pasado en Tierradentro.

LA ARQUEOLOGÍA Y LA PRÁCTICA DECOLONIAL EN TIERRADENTRO

Como mencioné anteriormente, la historia que cuenta la arqueología de Tierradentro tiene, como condición de posibilidad, una historia excluida, no validada por no cumplir con los criterios del conocimiento científico. Así, la arqueología de Tierradentro ha relatado una historia cuyo núcleo es el objeto y que relega las significaciones locales a una serie de anecdotarios sin valor histórico. Como parte de su metafísica disciplinaria, la arqueología ha mantenido aparte de la relación de la disciplina con su objeto las relaciones de descendencia y la memoria de las comunidades locales relacionadas con la materialidad que ella estudia (Haber 2012, 13-14). De ahí la existencia de enunciados tales como este: “[...] en una zona como Tierradentro, donde no existe una relación sentida entre los actuales moradores y los pueblos antiguos, el documento básico para la investigación es el objeto” (Chaves y Puerta 1984, 93). Sin embargo, la solidez de este enunciado parece agrietarse a la luz de diversos trabajos que han explorado la relación entre la cultura material y la comunidad nasa (Franco 2010, 2016; Gnecco y Hernández 2010; Gnecco y Niquinás 2013; Londoño 2002, 2006; Sevilla y Piñacué 2006). En estos trabajos, de una u otra forma, se hace evidente que la relación que plantean los nasa sobre el pasado/presente de la región de Tierradentro está marcada por hacer sentido en virtud de las relaciones de inmediatez, las cuales plantean una relación diferente con el territorio, con la gente (*nasakiwe/ gente territorio*), con la historia y con el porvenir. Al decir de Luz Mary Niquinás, comunera nasa,

Lo que existe en ese territorio es significativo porque existen seres espirituales de la naturaleza que dan fuerza a nosotros y lo que dejaron los antepasados plasmado allí, es para que nosotros continuemos con la historia y no dejemos de ser nasa. (Comunicación personal 2016)

De este modo, la historia que no cuenta, la que excluye la arqueología en Tierradentro, involucra a los abuelos, los espíritus, las huellas del pasado/presente que están por todo el territorio, y a la geografía sagrada de la comunidad. Tales elementos, entidades, seres o presencias forman una “energía que no se deja manejar por la lógica de la colonialidad” (Mignolo 2007, 27) y que se expresa por las grietas del discurso disciplinar, racional y moderno de la arqueología. Tal energía proviene desde los bordes, desde los márgenes, desde lo olvidado del proyecto moderno/colonial, en busca de acciones decoloniales que, según Walsh (2015, 8), retan, interrumpen y transgreden las matrices del poder colonial en sus prácticas de ser, su actuación, existencia, creación y pensamiento. La construcción, el hacerse, de la opción decolonial debido al malestar y a la insatisfacción con las opciones posibles limitadas por la retórica de la Modernidad. Estas razones pueden posibilitar, resituar o reinscribir nuestra posición frente a las relaciones de conocimiento que la arqueología nos ha situado. De esta forma, es importante, si se trata de generar un movimiento hacia un nuevo hacer, apuntar a una comprensión de las redes relacionales asociadas al objeto; lo cual es tarea de una arqueología involucrada en procesos y experiencias decoloniales en búsqueda de repatriar las cosas al mundo de las relaciones entre humanos y no humanos, que genere una lectura de los procesos del pasado atendiendo los contextos locales.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

La idea del pasado en el presente solo tiene sentido en la concepción moderna del tiempo, en la cual el pasado se percibe como un recurso disponible en las economías del valor y de las experiencias. La pretensión de la arqueología, con toda su carga cultural, de traer el pasado al presente delata su posición en una cartografía antagónica constituida por las categorías del orden moderno/colonial. Uno de los presupuestos de la pretensión disciplinaria de traer de vuelta algo que se considera pasado —algo ya caducado y muerto— al presente consiste en la formación de estrategias que a partir del objeto y su representación se configuran para definir marcos de sentido que actúan como constituyentes de sujetos individuales y colectivos. Estas estrategias disciplinarias están emparentadas con aquellas entidades como el Estado y el capital las cuales producen y moldean tipos de subjetividades que responden a intereses

particulares. La arqueología se encuentra dentro de un conjunto de prácticas, procesos y efectos que la han establecido como un artefacto social que realiza una labor de normalización que encamina las prácticas y los sentidos relacionados con lo “material” y el pasado, e instaura una política del tiempo y del espacio, hacia el incremento del capital simbólico y hacia la profundización de la legitimidad del Estado. Este proceso está completamente relacionado con el poder de disolver las relaciones locales y reinscribirlas en un nuevo marco de sentido a través del ejercicio de nominación, el cual está amparado en el fetichismo de Estado (Taussig 1995); que concibe a esta institución como una entidad animada con voluntad y entendimiento propio, investida de un poder mágico que ha deshistorizado a sus instituciones y el lugar desde donde se construye y se regula el orden social.

No obstante, para que la arqueología adquiriera una completa relevancia hace falta que trascienda modelos meramente académicos y se convierta en caja herramientas para pensar nuestras sociedades, algunas de ellas cansadas de siglos de explotación debido a su inclusión en el sistema mundo moderno/colonial/posmoderno/poscolonial como residuales y desaventajadas, algunas veces prescindibles, otras veces explotadas. La condiciones de posibilidad de un proyecto que busca reconstituir la condición de sujetos de la historia, de su propia historia, camina por los senderos de la lucha por la libertad y la autodeterminación. Esto puede verse tanto en los proyectos de los grupos étnicos y movimientos sociales, como en los académicos que intentan alinearse a este ideal y desalinearse de la constituida colonialidad (Castro-Gómez 2005) que las ha caracterizado. Al final de todo, deberíamos apuntar a habitar un espacio “más allá” de la arqueología a la manera en que Bhabha lo enuncia:

[...] habitar “en el más allá” es también, como he mostrado, ser parte de un tiempo revisionista, un regreso al presente para redescibir nuestra contemporaneidad cultural; reinscribir nuestra comunalidad humana e histórica; tocar el futuro por el lado de acá. En ese sentido, entonces, el espacio intermedio “más allá” se vuelve un espacio de intervención en el aquí y ahora. (2002, 23)

Finalmente, la apuesta está pensada como una acción de intervención política desde la palabra, la arqueología y, como lo señala Haber (2011), desde la situacionalidad. Intentando ejercer la crítica (Grosso 2010)

desde la palabra y la acción sobre la violencia simbólica manifiesta en la colonialidad que se ha impuesto sobre Tierradentro, su pasado y su gente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arcila, Graciliano. 1989. *Los indígenas páez de Tierradentro, Cauca*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Astudillo, Didier. 2008. “Cambio o resistencia en los asentamientos de los resguardos de Tumbichucue y Calderas. Una aproximación etnoarqueológica en Tierradentro”. Tesis de grado, Universidad del Cauca.
- Ayala, Leonardo. 1975. *Las tumbas pintadas de Tierradentro. Historia del Arte Colombiano*, vol. I. Bogotá: Salvat.
- Bhabha, Homi. 2002. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Castro-Gómez, Santiago. 2005. *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, Instituto Pensar Universidad Javeriana.
- Chaves, Álvaro. 1981. *Los animales mágicos en las urnas de Tierradentro*. Bogotá: Museo de Artes y Tradiciones Populares.
- Chaves, Álvaro y Mauricio Puerta. 1978. *Tierradentro*. Bogotá: Mayr & Cabal.
- 1980. *Entierros primarios de Tierradentro*. Bogotá: Banco de la República.
- 1984. *Tierradentro*. Bogotá: El Áncora.
- 1986. *Monumentos arqueológicos de Tierradentro*. Bogotá: Biblioteca Banco Popular.
- 1988. *Vivienda precolombina e indígena actual en Tierradentro*. Bogotá: Banco de la República.
- Cubillos, Julio. 1971. *Proyecto de investigación arqueológica en la zona de Tierradentro*. Cali: Universidad del Valle.
- Cuellar, Andrea. 1997. “Comparación de dos plataformas arqueológicas en un sitio de habitación prehispánica en Inzá-Cauca”. Tesis de grado, Universidad de los Andes.
- Cuervo, Carlos. 1956. *Estudios arqueológicos y etnográficos*. Bogotá: Kelly.
- Dever, Alejandro. 1999. “El paisaje arqueológico en Tierradentro: una aproximación al análisis de visibilidad de poblaciones prehistóricas”. *Revista Arqueología del Área Intermedia* 1: 9-48.
- Espinosa, Matilde. 1998. *Poemas escogidos. Cuadernos de poesía Ophelia*. Popayán: Quemante Joya.
- Franco, Luis. 2010. “Otros pasados también son posibles: la participación de la arqueología en la re-significación de la historia”. En *Arqueologías*

- históricas, patrimonios diversos*, editado por Diógenes Patiño y Andrés Zarankin, 79-96. Popayán: Universidad del Cauca.
- 2016. “Arqueología de Tierradentro. Arqueología, colonialidad y conocimiento en territorio nasa”. Tesis de grado, Universidad Nacional de Catamarca.
- García, Felipe. 2014. *Régimen escópico colonial: la representación plástica mural de Popayán*. Popayán: Gamar.
- Giraldo, Santiago. 1997. “Comparación de dos plataformas arqueológicas en un sitio de habitación prehispánica en Inzá-Cauca”. Tesis de grado, Universidad de los Andes.
- George, Naia. 1998. “Excavación de una plataforma de vivienda en Tierradentro- Plataforma Inzá 25”. Tesis de grado, Universidad de los Andes.
- Gnecco, Cristóbal. 2000. “Historias hegemónicas, historias disidentes: la domesticación política de la memoria social”. En *Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia*, editado por Cristóbal Gnecco y Marta Zambrano, 171-194. Bogotá: Ministerio de Cultura, Universidad del Cauca, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- 2003. “Arqueología en Colombia: el proyecto científico y la insubordinación histórica”. En *Arqueología al desnudo. Reflexiones sobre la práctica disciplinaria*, editado por Cristóbal Gnecco y Carlo Piazzini, 203-222. Popayán: Universidad del Cauca.
- 2006. “Desarrollo prehispánico desigual en el suroccidente de Colombia”. En *Contra la tiranía tipológica en arqueología. Una visión desde Suramérica*, editado por Cristóbal Gnecco y Carl Langebaek, 191-214. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Gnecco, Cristóbal y Carolina Hernández. 2010. “La historia y sus descontentos: estatuas de piedra, historias nativas y arqueólogos”. En *Pueblos indígenas y arqueología en América Latina*, editado por Cristóbal Gnecco y Patricia Ayala, 85-135. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Gnecco, Cristóbal y Luz Mary Niquinás. 2013. “Arqueología de otra manera: esbozos de una investigación participativa en Juan Tama”. *Boletín de Arqueología* 24: 95-107.
- Grosso, José. 2010. “Constitutivo, construido. Espacio-tiempo y semiopraxis crítica”. En *Cuerpos y emociones desde América Latina*, compilado por

- José Luis Grosso y María Eugenia Boito, 39-81. Córdoba: Universidad Nacional de Catamarca.
- Groot, Ana María. 1974. "Excavación arqueológica en Tierradentro: estudio sobre cerámica y su posible uso en la elaboración de sal". Tesis de grado, Universidad de los Andes.
- Haber, Alejandro. 2011. "Nometodología payanesa: notas de metodología indisciplinada". *Revista de Antropología* 23: 9-49.
- 2012. "Arqueología, frontera e indisciplinada". *Anuario de Arqueología* 4, n.º 4: 11-27.
- Henman, Anthony. 2008. *Mama Coca*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Hernández de Alba, Gregorio. 1946. "The archaeology of San Agustín and Tierradentro, Colombia". En *Handbook of South American Indians, vol. 2: The Andean Civilizations*, editado por Julian H. Steward, 851-860. Washington: Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology.
- Humar, Zoad. 1999. "Arqueología en Tierradentro". Tesis de grado, Universidad de los Andes.
- Langebaek, Carl. 1995. "Informe preliminar sobre actividades del proyecto Tierradentro". *Revista de Antropología y Arqueología* 8, n.º 1-2: 226-236.
- 1998. *Arqueología de Tierradentro: procesos de cambio social del 1000 a. C. al presente en una región de Colombia. Informe de investigación*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- 2003. *Arqueología en Colombia. Ciencia, pasado y exclusión*. Bogotá: Colciencias.
- 2010. "Diarios de campo extranjeros y diarios de campo nacionales. Infidencias de José Pérez de Barradas y de Gregorio Hernández de Alba en Tierradentro y San Agustín". *Antípoda* 11: 125-161.
- Langebaek, Carl y Alejandro Dever. 2009. "Arqueología regional en Tierradentro, Cauca, Colombia". *Revista Colombiana de Antropología* 45, n.º 2: 323-367.
- Langebaek, Carl, Alejandro Dever y Jeffrey Blick. 2001. "Arqueología en Tierradentro: cambios sociales y ocupación del espacio". En *Territorios posibles. Historia, geografía y cultura del Cauca*, Tomo II, editado por Guido Barona y Cristóbal Gnecco, 325-338. Popayán: Universidad del Cauca.
- 2002. "La poética de los tiestos. El sentido de la cultura material prehispánica en una comunidad nasa". *Revista de Arqueología del Área Intermedia* 4: 137-158.

- 2006. “Los hijos de las quebradas: caracterización cultural de la configuración política nasa”. En *Contra la tiranía tipológica en arqueología: una visión desde Suramérica*, editado por Cristóbal Gnecco y Carl Henrik Langebaek, 175-190. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Londoño, Wilhelm. 2002. “La poética de los tiestos. El sentido de la cultura material prehispánica en una comunidad nasa”. *Revista de Arqueología del Área Intermedia* 4: 137-158.
- Memmi, Albert. 1967. *The colonizer and the colonized*. Boston: Beacon Press.
- Mignolo, Walter. 1992. “Semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas”. En *Discurso colonial hispanoamericano*, editado por Sonia Rosse de Fuggle, 11-28. Amsterdam: Rodopi B. V.
- 1998. “Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas o la ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos”. *Revista de Investigaciones Literarias* 11: 11-32.
- 2007. “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto”. En *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, compilado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, 25-46. Bogotá: Siglo del Hombre.
- 2009. “La colonialidad: la cara oculta de la Modernidad”. En *Catalog of museum exhibit: Modernologies*, 39-49. Barcelona: Museo de Arte Moderno de Barcelona.
- Mora, Santiago. 1986. *Tierradentro*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- 2007. “El pasado como problema antropológico”. *Revista Colombiana de Antropología* 43: 157-196.
- Nachtigall, Horst. 1956. *Tierradentro*. Barranquilla: Universidad del Atlántico.
- Pantoja, Rosita. 2004. “Constructivismo de un mito. Reflexiones sobre una obra de Negret”. *Porik an* 9: 289-304.
- Pérez de Barradas, José. 1937. *Arqueología y antropología precolombinas de Tierradentro*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Perry, Jimena. 2006. *Caminos de la antropología en Colombia: Gregorio Hernández de Alba*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Piazzini, Carlo. 2003. “Historias de la arqueología en Colombia”. En *Arqueología al desnudo. Reflexiones sobre la práctica disciplinaria*, editado por Cristóbal Gnecco y Emilio Piazzini, 301-326. Popayán: Universidad del Cauca.

- Rappaport Joanne. 1981. "Mesianismo y las transformaciones de símbolos mesiánicos en Tierradentro". *Revista Colombiana de Antropología* 23: 365-413.
- 1984. El país Páez. *Los pasos en la formación de un territorio*. Informe final a la Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales. Bogotá: Banco de la República.
- 1987. "Interpretando el pasado páez". *Revista de antropología* III, n.º 2: 55-82.
- 2000. *La política de la memoria. Interpretación indígena de la historia en los Andes colombianos*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1987. *Arqueología de Colombia: un texto introductorio*. Bogotá: Fundación Segunda Expedición Botánica.
- 2005. "El motivo felino en la escultura prehistórica de San Agustín". *Arqueología Suramericana* 1, n.º 2: 227-238.
- Rubiano, Juan. 1999. "Vivienda y cacicazgos: el caso de Tierradentro". Tesis de grado, Universidad de los Andes.
- Santa Gertrudis, Fray Juan de. 1994. *Maravillas de la naturaleza*. Tomo I. Biblioteca V Centenario Colcultura. Bogotá: Biblioteca Banco Popular.
- Sevilla, Elías y Juan Carlos Piñacué. 2006. "Los nasa de Tierradentro y las huellas arqueológicas, primera aproximación". Ponencia presentada en el IV Congreso de Arqueología en Colombia, Pereira, diciembre 5, 6 y 7.
- Silva, Eliécer. 1943. "La arqueología de Tierradentro". *Revista del Instituto Etnológico Nacional* I, n.º 1: 117-130.
- Sotomayor, María Lucía y María Victoria Uribe. 1987. *Estatuaria del macizo colombiano*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Taussig, Michael. 1995. *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*. Barcelona: Gedisa.
- Trigger, Bruce. 1992. *Historia del pensamiento arqueológico*. Barcelona: Crítica.
- Vernon, Stanley y Juan Yanguéz. 1970-1971. "Excavaciones en Tierradentro". *Revista Colombiana de Antropología* 15: 9-128.
- Walsh, Catherine. 2015. "Notas pedagógicas desde las grietas decoloniales". *Clivajes. Revista de Ciencias Sociales* II, n.º 4: 1-11.
- Zarur, Francisco. 1998. "Arqueología de Tierradentro. Cronología y cortes estratigráficos en los montículos de El Hato". Tesis de grado, Universidad de los Andes.

**UNA MIRADA ETNOGRÁFICA A LA CIUDADELA
SANTA ROSA: REFLEXIONES SOBRE UN
CASO DE RE-INTEGRACIÓN SOCIAL DE
EXCOMBATIENTES EN BOGOTÁ**

IVÁN CAMILO RODRÍGUEZ

Universidad Nacional Autónoma de México



ivan.camilotorres@gmail.com

Artículo de investigación recibido 3 de febrero de 2017. Aprobado: 30 de noviembre de 2017

RESUMEN

Este artículo se acerca desde una perspectiva etnográfica a la experiencia de reintegración social de excombatientes en la Ciudadela Santa Rosa de Bogotá. Pocos años después de su inauguración, a finales de los años noventa, en varias de las viviendas de esta urbanización fueron abandonadas o rematadas pero a partir de 2005, familias de excombatientes de diferentes grupos compraron estos inmuebles a muy bajo costo y se mudaron allí cuando terminaron su proceso de reinserción institucional. En este artículo parto de la historia del barrio contada por dos de sus habitantes, luego presento la metodología del trabajo de campo y finalizo con algunas reflexiones sobre la investigación acerca del proceso de construcción de relaciones entre los habitantes de la ciudadela. Estas reflexiones dialogan críticamente con las políticas y programas del gobierno nacional y distrital, que regularon la reintegración social de excombatientes, entre 2010 y 2012, en un momento previo a la negociación con las FARC.

Palabras clave: ciudadanía, desmovilización, excombatientes, paz, reintegración, barrio Santa Rosa, Bogotá, políticas nacionales y locales de reinserción.

AN ETHNOGRAPHIC APPROACH TO CIUDADELA SANTA ROSA: REFLECTIONS ON A CASE OF SOCIAL REINTEGRATION OF FORMER COMBATANTS IN BOGOTÁ

ABSTRACT

The article provides an ethnographic approach to the social-reintegration experience of former combatants in Ciudadela Santa Rosa, Bogotá. A few years after Ciudadela Santa Rosa was completed in 1998, many of the houses were either abandoned or auctioned off. Starting in 2005, families of former combatants from different armed groups bought these properties at very low cost and moved there after finishing their institutional reinsertion process. In the first part of the article, I broach the history of the neighborhood as told by two of its inhabitants. I then go on to describe my fieldwork methodology and conclude with a series of reflections triggered by how the residents build their social relationships. I frame these reflections from a critical perspective derived of the analysis of national and Bogotá's governments' policies and programs geared to the social reintegration of former combatants between 2010 and 2012, prior to the negotiations with FARC guerilla group.

Keywords: citizenship, demobilization, former combatants, peace, reintegration, Santa Rosa neighborhood, Bogotá, national and local reinsertion policies.

UM OLHAR ETNOGRÁFICO NA CIDADELA SANTA ROSA: REFLEXÕES SOBRE UM CASO DE REINTEGRAÇÃO SOCIAL DE EX-COMBATENTES EM BOGOTÁ

RESUMO

Neste artigo, apresento uma aproximação etnográfica da experiência de reintegração social de ex-combatentes em Bogotá, na Cidadela Santa Rosa. Poucos anos depois de sua inauguração, várias das moradias dessa urbanização foram abandonadas ou leiloadas; a partir de 2005, famílias de ex-combatentes de diferentes grupos compraram esses imóveis a muito baixo custo e mudaram-se para lá quando terminaram seu processo de reinserção institucional. Neste texto, parto da história do bairro contada por dois de seus moradores; logo, apresento a metodologia do trabalho de campo e finalizo com algumas reflexões suscitadas a partir da pesquisa sobre o processo de construção de relações entre os habitantes da Cidadela. Essas reflexões ocorrem no contexto das políticas e dos programas do governo nacional e distrital, que regularam a reintegração social de ex-combatentes, realizada entre 2010 e 2012, num contexto prévio à negociação com as Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia.

Palavras-chave: bairro Santa Rosa, Bogotá, cidadania, desmobilização, ex-combatentes, paz, reintegração.

INTRODUCCIÓN Y ANTECEDENTES

El objetivo de este trabajo es distinguir las nociones de paz, cese al fuego y desmovilización de grupos armados ilegales, conceptos que usan sin menor cuidado y en ocasiones, preocupantemente, como sinónimos, tanto el gobierno nacional como los medios masivos de comunicación colombianos. Quiero llamar la atención en este escrito sobre la problemática distancia entre la orientación de los programas gubernamentales de reintegración social y las condiciones reales en las cuales se están llevando a cabo estos procesos en distintos lugares del país a los cuales han llegado personas desmovilizadas a residir.

Propongo como puntos de partida para esta discusión los aprendizajes que han dejado la multiplicidad de experiencias y procesos locales de reintegración y construcción de comunidad, así como la forma en la que se materializa localmente un acontecimiento de orden nacional como la desmovilización de una organización armada ilegal, con sus diferentes versiones y miradas y la manera como estos procesos transforman los espacios en los cuales se desarrollan. En esta investigación recorrí dos caminos: las particularidades del proceso de reintegración de los excombatientes que arribaron a un barrio del suroriente bogotano y la influencia de este acontecimiento en la conformación del espacio social, jerárquico y móvil, de la ciudadela Santa Rosa.

Luego de casi dos décadas en las que hemos presenciado el énfasis del gobierno nacional en la puesta en marcha y el fortalecimiento de una plataforma política y económica que sustente los procesos de Desarme, Desmovilización y Reintegración (DDR) de individuos y grupos de organizaciones armadas ilegales, sumados a los más de cincuenta años en los que se han sucedido uno tras otro acuerdos de negociación y amnistías del Estado con grupos armados de distinta índole, habría que preguntarnos si todos estos esfuerzos han contribuido a la solución del conflicto armado en nuestro país.

El reciente escenario de negociación y acuerdo de cese definitivo al fuego entre el gobierno y las Farc-EP generó un panorama que en principio parecía alentador para la transformación de las percepciones de la opinión pública colombiana sobre los actores del conflicto, pero en 2016 los resultados negativos del plebiscito aprobatorio de los acuerdos mostraron que aún hay mucho camino por recorrer en la aceptación y comprensión de las diversas realidades, motivaciones e historias de

vida de las personas que han hecho parte en algún momento de su vida de un grupo armado ilegal.

Justamente, en años recientes ha aumentado la producción académica e investigativa sobre los temas de DDR en Colombia, ya sean disertaciones sobre los conceptos y el marco normativo de estos procesos, o acercamientos investigativos que combinan herramientas de la ciencia política, la sociología y la antropología para dar cuenta de manifestaciones locales del fenómeno de la desmovilización y la reintegración de excombatientes en diferentes partes del país. Podemos encontrar importantes publicaciones que sirven de marco a las reflexiones que este artículo presenta.

Por un lado, la Dirección de Acuerdos de la Verdad del Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH) ha realizado un monumental trabajo de recopilación y síntesis sobre el proceso de Desmovilización, Desarme y Reintegración (DDR) de las AUC a partir de la Ley 975 de Justicia y Paz (CNMH, 2013).

De igual manera, el Observatorio de Paz y Conflicto (anteriormente Observatorio de procesos de Desarme, Desmovilización y Reintegración) de la Universidad Nacional de Colombia ha generado importantes documentos de síntesis temáticas y normativas a partir del monitoreo de los procesos de DDR en Colombia desde hace casi una década (OPC, 2015, 2012, 2009).

En el campo académico también resultan muy valiosos los trabajos de Enzo Nussio desde el Programa de Investigación sobre Conflicto Armado y Construcción de Paz (ConPaz) del Departamento de Ciencia Política de la Universidad de los Andes, entre los que podemos resaltar: *La vida después de la desmovilización. Percepciones, emociones y estrategias de exparamilitares en Colombia* (2012), *Community Counts: The Social Reintegration of Ex-Combatants in Colombia. Conflict Management and Peace Science* (2015), en colaboración con Oliver Kaplan, y finalmente la valiosa síntesis del contexto actual y el marco teórico de los procesos de DDR incluido en la nota editorial del número 77 de la revista *Colombia Internacional*, “Desarme, desmovilización y reintegración de excombatientes. Actores y políticas del posconflicto” (2013).

En esta nota Nussio propone dividir la producción académica reciente sobre DDR (a nivel nacional e internacional) en tres olas: la primera dedicada al análisis de la implementación de políticas públicas en este

campo; la segunda como una crítica a la visión institucionalista a partir de un abordaje investigativo enfocado en la influencia de los diferentes contextos sociopolíticos sobre la efectividad de estos procesos; y la tercera compuesta por trabajos centrados en los individuos (excombatientes) y sus trayectorias personales como reflejo del desarme, la reintegración y la efectividad de estos procesos (Nussio 2013).

También es relevante mencionar el trabajo de Juan Felipe Hoyos (2011) realizado como tesis de la Maestría en Antropología de la Universidad Nacional de Colombia y las investigaciones de Juan Diego Prieto (2012a y 2012b). Los dos autores presentan acercamientos de corte etnográfico a partir de la realización de trabajos de campo de gran envergadura y experiencias personales de los autores como investigadores o funcionarios en programas de atención a población desmovilizada. En especial los trabajos de Prieto resultan pertinentes ya que, al igual que este artículo, abordan contextos de reintegración social en barrios del sur de Bogotá, en las localidades de Kennedy y Bosa, con resultados y hallazgos similares.

Finalmente, se encuentra la investigación de Darío Villamizar (2010), realizada en el marco de la Especialización en Acción sin Daño y Construcción de Paz de la Universidad Nacional de Colombia. Desde su experiencia como funcionario encargado de los programas de atención a población desmovilizada de la Alcaldía de Bogotá, el autor realiza un muy interesante acercamiento y caracterización del mismo caso que el presente artículo trata, pero desde un enfoque institucional.

Las publicaciones señaladas, al igual que otras más que han seguido editándose en años recientes (ya sea desde centros de estudio e investigación dedicados al tema o desde la Agencia Colombiana para la Reintegración Social de la Presidencia de la República) hacen parte del gran corpus investigativo que la reflexión sobre los procesos de DDR está generando y sirven como contexto al presente artículo, el cual se adscribe a la *tercera ola* de investigaciones sobre este tema en Colombia, según las categorías que propone Nussio (2013), caracterizada por un punto de vista local e individual desde la óptica de los excombatientes. Desde este enfoque pretendo contribuir al análisis de procesos de DDR a partir de la experiencia etnográfica en la Ciudadela Santa Rosa.

Como caso representativo, el panorama social de esta Ciudadela ofrece un paisaje matizado por múltiples variables, como el complejo funcionamiento del mercado del suelo en Bogotá, formal e informal;

la proliferación del microtráfico de drogas y la delincuencia común en las zonas periféricas de la ciudad; y por supuesto la llegada a este barrio de población desmovilizada y en situación de desplazamiento forzado. Pero, además, este paisaje muestra una urbanización marcada por la capacidad de agenciamiento de sus habitantes para construir mecanismos de participación comunitaria que trabajen en pro de las necesidades de la misma comunidad. Todo esto con resultados concretos y diferentes para quienes la conforman.

Para empezar el análisis quiero ubicar el escenario de la investigación, de manera que sea más fácil entender sus particularidades, la influencia de variables globales en su conformación socio espacial y las razones por las cuales merece una exploración etnográfica basada en una visión crítica sobre el funcionamiento de las políticas públicas del Estado en materia de desmovilización y reintegración social.

Posiblemente casualidad, pero justo en el momento en el que finalmente tuve contacto directo con la comunidad del barrio, agosto de 2010, las contradicciones y dinámicas de convivencia de la Ciudadela se empezaron de nuevo a agitar, como al parecer hace tiempo no se veía. Se podría decir que mi llegada coincidió con una nueva etapa de transformación violenta de la urbanización, por lo cual inevitablemente mi lugar allí (como investigador y como sujeto) y los resultados de este trabajo quedaron marcados por esta coyuntura.

RECORRIENDO EL ESPACIO TEMPORALMENTE

Según la Agencia Colombiana para la Reintegración (ACR 2015) de las casi 5.800 personas desmovilizadas que residen en Bogotá y que se encuentran registradas en las bases de datos oficiales del gobierno nacional, las localidades de Ciudad Bolívar y Usme alojan el mayor número de ellas, seguidas por Rafael Uribe Uribe, Kennedy y San Cristóbal, las cuales concentran más de la mitad de la población desmovilizada de la ciudad. Esto es muy significativo teniendo en cuenta que en Bogotá hay otras quince localidades; también es muy diciente el hecho de que las cinco en las que se concentra más de la mitad de la población desmovilizada de la ciudad, si bien son las más grandes y pobladas, están ubicadas en la zona sur.

La Ciudadela Santa Rosa se encuentra justamente en el suroriente de Bogotá, en la localidad de San Cristóbal, es una urbanización

relativamente nueva que no tiene más de veinte años. Fue construida entre agosto de 1995 y diciembre de 1998 por la Constructora Santa Rosa S. A. (Villamizar 2010). Su historia ha estado marcada por problemas relacionados con la falta de estabilidad geológica de los terrenos sobre los cuales fue construida, debido a su cercanía a la quebrada Chiguazá. Las casas de una y dos plantas, además de los bloques de apartamentos, suman en total más de quinientas unidades de vivienda. Además, posee un sector de locales comerciales que desde los primeros años de residencia en la Ciudadela tuvieron problemas de deslizamientos y humedad.

Como lo menciona Darío Villamizar (2010) en su investigación adelantada hace algunos años en la Ciudadela Santa Rosa, a partir de 2002 una cantidad significativa de propietarios comenzaron a abandonar las casas o fueron desalojados debido a la falta de pago de las cuotas de los inmuebles a la entidad financiera encargada (Grupo AV Villas) o a que las edificaciones presentaban numerosas grietas y humedades por las razones mencionadas:

Esto estaba vacío cuando llegamos, los apartamentos se los habían quitado a la gente por no pagar. Alguien les dijo que este barrio estaba en zona de alto riesgo y que había que demandar al distrito, que no pagaran más, pero usted sabe que el banco nunca pierde. (Entrevista 4)

El panorama de las casas abandonadas y la escasa presencia de la administración de la ciudad en la zona alentó la aparición de pequeños focos de delincuencia común, expendio y consumo de sustancias psicoactivas. En el periodo comprendido entre 2002 y 2004 varios de los primeros residentes abandonaron sus casas debido a deudas hipotecarias, problemas de construcción e inseguridad. Más o menos a partir de 2005 comenzaron a llegar a la urbanización familias de excombatientes que, después de completar su proceso de reinserción, lograron acceder comprar inmuebles muy económicos en esta zona con el dinero que habían recibido al culminar el proceso.

En un principio los antiguos habitantes del barrio recibieron con desconfianza y con temor la llegada de estos “nuevos residentes”, como uno más de los problemas a los que ya estaban acostumbrados. Pero a partir de acciones comunitarias, actividades culturales y recreativas y demás herramientas propuestas desde las instituciones distritales,

y también sobre todo desde la comunidad, Santa Rosa aparentemente se unió bajo un ambiente de convivencia.

El panorama con el cual se encontraron estas primeras familias de desmovilizados que llegaron al barrio no era definitivamente el más alentador. Pero en ese momento fue el único lugar en el que pudieron acceder a una vivienda propia con el dinero que el programa estatal les entregó. Al respecto, el relato de doña Rita Guerrero es muy significativo:

Quando terminé mi proceso (de reinserción) me dieron ocho millones para un proyecto productivo, una cafetería, un almacén o algo así... Yo quería invertir en una casa para mi familia, pero ¿dónde consigue uno una casa por ocho millones? Eso era como imposible. Pero fíjese que me puse en la tarea y en un banco finalmente me dijeron de estas casas de aquí estaban para rematar (de Santa Rosa). (Entrevista 2).

A partir de este momento y recorriendo el mismo camino que tuvo que seguir doña Rita, comenzaron a llegar cada vez más familias de desmovilizados con expectativa, pero también con esperanza sobre su nuevo futuro en este barrio. Doña Rita relata que al principio fue difícil. Ella notaba que los habitantes del barrio los miraban con desconfianza y los rumores se esparcían, “siempre hay curiosidad por el que llega, hasta le miran a uno el trasteo” (Entrevista 2). Esta actitud temerosa y curiosa al principio, pero receptiva después, se fue generalizando poco a poco en la comunidad de la Ciudadela. Esto definitivamente lo generó la actitud tanto de doña Rita y su familia como del resto de desmovilizados que estaban llegando:

Un domingo se nos ocurrió la idea con mi hija de hacer una olla comunitaria como las que hacíamos antes en las veredas, para invitar a todos los vecinos y que cada uno trajera lo que quisiera. La gente no sabía qué era eso pero todos vinieron y les pareció genialísimo, sobre todo a los niños. (Entrevista 2)

La población desmovilizada en Santa Rosa nunca fue mayoría, todo lo contrario, durante la realización de este trabajo no representaba más de la décima parte de los habitantes del barrio. Sin embargo, este grupo llegó a ser tan representativo que entre 2007 y 2013 la presidenta de la Junta de Acción Comunal (JAC) fue doña Rita Guerrero, desmovilizada

desde hace más de ocho años y ratificada continuamente en el cargo. También es significativo que la mayoría de integrantes de la JAC y demás líderes comunitarios de la Ciudadela en ese momento eran desmovilizados que pertenecieron a distintas organizaciones armadas ilegales (en adelante OAI).

En el barrio la inseguridad unida al consumo y tráfico de narcóticos eran comunes: “antes los niños no podían ni jugar en el parque, robaban en cada esquina y sobre todo en horas de la tarde. Cuando llegamos eso cambió” (Notas de campo 1). Ante esta situación, varios desmovilizados se unieron y recolectaron recursos con la comunidad para crear la Cooperativa de Seguridad Privada de la Ciudadela Santa Rosa, la cual era administrada por el esposo de doña Rita. Los integrantes de esta Cooperativa cambiaron notoriamente la percepción de seguridad de los habitantes de la ciudadela. Así lo relataba un habitante del barrio: “De Paseíto (el barrio contiguo) para allá si roban y meten, pero acá no permitimos eso” (Notas de campo 1). En todo caso, durante la realización de este trabajo el ambiente en el barrio era de notoria tranquilidad. Se veían automóviles de marcas reconocidas, negocios abiertos hasta tarde, niños y niñas jugando hasta altas horas de la noche, gente hablando por celular en las calles, entre otras escenas.

En esos años, desde el punto de vista de las entidades oficiales que trabajaban el tema de la reintegración en Bogotá, el caso de Santa Rosa se consideraba muy exitoso, “la experiencia de Santa Rosa es un aprendizaje positivo de reintegración de excombatientes en medio de las comunidades que podría ser mejor aprovechado por otros territorios en el país, e incluso por los gobiernos distrital y nacional” (Villamizar 2010, 37). Así lo afirmaba Darío Villamizar, en ese momento director del área de reintegración social de la Secretaría de Gobierno del Distrito, quien participó en la planeación y ejecución de varias de las actividades comunitarias que se llevaron a cabo en el barrio.

Precisamente, en el plano institucional, el caso también se dio a conocer y varias entidades del Estado y ONG decidieron intervenir en la Ciudadela mediante programas de atención a la población desmovilizada e iniciativas para acompañar el proceso de reintegración con la comunidad receptora. Entre estas se encontraban la Alta Consejería Presidencial para la Reintegración (ahora Agencia Colombiana para la Reintegración, ACR), la Secretaría de Gobierno del Distrito (SEGOB),

la Comisión Nacional de reparación y Reconciliación (CNRR) y la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID), entre otras.

Sin embargo, la imagen de la institucionalidad como responsable de los resultados alcanzados en Santa Rosa en materia de reintegración no sería real pues los espacios de la Ciudadela se fueron transformando en la medida en que iniciativas como las ollas comunitarias de los sábados, el festival anual de cometas y las novenas infantiles, organizadas desde la JAC por doña Rita y sus colaboradores se ponían en marcha. No solo los espacios de convivencia, como en el caso de la seguridad, sino también los espacios físicos, en especial, los de carácter público, es decir, las calles, los parques y sitios de reunión de sus habitantes dan cuenta del trabajo de la comunidad.

Paralela a la transformación socioespacial de estos entornos públicos, iba ocurriendo otra transformación, la de las viviendas. Muchas de estas habían permanecido varios años abandonadas u ocupadas por individuos o familias anónimas, así que cuando las familias desmovilizadas las volvieron a ocupar esto produjo sorpresa al resto de vecinos, que no sabían mucho de ellas, aparte de que eran desmovilizadas.

Los excombatientes, aunque recién llegados, también se vieron afectados por un panorama generalizado en la zona, la falta de oportunidades laborales. Debido a este ambiente común de desempleo, muchas de las familias recién llegadas comenzaron a invertir el dinero que recibían del gobierno en pequeños negocios en sus mismas viviendas. Esto se fue haciendo cada vez más común, de manera que la franja comercial del barrio creció significativamente y en sus calles se comenzaron a ver numerosas tiendas, supermercados, peluquerías, panaderías, servicios informáticos, entre otros. Todo esto le dio una nueva cara a Santa Rosa y modificó permanentemente sus espacios de convivencia.

Es importante recordar que para el momento en que realicé mi trabajo de campo comenzaron a presentarse situaciones muy relevantes en la configuración del barrio. En enero de 2011 el proceso de la acción popular interpuesta por el grupo de propietarios en 2003 concluyó fallando a favor de los residentes y en contra del Distrito, de tal forma que durante los siguientes seis meses la administración pública comenzó un proceso de compra sistemática de los inmuebles ubicados en zona de riesgo, pagando a sus propietarios el valor correspondiente según el avalúo catastral.

Durante esos meses hubo numerosos inconvenientes y choques entre los funcionarios de la alcaldía encargados de los levantamientos, la policía, los propietarios de los inmuebles y los nuevos residentes: todo lo anterior enmarcado por continuos rumores acerca de que la alcaldía podría desalojar toda la urbanización para entregarla mediante el Fondo Nacional del Ahorro a población desplazada o incluso que toda la urbanización iba a ser demolida para la ampliación de la zona de reserva forestal contigua. Esto causó un panorama generalizado de incertidumbre entre los habitantes del barrio. Además, las casas que fueron quedando desocupadas eran despojadas paulatinamente de puertas, ventanas, tuberías y demás. Frente a esto, al parecer la seguridad privada no era suficiente.

Todo lo anterior tuvo un impacto directo en el ambiente cotidiano del barrio: las casas vacías que no se sellaron inmediatamente fueron invadidas por personas que los mismos habitantes de la ciudadela llamaban “delincuentes” o “jíbaros” quienes tuvieron enfrentamientos directos con los celadores. De nuevo la inseguridad estaba rondando las calles de la urbanización (Notas de campo 3).

Si de algo se preciaban los habitantes de Santa Rosa, por lo menos meses antes de estos acontecimientos, era de la seguridad de la urbanización, pero desde inicios de 2012, dejaron de pagar los aportes a la cooperativa de seguridad lo que disminuyó considerablemente el presupuesto y por ende, el personal de esta.

En el momento en que realicé el trabajo de campo, en la Ciudadela se proyectaba un panorama bastante conflictivo hacia el futuro que al parecer se cumplió, Santa Rosa siguió en constante y convulsiva transformación ya que las múltiples fricciones alrededor del barrio y las diferentes pugnas se fueron agudizando en los años posteriores hasta causar la salida de la urbanización de gran parte de las personas con las que se realicé esta investigación.

TRABAJO DE CAMPO: APRENDIZAJE SOBRE LA MARCHA

A continuación presentaré mi experiencia de trabajo de campo en la Ciudadela Santa Rosa a partir de un recuento del acercamiento a este caso, los primeros contactos con la comunidad y el afortunado proceso de labrar un rol local en campo más allá de la imagen del investigador externo. Gracias a conversaciones informales y entrevistas realizadas con personas desmovilizadas en años anteriores y con otros fines

investigativos, tuve conocimiento de este caso, que parecía ser un ejemplo llamativo de construcción de comunidad en contextos de reintegración social. Santa Rosa planteaba preguntas muy interesantes acerca de la materialización en el espacio de los programas y las políticas estatales sobre desmovilización y reintegración.

En el momento en el que conocí Santa Rosa me encontraba en el proceso de elaboración de mi proyecto de investigación para la maestría en antropología, así que aproveché para desarrollar un trabajo investigativo que por un lado me permitiera realizar mis estudios de posgrado y, por otro, me ayudara a comprender a profundidad y desde el trabajo de campo los acontecimientos que moldearon la historia de este barrio como una expresión local de la reintegración social de excombatientes.

Inicialmente indagué sobre este caso en los medios y de personas desmovilizadas que lo conocían. Posteriormente y por recomendaciones de varios colegas decidí entrar solo al barrio (sin acompañamiento institucional) y de manera independiente, con la idea de observar las calles y espacios públicos tomando notas de vez en cuando.

Después de varios meses de visitas esporádicas por fin logré contactar a don Armando Pérez (encargado de la cooperativa de seguridad). En ese primer encuentro me presenté torpe y compulsivamente, le dije quién era y lo que buscaba allí, balbuceando frases inconexas sobre mi proyecto de investigación. La charla terminó incómodamente cuando me dijo “Necesitamos radioteléfonos para los celadores, ¿usted nos los puede conseguir?” (Notas de campo 1). Un asunto con el que no me podía comprometer.

Pero el encuentro con doña Rita, presidenta de la JAC y esposa de Armando finalmente abrió el periodo de visitas continuas a la Ciudadela. La presencia firme y el carácter siempre amable y generoso de doña Rita, hicieron posible el inicio de este trabajo, las charlas que sostuvimos me brindaron un panorama muy esclarecedor del barrio en el que definitivamente sobresale la llegada de la población desmovilizada como hito transformador del lugar. Fue durante las semanas siguientes cuando comenzamos a pensar conjuntamente en cómo realizar mi investigación, qué me podía servir de lo que ella sabía, a quiénes más podía consultar y qué le podía devolver yo a la comunidad.

Sin embargo, el criterio metodológico fundamental fue el de “estar ahí”. Desde que empecé a entender las complejidades de las prácticas

de convivencia de los habitantes de este barrio, me di cuenta de que la única forma de observar estos fenómenos era incluyéndome en ellas. En un principio mi presencia no pasó para nada desapercibida y las personas con las que hablaba, salvo contadas excepciones, solían mostrar recelo y desconfianza cuando trataba de entablar una conversación. Pero de visita en visita, comprando víveres en las tiendas del barrio o acompañando a personas de allí a realizar sus compras, la gente me fue reconociendo poco a poco.

Durante el periodo en el que realicé el trabajo de campo, Asonaldesa (Asociación Comunal de Desmovilizados de Santa Rosa) organizó varias actividades de integración para la comunidad en las que pude participar, como el ya mencionado Festival de Cometas por la Paz; las “ollas comunitarias” en las que entre los mismos vecinos preparaban sancocho o cuchuco y aunque yo no siempre estaba en el momento de la preparación, por lo general contaba con la suerte de estar en el momento en el que servían.

En este punto voy a detenerme para mostrar la orientación que le di a mi trabajo de campo. En cuanto al tema de la relación del etnógrafo con la comunidad estudiada hay varias posturas que oscilan desde el compromiso hasta la complicidad y el acompañamiento. Para Myriam Jimeno (2007b) estas posturas se han movido desde la búsqueda de la objetividad total en los inicios de la disciplina en nuestro país, pasando por la antropología militante de los años setenta y su visión comprometida, colaboradora y solidaria con las causas políticas de los sujetos subalternos de la nación, hasta una antropología con un arduo trabajo intelectual y de acompañamiento a los procesos de construcción de la nación en los noventa.

En mi opinión, las comunidades no “necesitan” de los antropólogos para orientar sus procesos sociales, ni siquiera para iniciarlos. En ocasiones, y este fue mi caso, estos procesos ya están en marcha desde antes de la llegada del antropólogo y su presencia puede incluso perturbarlos o redireccionarlos.

Si las comunidades nos brindan una gran cantidad de información que realmente no están obligadas a darnos, si nos autorizan para realizar el trabajo con ellas (que debe ser el primer punto a concertar siempre), si accedemos como investigadores a una serie de conocimientos, experiencias y relatos (Guber 2001) de la comunidad y esa información nos sirve para fines académicos, lo mínimo que como investigadores podemos hacer

es devolverles algo también desde nuestros propios conocimientos y experiencias. En esencia, establecer la relación en términos de *reciprocidad*, como Jimeno recomienda en otro artículo (2007a).

Con esta motivación en mente, acordamos con doña Rita que sería muy útil para los niños de la comunidad abrir un espacio de refuerzo en el manejo de una segunda lengua. De tal forma de agosto a diciembre de 2011 todos los sábados de 10:00 a.m. a 12:00 p.m. estuve encargado de un curso básico de inglés para niños entre 10 y 16 años, por supuesto gratuito y abierto a quienes quisieran asistir. Este curso se realizaba en el salón comunal del barrio y la JAC se encargó de la publicidad y de las inscripciones.

Comencé con veinte niños y niñas de la Ciudadela y al final no tenía más de diez. A pesar de esto, la experiencia fue sumamente enriquecedora y gratificante, ya que encontré niños con potenciales académicos impresionantes. Además, fue muy provechoso para conocer a la comunidad y para que ellos me conocieran; en palabras de Rosana Guber (2001), para adquirir un rol local en campo no solo como investigador, sino como “el profe de inglés”, no desde la postura del “yo” sujeto académico en busca de datos o información, sino desde la posición en la que ellos me permitieron actuar, ayudar desde lo que yo les podía ofrecer.

A partir de allí se volvieron continuas las invitaciones a piñatas, bautizos y demás reuniones familiares de habitantes del barrio. Estos espacios de celebración íntimos me permitieron acceder a aspectos de la vida cotidiana de la gente que antes no había podido observar: el interior de las casas, la composición de las familias, las sensibilidades particulares en torno a temas de la convivencia del barrio y los conflictos internos no explícitos.

Al respecto, Guber menciona la importancia y la necesidad de elaborar una imagen en campo, de construir aprecio y reconocimiento social como actor dentro del grupo al que se está conociendo: “La observación para obtener información significativa requiere algún grado siquiera mínimo de participación; esto es, desempeñar algún rol... En el uso de la técnica de observación participante la participación supone desempeñar ciertos roles locales” (Guber 2001, 65).

Mediante la recolección de información, la toma de fotografías, las conversaciones con la gente, y en fin, de la experticia de estar allí compartiendo las alegrías y las preocupaciones de estas personas pude

compilar los relatos, las percepciones y las distintas versiones sobre la historia del barrio. Pero, más allá de eso, en algún momento me sentí muy cercano a la gente del barrio, ya sea porque doña Rita me daba refrigerios del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF) como a un niño más o porque en algún momento también me encontré polarizado en las elecciones de la JAC. En todo caso, la experiencia me tocó profundamente.

RELATOS DE LA REINTEGRACIÓN: PARTICIPACIÓN Y EXCLUSIÓN

En esta parte presentaré de manera muy resumida una reflexión sobre un par de relatos de personas que hacen parte de la población desmovilizada que habitaba en la Ciudadela Santa Rosa en el momento de esta investigación. Los nombres reales de las personas que me ayudaron en esta investigación han sido remplazados por seudónimos por motivos de seguridad.

La reintegración social de excombatientes busca re-integrarlos a la sociedad mediante su inclusión en contextos urbanos o rurales siguiendo los lineamientos de lo que el Estado propone como una intervención psicoterapéutica mediante la cual estas poblaciones superen su (supuesta) situación de no ciudadanía. Los objetivos de las políticas públicas en esta materia apuntan en tres sentidos: darle al excombatiente las herramientas necesarias para que se vincule a la sociedad productiva (capacitación, recursos, seguridad), vincular a las comunidades receptoras con el proceso de reintegración mediante actividades y programas comunitarios y finalmente comprometer a los desmovilizados con los proyectos de convivencia familiar y comunitaria y evitar su retorno a la ilegalidad (DNP 2008). El fin último es reconstruir comunidades pacíficas que apunten a un proyecto de nación “segura y democrática”.

Una de las falencias más notorias en la formulación de políticas públicas de verdad, justicia, reparación y reintegración social en Colombia, es que se construyen de espaldas a la comunidad, lejos de aquellas personas para las que son diseñadas e inspiradas en modelos o casos de otras latitudes. Por el contrario, este trabajo le apuesta a una visión desde lo micro-local sobre los procesos de reintegración social y parte de la premisa de que para entender este y cualquier fenómeno social es más pertinente partir de las experiencias de las personas que lo han

vivido, una apuesta etnográfica característica de la mirada antropológica (Malinowski 1986; Kuper 1973; Peacock 2005).

Por otro lado, encontramos las experiencias de estas personas, las desmovilizadas y los desmovilizados que después de abandonar las organizaciones armadas se encuentran con el reto de vincularse a una sociedad que no siempre se muestra deseosa de acogerlos. Dichos tránsitos en su mayoría no son amenos, por el contrario, están plagados de experiencias de frustración y decepción con el panorama que encuentran al desmovilizarse, de miedo e incertidumbre con respecto a su situación y preocupación por sus familias. En ese momento estos sujetos ponen en marcha diversas tácticas (De Certeau 2000) para acomodarse al esquema de políticas y programas de reintegración del gobierno, pero también para utilizarlos en su beneficio y resignificarlos en sus prácticas cotidianas en los contextos locales a los que llegan.

Este es el caso de la población desmovilizada de la Ciudadela Santa Rosa. Allí los desmovilizados encontraron una comunidad diversa y fragmentada, caracterizada por la inseguridad, con resentimientos profundos con la institucionalidad y desconfianza hacia los foráneos.

A continuación presento brevemente dos relatos de excombatientes acerca de su llegada al barrio, su participación en la comunidad y sus percepciones sobre el contexto social y sus transformaciones en los últimos años. Seleccioné estos relatos por la claridad con la que ilustran las posiciones de la población desmovilizada del barrio.

DOÑA RITA GUERRERO: SEGUIR EN LA LUCHA DESDE LA LEGALIDAD

Podría decirse que la personalidad y la vida de doña Rita encarnan de manera casi ideal las orientaciones estatales de las políticas de desmovilización y reintegración. Como propuesta gubernamental, la reintegración propone el abandono de las armas, el deseo de un cambio de vida y la inclusión productiva en una comunidad local. En ese sentido, doña Rita ha cumplido casi a cabalidad esta ruta mediante una combinación particular de convicción, táctica e inteligencia política.

Con doña Rita siempre tuvimos charlas muy amenas en las que al final solía darme un paquete de galletas o una bolsa de leche de los desayunos que le entregaba el ICBF. La casa de la familia Pérez Guerrero estaba en muy buenas condiciones, tenía varios adornos, un mosaico grande

con todos sus miembros, varias imágenes religiosas y una cocina muy bien dotada donde doña Rita preparaba un tinto con panela muy rico.

Todos los discursos críticos sobre la desmovilización con los que había estado en contacto desde que elegí trabajar este tema y los elaborados por mí, se fueron al traste la primera vez que hablamos sobre su proceso de desmovilización. Ella lo relataba de la siguiente manera:

Lo más bonito de la desmovilización es sentirse uno libre, sin miedo, sin temores. Al principio uno miraba al policía y al soldado pensando que eran el enemigo o que todas las personas son sapos, a uno no se le quita fácilmente eso. Pero poco a poco uno se va concientizando que ahora hacemos parte de una comunidad. Me da mucha alegría cuando en carretera los soldaditos nos levantan el pulgar y mis nietos y yo sacamos la mano y los saludamos, todo muy bonito. ¡Cómo le cambia a uno la vida! (Notas de campo 1)

Ella sola emprendió el peregrinaje burocrático hacia la oficina de desmovilización del Ministerio de Interior para que le permitieran invertir los ocho millones del proyecto productivo en una casa. El lugar en el que pudo materializar este deseo fue la Ciudadela Santa Rosa. Hacia 2007 Rita y sus compañeros lanzaron su propuesta para la conformación de la Junta de Acción Comunal con el lema “Convivencia, reconciliación y paz”. No tuvieron que hacer campaña. Además, ella era la única candidata y las actividades previas que había realizado la habían dado a conocer bastante:

Yo les dije quiénes éramos nosotros y cuál era nuestro propósito. Nosotros somos desmovilizados, estamos con el proceso. Les eché el cuento. De todas maneras, yo les decía, todos tenemos un pasado, nosotros no venimos a juzgar a nadie. Pero yo quiero que ustedes sepan de dónde venimos, hicimos parte de un grupo armado, estamos en proceso de socialización. Nuestros ideales siguen, no se pierden, queremos trabajar y salir adelante con nuestras familias, integrarnos con una comunidad y hacer parte de ella. Nosotros ya tenemos un derecho, tenemos la libertad. (Notas de campo 1)

De esta forma, doña Rita y sus compañeros se encargaron de materializar la propuesta de los programas de reintegración social en la

ciudadela, haciendo visible su condición de excombatientes y generando actividades de integración.

Según doña Rita, cuando ellos llegaron había mucha inseguridad, sobre todo por la presencia de pandillas. En esos años “dialogaron” con los pandilleros y montaron la cooperativa de seguridad privada en la cual, como ella decía, “les dimos trabajo a todos los que quisieron entrar”. En los años siguientes todo mejoró: hicieron varias cosas por el barrio, consiguieron la remodelación y la dotación del salón comunal. “Ahora somos 105 familias de desmovilizados, vivimos por todo el barrio... somos los únicos que tenemos el proyecto productivo activo, muchos compañeros perdieron sus ocho millones” (Entrevista 1). La visión de doña Rita sobre el proceso de reintegración de los excombatientes en el barrio había sido evidentemente muy positiva, pues fue básicamente el fruto de su trabajo. “Nosotros ya hacemos parte de una comunidad aquí. Nosotros ya no tenemos la marca, como le digo a los desplazados, si nosotros quisimos salir adelante fue porque nos quitamos ese pensamiento de la cabeza” (Entrevista 1).

El relato de doña Rita sobre la historia de transformación del barrio que, durante un tiempo fue mi única fuente, es uno feliz, lleno de buenos recuerdos y optimismo. Para ella la llegada de los desmovilizados le cambió la cara al barrio. Este es el relato sobre el cual se basaron los periodistas para representar a la Ciudadela como “el barrio de los excombatientes” (El Tiempo, 17 de marzo de 2007). Pero si nos quedamos solamente con el relato no escucharemos las otras versiones que hay de esta historia. A continuación presento una de ellas.

FLAVIO: ENTRE EL REBUSQUE Y LA EXCLUSIÓN

En una tarde de lluvia en la que no encontré a doña Rita en su casa y decidí dar una vuelta por el parque, conocí a Flavio Hidalgo; un hombre de poco más de 1,50 m de estatura, tez blanca y ojos claros, con una barba que hacía difícil discernir su edad. Me abordó cuando estaba tomando fotos en una esquina del parque central del barrio y me preguntó qué hacía, mientras miraba la cámara. Cuando le conté sus ojos brillaron y empezó a hablar. Así dimos comienzo a una relación particular que oscilaba entre conversaciones informales sobre el barrio, su vida, el fútbol y las constantes peticiones de dinero que me hacía.

Flavio estudió hasta décimo y se retiró porque “esas cosas del estudio no eran lo mío”; luego prestó servicio militar durante varios años:

Yo estaba allá en el Ejército, me la montaban por chiquito, pero me gustaba cargar el fusil. Un día pedí licencia y me fui pa' la casa. Allá un amigo mío me habló de los paras y me convenció de que nos metiéramos con ellos. A uno le prometen muchas cosas. (Notas de campo 2)

Primero, participó en operaciones rurales y más tarde lo pasaron a las milicias urbanas de San Martín:

Allá (en la guerra) es muy duro, cucho. Yo aprendí a armar y desarmar rusas (AK 47), granadas, cilindros, aunque ya se me olvidó. Tuve que picar gente, tuve que secuestrar... fui guardaespaldas de un chino teso, jefe de bloque, de 17 años el pelao, un duro... (Notas de campo 2)

De su decisión de abandonar la organización, Flavio decía que fue por decepción:

Yo participé en muchos combates, uno de nueve horas en Caño Jabón. Allá mataron al amigo con el que entré, pero yo fui leal y se lo llevé a la mamá. Después de eso ya no quería seguir. Allá hay mucha disciplina, se come mucha mierda. El primer año chupé tabla como chino. No es como se lo pintan a uno, un día me fui pa' Villavo y ya no volví. (Notas de campo 2)

Flavio conoció a Olga, su esposa, después de completar su proceso de reinserción, con ella tiene una niña a quien nunca le contó de su pasado; su esposa por el contrario lo sabe todo. Cuando lo conocí, hacía ya cuatro años que se habían enterado de las casas en Santa Rosa por unos familiares de Olga, así que Flavio sacó lo que tenía ahorrado y compró la casa, “nosotros no tenemos escrituras, pero esto ya es mío”, me dijo varias veces. En un segundo encuentro con Flavio, ahora concertado, lo invité a tomar un tinto y me contó sobre el barrio:

Acá hay muchas historias: reinsertados, desplazados, gente de bien y gente de mal. Este barrio es tranquilo, acá no roban, hasta un balón se puede dejar por ahí y ahí se queda, carritos y todo. Ahora ni en las casas verdes roban. De Paseíto para allá sí roban y hay

mucho vicio. Acá no permitimos eso. Antes los niños no podían ni jugar en el parque, robaban en cada esquina, sobre todo en las verdes. Cuando llegamos eso cambió, ni los buses venían acá porque los robaban. La gente en Bogotá se pega de cualquier cosa, dicen que son atracadores y cuando uno se les para ya se corren, ¡ja! si supieran como es en la guerra. (Notas de campo 2)

En opinión de Flavio la llegada de los desmovilizados al barrio fue muy buena para la gente, sobre todo en cuanto a seguridad. Interesantemente cuando mencionaba actividades de la comunidad hablaba siempre de un “nosotros” y se incluía, pero cuando hablaba de Armando y su “parche” los menciona como “ellos”. Al respecto, Flavio me dio unas recomendaciones metodológicas muy particulares:

Otros como usted han venido, Armando les muestra solo una parte de la historia y la gente no queda contenta... si va a hacer su trabajo, hágalo bien, independiente y con la comunidad, no tiene que pedirle permiso a nadie... No tome solo fotos del parque, hable con la gente, yo le colaboro y si quiere lo meto a mi equipo de fútbol. (Notas de campo 2)

Flavio insistía bastante en que tomara fotos de las casas y las calles, sobre todo de la zona del parque hacia arriba, “las verdes”, hacia el oriente, porque según él, ahí el barrio no había cambiado tanto como en la zona de los bloques de abajo. Haciendo una caracterización más fina, la zona que Flavio mencionaba como “las verdes” estaba habitada principalmente por población desplazada.

Flavio no participaba en la JAC y no le interesaba: “yo no me meto con nadie y nadie se mete conmigo”. El grupo de personas con el cual Flavio se relacionaba en el barrio no era tan amplio y en su mayoría eran desplazados y desmovilizados de autodefensas provenientes de la costa norte. En términos generales, Flavio y su familia no tenían participación significativa en lo que se decidía sobre el barrio. Su situación económica era precaria y no le alcanzaba con el salario mínimo que le daba el Estado, de hecho, cada vez que podía me pedía plata prestada.

En otra ocasión, Flavio me contó sobre su situación económica, también estaba mal, incluso hacía un mes había estado pensando el asunto del regresar a la organización (rearmarse): “Cuando estuve sin

trabajo pensé en regresarme pa'l Meta con mi hija, pero me dieron trabajo con lo de las casas (sellamientos). Es pura rusa, pero igual yo me rebusco los pesos con lo que sea” (Notas de campo 2). Esta situación es común y hace referencia a la falta de oportunidades laborales para los desmovilizados, ante la cual el rearme aparece como una opción constante. En el caso de Flavio, su hija era la principal motivación para no volver a su vida dentro de un grupo armado.

Para finales de noviembre de 2011 tuve una experiencia muy agradable con Flavio. En el contexto del curso de inglés que estaba dando para los niños del barrio, me invitaron a varias celebraciones familiares, de las cuales solo pude asistir a dos. Una de ellas fue el cumpleaños de la hija de Flavio. Según él me contaba, tuvo que ahorrar tres quincenas para poder pagar todo lo de la fiesta, pero no le importaba, porque su niña era lo más importante y quería invitar a todos los vecinos a su casa. Efectivamente, cuando llegué la casa estaba muy adornada, aunque el olor a humedad no había desaparecido. Tan pronto llegué Flavio me pidió dinero para poder reunir para una canasta de cerveza y me presentó a los familiares de su esposa que, según él, “eran de plata”. El mejor momento de la noche fue cuando partieron la torta de la cumpleaños, con el fondo de la conocida canción de cumpleaños de Diomedes Díaz. Sentí el profundo sentimiento de comunidad en el aire, la nostalgia y el orgullo de Flavio por su hija y por la fiesta, que catalizados por el alcohol lo llevaron a decirme al final de la noche que estaba muy agradecido porque hubiera ido, que conmigo “pa' las que sea”.

Un asunto que para mí fue definitivo y sobre el que aún no tengo claridad es el siguiente. A finales de ese año, un día que regresaba de buscar a Flavio me encontré con doña Rita quien me preguntó de dónde venía. Yo le comenté que venía de buscar a Flavio, a lo que ella inicialmente no reaccionó. Cuando le expliqué quién era, me dijo: “Usted por qué se mete con ese loquito, lo que habla son puras mentiras... dizque desmovilizado, ese ni para rancho sirve. Ese fue de los que se coló en el bus cuando se salieron los paras” (Notas de campo 3).

Nunca supe quién decía la verdad, pero eso no es en sí importante, de lo que me habla es de los usos que posiblemente pueden hacer ciertas personas del discurso alrededor de la figura del desmovilizado. Probablemente el lugar que Flavio ocupaba en el barrio, si bien no era el más privilegiado, dependía de esa identidad que él mismo se encargaba de

afirmar y sostener. Incluso sus capitales sociales acumulados dependían de esto. Nunca más volví a ver a Flavio y no por decisión mía, sino que presiento que evitaba encontrarse conmigo.

Los relatos anteriores son una pequeña muestra de las experiencias de reintegración de quienes habitan en la Ciudadela Santa Rosa. Su diversidad, incluso entre personas que vienen de las mismas organizaciones, es sorprendente. Podemos esperar una diversidad aún mayor en el contexto distrital o nacional; por consiguiente, tratar de categorizar estas experiencias es tarea difícil. Plantear un único esquema de políticas públicas y atención humanitaria para esta población es, con toda razón, imposible, aunque el Estado haya tratado de hacerlo durante ya casi veinte años de políticas de atención a la población desmovilizada.

CONSIDERACIONES FINALES

Mi trabajo no apunta, y espero no dejar esta impresión, a criticar o desestabilizar las dinámicas sociales de la Ciudadela Santa Rosa. Mi intención es mostrar la forma particular en la que procesos del ámbito nacional y distrital se manifiestan en el espacio social de un contexto local. A partir de allí y con la experiencia de este trabajo, quiero plantear las conclusiones en tres puntos principales.

El primero es sobre el trabajo de campo. En este escrito he querido relatar mi experiencia de acceso a un campo de trabajo, a un espacio social particular en el que no conocía a nadie y en el que a punta de obstinación, frustraciones y golpes de suerte, pude construir un rol local como algo más que un investigador externo y en una experiencia de trabajo de campo que me sirvió sobre todo a mí, pero que aspiro haya servido en algo para los habitantes de la Ciudadela. Sinceramente, espero haber correspondido en algo a las personas de este barrio, quienes me abrieron las puertas de sus casas. Considero que lo que ganamos los antropólogos y las antropólogas con trabajos como estos, en últimas, es la experiencia vivida, el conocimiento aprendido de la gente. Cada uno verá qué hace con esa vivencia y con ese conocimiento, si lo utiliza para sí mismo o para los demás.

El segundo punto es una reflexión personal sobre las políticas públicas de atención a la población desmovilizada. Las trayectorias de reintegración social de los y las excombatientes son muy diversas, la forma en la que cada persona vive esta experiencia, la asume, la utiliza,

la invisibiliza o la transforma depende del rango de posibilidades que le ofrece la sociedad al momento de dejar las armas y de las decisiones que tome dentro de ese rango de posibilidades; más aún, del potencial para considerar posibilidades que le permitan pensar en un nuevo proyecto de vida.

Las políticas públicas de atención a la población desmovilizada no pueden seguir siendo un instrumento para limitar y homogenizar esas posibilidades, al situarlas únicamente en el ámbito de los trabajos informales, en el esquema asistencialista de beneficios para población vulnerable, que profundiza aún más la exclusión de estos grupos, menosprecia sus capacidades y los sigue situando en un continuo estado “liminal” entre la sociedad civil y un afuera construido por el mismo Estado.

La reintegración en Santa Rosa nos muestra las enormes posibilidades y los valiosos conocimientos que tienen los excombatientes. Lo único que necesitan son espacios en los que puedan desarrollar estas posibilidades de manera vinculante y solidaria. Si no se dan estas oportunidades o se siguen limitando a contextos de exclusión social, las lógicas del ejercicio violento de la fuerza para acceder a derechos y vida digna seguirán siendo la única vía posible.

El tercer y último punto que quiero plantear es la pregunta que esbocé en la introducción de este escrito y que está muy de moda en estos días sobre las posibilidades reales de alcanzar la paz en nuestro país. Creo que debemos dividir la respuesta en dos, separando los programas de reintegración social de excombatientes de lo que concebimos como paz.

La experiencia de los últimos años nos ha mostrado que los programas de desarme, desmovilización y reintegración (antes reinserción o reincorporación) se preocupan sobre todo por atacar directamente la moral de los integrantes de las organizaciones armadas ilegales y mermar sus filas a través de la desertión individual y los acuerdos colectivos con gran despliegue mediático, dejando de lado las necesidades reales de las personas que abandonan las organizaciones y perpetuando los discursos de exclusión sobre estas.

Personalmente, creo que por lo menos a escala individual sí es posible hablar de desarme, desmovilización y reintegración. En casos como Santa Rosa se puede observar a sujetos que pasaron años con un fusil al hombro o en las manos buscando entre la selva o entre las

calles a algún “enemigo” o a un otro en quien descargar su arma, y que en algún momento tomaron la decisión de cambiar de vida, de dejar ese camino. Aunque ese pasado los persiga, ellas y ellos en su mayoría no pretenden retomarlos. Asimismo, he visto cómo las familias de estas personas se vuelven a encontrar, se reorganizan o se construyen con la vista enfocada en ideales a futuro, e incluso estas familias se convierten en la motivación más fuerte para no retomar las armas.

También he visto cómo el discurso de la reintegración social se queda en las cifras, en los documentos, en el despliegue mediático y la propaganda del gobierno de turno. Este discurso de la reintegración social pretende reunir los componentes de la comunidad que se encontraban afuera (desmovilizados, desplazados, víctimas) e integrarlos de la mejor manera a una sociedad que no está dispuesta a repensar sus divisiones de clase.

En ese sentido, como lo menciona Norbert Elias (1939), en la raíz del concepto de lo civil subyace un rechazo hacia los comportamientos impulsivos o violentos, una interiorización de la necesidad de controlar la conducta y el pensamiento para no atentar contra el orden social establecido. Esta noción subyace en el discurso oficial de reintegración social, que pretende vincularnos a todos en un pacto social armónico en el que cada uno entienda cuál es su papel en la sociedad y se limite a cumplirlo como un ciudadano modelo.

Los desacuerdos pueden ser propios de toda estructura social, el problema que tenemos aquí es la manera violenta y descarnada como solemos manejar esos desacuerdos. En ese sentido, creo que alcanzar la paz o por lo menos dejar de matarnos los unos a los otros, no va a ser posible hasta que no pensemos en formas reales de solucionar las abismales desigualdades sociales que nos caracterizan. Cómo es posible que pretendamos vincular a un excombatiente a esta sociedad, cuando solo se le ofrecen oportunidades para acceder a condiciones de vida que no son favorables, que no son dignas, y en ese sentido solo cuenta con un rango limitado de posibilidades de insertarse en el panorama que el discurso “ciudadanista” propone.

Para Andrés Salcedo (2008), en Colombia vivimos una distribución desigual y violenta de derechos y concepciones bastante dispares de ciudadanía y justicia que ofrecen un marco más amplio de derechos para determinados grupos de ciudadanos y un aparato mucho más

restrictivo de deberes para otros, por lo general, los menos privilegiados. Sin embargo, estas poblaciones que son puestas en escenarios de ciudadanías marginales, como el caso de los excombatientes, tienen el potencial de actuar por la reclamación de estos derechos que les son negados a través de procesos que “recomponen, vinculan y articulan poblaciones, capitales étnicos y capitales políticos” (Salcedo 2008, 5).

Por un lado, esto es esperanzador, porque si bien el Estado parece no cumplir con la garantía de estos derechos, las comunidades y los individuos no son entes pasivos que esperan beneficios, sino que actúan de múltiples formas, se movilizan para conseguir estos derechos y así ampliar e incluso resignificar los conceptos de ciudadanía y democracia que se proponen oficialmente. Esto es lo que vemos en el caso de la Ciudadela Santa Rosa: individuos que luchan por su ciudadanía empleando el lenguaje de derechos y realizando sus reivindicaciones desde la marginalidad, la ilegalidad o la insurgencia (Holston 2009) si se quiere. Pero no en el sentido estigmatizado del término insurgencia, sino en un marco de interpretación que invita a la necesidad de ser contestatario, participativo y activo para hacer frente a lo que los aparatos del Estado y del mercado proponen.

Pero, por otro lado, se nos presentan enormes retos dado el panorama de implementación de los acuerdos de cese al fuego con las FARC y el eventual proceso de negociación con el ELN. Podríamos aventurarnos a proyectar que los procesos de desmovilización y reintegración de las personas que salgan de estas organizaciones incluso podrían llegar a duplicar la población desmovilizada en la ciudad de Bogotá. ¿Cuántas ciudadelas Santa Rosa van a surgir entonces? ¿Cuáles van a ser las consecuencias para los habitantes de las diferentes localidades de la ciudad y para los excombatientes que lleguen a habitarlas? Si no se toma en serio la necesidad de planear de manera anticipada el manejo de estas eventuales transformaciones de los espacios urbanos de una ciudad tan grande como Bogotá, las consecuencias pueden ser bastante graves y, en últimas, pueden generar nuevos y más agudos conflictos. La paz no es desarme ni desmovilización, cosas diferentes. La paz es justicia social y para alcanzarla la desmovilización de organizaciones armadas ilegales es solo un primer paso de un largo y urgente camino.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alta Consejería Presidencial para la Reintegración. 2006. *Decreto 3043 del 7 de septiembre de 2006*. Bogotá.
- 2015. *La reintegración en cifras*. Bogotá. Consultado abril de 2015. <http://www.reintegracion.gov.co/es/la-reintegracion/Paginas/cifras.aspx>
- De Certeau, Michel. 2000. *La invención de lo cotidiano: artes de hacer*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- Departamento Nacional de Planeación (DNP). 2008. Conpes 3554 del 2008. *Política nacional de reintegración social y económica para personas y grupos armados ilegales*. Bogotá.
- Elias, Norbert. 2010[1939]. *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- El Tiempo*. 2007. “En barrio del suroriente de Bogotá, conviven 80 familias de reinsertados de ‘paras’, Farc y Eln”. 17 de marzo de 2007.
- Guber, Rosana. 2001. *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Bogotá: Norma.
- Holston, James. 2009. “La ciudadanía insurgente en una era de periferias urbanas globales. Un estudio sobre la innovación democrática, la violencia y la justicia en Brasil”. En *Movilizaciones sociales: ¿nuevas ciudadanías? Reclamos, derechos, Estado en Argentina, Bolivia y Brasil*, coordinado por Gabriela Delamata, 45-65. Buenos Aires: Biblos.
- Hoyos, Juan Felipe. 2011. “Capitales para la guerra y el testimonio en un contexto transicional. Etnografía de la producción narrativa de desmovilizados”. Tesis de Maestría en Antropología, Universidad Nacional de Colombia.
- Jimeno, Myriam. 2007a. “Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia”. *Antípoda* 5: 169-190.
- 2007b. “Tensiones y configuración de estilos en la antropología sociocultural colombiana”. *Revista Colombiana de Antropología* 43: 9-32.
- Kaplan, Oliver and Enzo Nussio. 2015. “Community Counts: The Social Reintegration of Ex-Combatants in Colombia”. *Conflict Management and Peace Science*. Disponible en <https://ssrn.com/abstract=2138188> or <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2138188>
- Kuper, Adam. 1973. *Antropología y antropólogos. La escuela británica 1922-1972*. Barcelona: Anagrama.

- Malinowski, Bronislaw. 1986 [1922]. *Los argonautas del Pacífico occidental*. Barcelona: Planeta.
- Ministerio del Interior y de Justicia. 31 de marzo de 2005. *Resolución 513*. Bogotá.
- Nussio, Enzo. 2012. *La vida después de la desmovilización. Percepciones, emociones y estrategias de exparamilitares en Colombia*. Bogotá: Universidad de los Andes
- 2013. “Editorial: Desarme, desmovilización y reintegración de excombatientes. Actores y políticas del posconflicto”. *Colombia Internacional* 77: 8-16.
- Peacock, James. 2005. *La lente antropológica: luz fuerte, enfoque suave*. Madrid: Alianza.
- Prieto Sanabria, Juan Diego. 2012a. *Guerras, paces y vidas entrelazadas: coexistencia y relaciones locales entre víctimas, excombatientes y comunidades en Colombia*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- 2012. “Together after war while the war goes on: Victims, ex-combatants and communities in three Colombian cities”. *International Journal of Transitional Justice* 6, 3: 525-546.
- Salcedo, Andrés. 2008. “Guerra y reconstrucción de ciudadanías: de ciudadanías restringidas a ciudadanías urbanas”. Ponencia en el Foro “Conflicto, violencias y ciudadanías”, Centro de Estudios Sociales, Universidad Nacional de Colombia, 28 de noviembre de 2008.
- Villamizar Herrera, Darío. 2010. “Reintegración de excombatientes y construcción de paz en el barrio Santa Rosa en Bogotá, un estudio de caso”. Trabajo de especialización, Acción sin Daño, Universidad Nacional de Colombia.

ENTREVISTAS

- Entrevista 1: realizada a Rita Guerrero en el salón comunal de la Ciudadela Santa Rosa, 5 de febrero de 2011. 4:00 p.m. Dos horas. Grabadora de voz.
- Entrevista 2: realizada a Rita Guerrero en el salón comunal de la Ciudadela Santa Rosa, 13 de abril de 2011. 10:00 a.m. Una hora. Grabadora de voz.
- Entrevista 3: Realizada a Flavio Hidalgo el 14 de mayo de 2011 en su vivienda ubicada en la Ciudadela Santa Rosa. Método de registro: Grabadora de voz.
- Entrevista 4: Realizada a Rita Guerrero en su vivienda ubicada en la Ciudadela Santa Rosa, 10 de agosto de 2011. 5:00 p.m. Una hora. Grabadora de voz.

NOTAS DE CAMPO

Notas de campo 1: tomadas durante la temporada de campo comprendida entre febrero y marzo de 2011.

Notas 2: Notas de campo tomadas durante la temporada de campo comprendida entre el 13 de abril y el 24 de mayo de 2011

Notas de campo 3: tomadas durante la temporada de campo comprendida entre el 2 de noviembre y el 5 de diciembre de 2011.

“DIOS NOS GUÍA”: TEODICEA DEL DESPLAZAMIENTO FORZADO Y CIUDADANÍAS LIMINALES

JULIÁN ESTEBAN GARCÍA ROMERO*

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso), Ecuador



*estebangarcia0409@gmail.com

Artículo de investigación recibido: 1 de febrero de 2017. Aprobado: 30 de noviembre de 2017

RESUMEN

En este artículo analizo la experiencia del desplazamiento forzado entendiéndola como un tipo de ciudadanía liminal. En ella confluyen la experiencia dolorosa del desplazamiento con nuevas formas de sentirse ciudadano y de agenciar ante el Estado neoliberal y la sociedad, bajo el rótulo de desplazado. Muestro cómo las personas desplazadas se apropian de su destino y elaboran nuevas subjetividades políticas en la Iglesia Cristiana Menonita. Observaciones etnográficas, notas de campo, grupos focales y entrevistas sitúan a la Iglesia como el centro de la experiencia de un grupo de personas desplazadas que se convierten al cristianismo, lo que constituye una teodicea, como lo denomino en este artículo. Planteo que la agencia es más un producto de las emociones vividas y de una relación social particular que de una acción racional del Estado.

Palabras clave: ciudadanía, ciudadanía liminal, desplazamiento forzado, emociones, experiencia, gobernabilidad, Iglesia Cristiana Menonita, teodicea.

“GOD GUIDES US”: THEODICY OF FORCED DISPLACEMENT AND LIMINAL CITIZENSHIPS

ABSTRACT

In this article, I analyze the experience of forced displacement. I understand it as a type of liminal citizenship in which the painful experience of displacement converges with new ways of experiencing citizenship and agency. I analyze how people who are labelled as displaced face and negotiate with a neoliberal State and new social rules. I show how a group of displaced persons have taken control of their destiny and created new political subjectivities within the Mennonite Christian Church. Ethnographic observations, field notes, focus groups, and interviews all situate the Church as the center of their experience as they have converted to Christianity. This process is what I call a theodicy. I propose that their agency is more the result of lived emotions and of specific lived social relationships, rather than of a rational State action.

Keywords: citizenship, liminal citizenship, forced displacement, emotions, experience, governability, Mennonite Christian Church, theodicy.

“DEUS NOS GUIA”: TEODICEIA DO DESLOCAMENTO FORÇADO E CIDADANIAS LIMINARES

RESUMO

Neste artigo, analiso a experiência do deslocamento forçado entendendo-a como um tipo de cidadania liminar. Nesta, confluem a experiência dolorosa do deslocamento com novas formas de sentir-se cidadão e de agenciar diante do Estado neoliberal e da sociedade, sob o rótulo de deslocado. Mostro como essas pessoas apropriam-se de seu destino e elaboram novas subjetividades políticas no contexto da Igreja Cristã Menonita. Observações etnográficas, anotações de campo, grupos focais e entrevistas posicionam a Igreja como o centro da experiência de um grupo de pessoas deslocadas que se convertem ao cristianismo, o que constitui uma teodiceia, como o denomino neste artigo. Proponho que a agência é mais um produto das emoções vividas e de uma relação social particular do que uma ação racional do Estado.

Palavras-chave: cidadania, cidadania liminar, deslocamento forçado, emoções, experiência, governamentalidade, Igreja Cristã Menonita, teodiceia.

DESPLAZAMIENTO FORZADO EN COLOMBIA: CIFRAS DE UNA TRAGEDIA HISTÓRICA

La gente me contó mil cuentos. En todos había —y hay— un elemento común: el desalojo por razones políticas, pero con fines económicos. Siempre las guerras se han pagado en Colombia con tierras. Nuestra historia es la historia de un desplazamiento incesante solo a ratos interrumpido.

ALFREDO MOLANO. 2001. *Desterrados, crónicas del desarraigo*

Si bien el desplazamiento forzado existe desde la época de La Violencia y un poco antes, según Osorio (2009) empieza a adquirir relevancia en Colombia a mediados de la década de 1980, debido a la fuerte confrontación armada entre guerrillas, grupos de autodefensas y fuerza pública. Las organizaciones que empezaron a llevar cifras del desplazamiento forzado eran instituciones religiosas o académicas. Por ejemplo, la Conferencia Episcopal afirmaba que para 1995 la cifra de población desplazada era de 627.720 personas. En esa época no había una política pública que hiciera frente a este problema, de modo que la única atención que recibían las personas desplazadas era la que ofrecían la Defensa Civil o el Sistema de Prevención de Desastres. Solo en 1995, el Conpes reconoció el desplazamiento forzado como una violación de los derechos humanos y el Derecho Internacional Humanitario. En 1997 se aprobó la Ley 387 de 1997, que buscó brindar atención integral a la población desplazada. Al tiempo, se esbozó una definición de la persona desplazada:

Toda persona que se ha visto forzada a migrar dentro del territorio nacional abandonando su localidad de residencia o actividades económicas habituales, porque su vida, su integridad física, su seguridad o libertad personales han sido vulneradas o se encuentran directamente amenazadas, son ocasión de cualquiera de las siguientes situaciones: conflicto armado interno, disturbios y tensiones interiores, violencia generalizada, violaciones masivas, infracciones al derecho internacional humanitario. (Congreso de la República Colombia 1997, 54)

Cabe resaltar que los desarrollos normativos obedecieron a múltiples causas, desde la presión de las organizaciones no gubernamentales (Cruz Roja Colombiana), las agencias internacionales (ONU, ACNUR y CICR), los colectivos de víctimas (término que antes no se utilizaba) y los académicos. El desplazamiento forzado era un fenómeno que había sido invisibilizado. Debido a que tenía lugar en la ruralidad, el gobierno nacional y parte de la sociedad colombiana lo consideraban como uno de los movimientos migratorios, dejando de lado los motivos políticos y económicos que lo ocasionaban. Basadas en esta perspectiva, las administraciones de turno presuponían que había una población a la que se debía atender de forma “especial”, lo cual incidía en las concepciones de ciudadanía de estos sectores. Estas implicaciones las retoma muy bien Guerrero (2013):

En última instancia, la discusión remitía a cómo configurar una población para aplicar sobre ella medidas estatales o mantenerla dentro de unos límites ya existentes para no hacer evidente y posible esta realidad. La referencia a Foucault sobre la biopolítica se hace insoslayable, pues el sujeto constituido aquí parece ser abordado para su control por unas categorías manejables y diluibles en una población mayor (la vulnerables y la resistente) objeto de asistencia social general sin que mediase la condición marginal producida por la guerra. (129)

Como ya he mencionado, el desplazamiento forzado es una constante en la historia de Colombia. Según el Centro de Monitoreo del Desplazamiento Interno (en adelante IDMC) el país se disputa el primer puesto a nivel mundial con Sudán¹. Organizaciones como la Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento (en adelante CODHES) y el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (en adelante ACNUR) han hecho fuertes críticas a las medidas tomadas por las diferentes administraciones, comenzando por la Ley 387 de 1997 y la actual Ley de Víctimas (Ley 1448 de 2011). Estas leyes han buscado hacer un Registro Único de Víctimas (RUV) para poder administrar

1 Centro de Monitoreo del Desplazamiento Interno, tipología por país. <http://www.internal-displacement.org/countries/colombia/> (consultado el 4 de abril de 2017).

e intervenir dichas poblaciones, lo cual implica que, si bien hay un avance en el reconocimiento del problema a partir del reconocimiento del sujeto de derechos y el enfoque diferencial, faltan acciones más profundas, debido a que no hay un fin del conflicto, ni un cambio en los factores estructurales y coyunturales que hicieron que esto se diera. En este orden de ideas, dichas medidas son paliativos a un problema que va en aumento. Puesto que enfatiza en la atención a las personas más no en la prevención de tales eventos, pareciera que la lógica se orienta a la efectividad de la política pública, la cual se mide por el aumento en la atención de personas, un indicador de que la política no ha logrado eliminar los factores que producen el desplazamiento forzado:

La diferenciación normativa no transformó en mucho el modelo de atención ni las condiciones de la vida de la población desplazada; en efecto, esta se diluyó en políticas e instituciones ya existentes como la atención de desastres o bien en políticas focalizadas diferencialmente a población vulnerable como las de salud, educación, vivienda, capacitación, entre otras. (Guerrero 2013, 130)

Los últimos informes de la Oficina para la Coordinación de Asuntos Humanitarios (en adelante OCHA) y CODHES muestran el panorama actual del desplazamiento forzado. Según ambas organizaciones, aunque durante las negociaciones entre el gobierno de Juan Manuel Santos y las Farc-EP (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia–Ejército del Pueblo) el desplazamiento disminuyó, también se mantuvo debido a las acciones bélicas de los llamados Grupos Armados Posdesmovilización (GAPD). Grupos como La Empresa, Águilas Negras, Los Urabeños, el Clan del Golfo, las Autodefensas Gaitanistas de Colombia y los Rastrojos han desplazado a miles de personas. Un ejemplo de esto es el reciente éxodo masivo en el departamento del Chocó, en el municipio de Buenaventura. Las regiones donde se han concentrado las acciones bélicas son la costa Pacífica, el norte y centro-sur de Colombia y en la frontera con Venezuela (OCHA 2012). Esto es bastante preocupante ya que las víctimas de dichos grupos no se han beneficiado de la Ley de Víctimas. Precisamente, esta es una de las críticas centrales a esta ley: la situación persiste aun cuando la Corte Constitucional ya falló a favor de las víctimas de GAPD.

LA IGLESIA CRISTIANA MENONITA DE COLOMBIA Y SU LABOR

Antes de hablar sobre la Iglesia cristiana menonita de Colombia es preciso describir de dónde viene el movimiento cristiano anabaptista. Esta organización religiosa nació en el siglo XVI con la Reforma protestante, cuando Conrad Grebel y Felix Manz, quienes pertenecían a la hermandad suiza, empezaron a criticar el catolicismo. Una de sus críticas señalaba que en la biblia no habían encontrado justificación que impidiera el bautismo de adultos. Así, en 1525 empezaron a bautizar a otros, lo cual se volvió una parte central de sus prácticas y creencias. Por ello decidieron llamarse anabautistas (rebautizadores). Además, esta hermandad concebía que los creyentes cristianos debían ser una comunidad libre que decidiera su fe sin la intervención de fuerzas externas. Esta posición les generó problemas en Europa ya que en el Imperio romano germánico si el rey era católico, todos sus súbditos debían serlo. Por ende, los anabaptistas fueron perseguidos tanto por los protestantes como por los cristianos, quienes amparaban esta persecución bajo una ley imperial que avalaba el asesinato de anabaptistas. Estas comunidades llegaron a Norteamérica entre 1877 y 1915. En 1920 los Hermanos en Cristo y los Amish crearon el Comité Central Menonita con el objetivo de ayudar a los ucranianos afectados por la Primera Guerra Mundial². Poco a poco las actividades del comité se ampliaron hacia diferentes países en programas de desminado, desarrollo comunitario, intercambio cultural, promoción de la paz, reconciliación internacional y fortalecimiento de los lazos de la comunidad cristiana. En 1940 las iglesias menonitas de Estados Unidos y Canadá empezaron a enviar misiones a Suramérica.

Según el pastor Stucky, Colombia fue escogida en 1956 para la primera misión menonita de la Conferencia General en Latinoamérica. Los primeros cuatro misioneros que llegaron al país fueron Gerald y Mary Hope, Wood Stucky, Janet Soldner y Mary Becker Soldner, quienes se asentaron en Cachipay (Cundinamarca), allí compraron una finca y la convirtieron en un centro físico y espiritual. Durante la época de La Violencia los menonitas fueron amenazados y perseguidos por su misión pacifista y por la creación de escuelas protestantes.

2 Historia de la Iglesia Menonita de Colombia, <http://archive.is/WCTo> (consultado el 3 de febrero de 2018).

En los años sesenta apareció como parte de los objetivos de la Iglesia cristiana menonita de Colombia el “desarrollo comunitario”. En ese periodo comenzaron a apoyar a los pequeños agricultores con semillas, fertilizantes y con la construcción de carreteras. En 1975 se conformó en la Fundación Menonita Colombiana para el Desarrollo (Mencoldes), establecida en Chocó, para poner en marcha proyectos de desarrollo rural con la ayuda de molinos de arroz, trapiches y lanchas para estimular la comercialización de los productos. Posteriormente, Mencoldes intervino en el municipio de La Uribe, Meta.

Durante las décadas de los sesenta y setenta, la Iglesia cristiana menonita fue testigo del surgimiento de la teología de la liberación, la cual, según me afirmó en una charla informal el pastor Stucky, les aportó mucho para comprometerse con el cambio estructural en sintonía con las reivindicaciones sociales. No obstante, se distanciaron al ver que se radicalizaban algunos de sus exponentes. Según el pastor Stucky, un ejemplo de su postura pacifista fue la creación en 1990 de Justapaz, un centro cristiano para la justicia, la paz y la acción no violenta, que buscaba responder a la violencia e injusticia que azotaban a las comunidades. Actualmente, Justapaz tiene varios proyectos, entre ellos Construyendo Paz desde la Transformación Comunitaria (CPTC), los objetores de conciencia al servicio militar obligatorio y el Fortalecimiento Organizacional y de Acción de las Iglesias por la Paz (FOAP).

Concretamente, en cuanto a la historia de la Iglesia menonita de Teusaquillo (sitio donde hice el trabajo de campo), durante una entrevista, el pastor Stucky, afirmó que la Iglesia nació en los años setenta y que era tradicionalmente conocida por su participación en procura del “desarrollo integral” de las personas (es decir, de todas las esferas del ser humano). Esta Iglesia sigue los lineamientos éticos del cristianismo menonita, es decir, la exhortación y fidelidad al señor, la enseñanza continua y la ayuda a los necesitados. El pastor Stucky afirmó que la Iglesia busca combatir la pobreza, promueve la salud e higiene para combatir la enfermedad, también propone estrategias para acabar con la ignorancia y la inercia civil, por ello centra su trabajo en la atención a las poblaciones vulnerables.

Las personas que actualmente asisten a la Iglesia cristiana menonita de Teusaquillo en su mayoría están en situación de desplazamiento

forzado. Llegaron allí por amigos o conocidos que les contaron de la labor de la Iglesia: la oración y alabanza a Dios, la formación para el servicio cristiano, discipulado cristiano, momento por la paz, servicio de sanidad, clases de bautismo, ayuno y oración, comedor pan y vida, clases de diseño gráfico, clases de locución radial y convocatorias para empleos y cursos en el seminario bíblico menonita.

El espacio en que indagué de forma participativa fue el llamado “Momento por la paz”. Opté por ello después de charlar con asistentes y pastores quienes indicaron que este espacio tenía como objetivo fortalecer lazos entre personas desplazadas, discutir sobre las coyunturas políticas del país, escuchar charlas de diferentes temas y orar. Asistí los días miércoles y sábados, entre marzo y octubre de 2015, primero como voluntario, lo cual me ayudó a romper el hielo y tomar confianza con las personas, uno de los retos para lograr un acercamiento cálido. Hice una serie de entrevistas semiestructuradas, grupos focales y observación participante a lo largo de seis meses, de los cuales emergieron algunas categorías como ciudadanía liminales y teodicea. Las personas a las que entrevisté fueron tres hombres y tres mujeres entre los 30 y 60 años. Estas personas decidieron participar de la investigación con sus relatos. Realicé también grupos focales en los que participaron tres jóvenes entre los 18 y 25 años. Debido a lo delicado de sus casos sus nombres han sido modificados, por sugerencia de quienes participaron en la investigación.

Estas personas fueron desplazadas de diferentes departamentos como Tolima, Meta, Chocó y Valle del Cauca. Tanto hombres como mujeres se han beneficiado de la Iglesia cristiana menonita, ya sea por los espacios, ayudas, contactos o por Mencoldes o Justapaz. Algunos son miembros más antiguos que otros, pero en general han asistido a la Iglesia desde hace tres a siete años. De las seis personas entrevistadas y que participaron en los grupos focales solo una no tiene prole, las otras tienen entre uno a tres hijos y viven en las periferias de la ciudad. Cabe aclarar que ninguna de estas personas es pastor ni está haciendo curso para ocupar tal cargo, simplemente son creyentes y participan asiduamente de las actividades de la Iglesia.

LA EXPERIENCIA DEL DESPLAZAMIENTO FORZADO COMO LA IRRUPCIÓN DEL SIN SENTIDO

El prestigio, el nombre o la fama adquirida a través de los años como miembros de sus comunidades, líderes comunitarios, reconocidos navegantes, es la relación social que más añoran y la cual saben que es un atributo social invaluable que, muy seguramente, “no van a volver a tener”. La conexión afectiva y sensorial con tierras, paisajes, seres queridos y prácticas sociales adquieren especial importancia en términos de reconocimiento social cuando las personas pasan a vivir en las ciudades donde se encuentran en otros cánones y códigos.

ANDRÉS SALCEDO. 2008. “Defendiendo territorios desde el exilio”.

La llegada a Bogotá de las personas desplazadas con quienes trabajé en la Iglesia ocurrió en diferentes momentos. Algunas llevan más de diez años residiendo en la capital, otras un poco menos. Partiendo de sus relatos es posible caracterizar la experiencia del desplazamiento como algo aterrador y cargado de sentimientos. Cabe aclarar que por lo general en las zonas que habitaban, las prácticas de desaparición, tortura, desmembramientos y homicidios eran comunes. Es decir, la violencia era cotidiana, naturalizada, y las muertes por violencia directa eran rutinarias. De tal manera, si bien el evento violento que condujo al desplazamiento alteró sus vidas, este se inscribió en un marco de referencia o una estructura de violencia política. En el siguiente extracto de entrevista afloran las dinámicas que vivían estas personas en aquellos lugares:

Una vez una muchacha de 18 años, vecina de nosotros, estaba embarazada, tenía seis meses. Los paramilitares la cogieron, la amarraron. le partieron la barriga y le sacaron el niño. Y se veía el niño ya grande, después lo pusieron en la mesa y lo picaron con machete, así sin alma, vino el papá de la muchacha vio el cadáver de la hija, él se lanzó contra los paramilitares y les gritaba mi hija, mi hija. Ellos lo cogieron, le metieron dos tiros y lo metieron en bolsas

y después pa' las fosas, eso es terrible, eso queda en la memoria de uno. Yo he visto cómo matan, cómo desaparecen, es el mismo diablo. (Entrevista 1)

El tejido social era carcomido por el terror en el proceso de construcción del enemigo que antes era amigo. El señor Carlos López me comentó antes de iniciar la entrevista que para solucionar las discordias entre personas acudían a los grupos armados, que actuaban como los jueces. Estos agentes moralizadores decidían quién decía la verdad, quién era culpable y quién no. Las lealtades de las personas estaban mediadas por el terror y la acción colectiva limitada por el miedo a ser asesinados. No obstante, también el señor Carlos mencionó que no siempre las muertes eran “justas”, que las listas negras en muchos casos obedecían a intereses particulares. Por ejemplo, si una persona había tenido un desacuerdo con otra, le decía a los paramilitares que esa otra persona era auxiliadora de la guerrilla y así la castigaban. Para Taussig (1995) en dichos contextos el terror opera como fuente de naturalización de la anormalidad. “El terror es lo que mantiene a estos extremos en oposición, del mismo modo que esa oposición mantiene el ritmo irregular de apatía y choque que constituye la aparente normalidad de lo anormal” (Taussig 1995, 23).

El despojo de tierras, familias y amigos desestructura al sujeto, al transitar de un contexto a otro, de la ruralidad a un casco urbano, la zozobra, el miedo, la angustia son emociones que median sus decisiones. Las personas en los grupos focales hacían constante referencia a que antes “eran alguien”, es decir, tenían un rol social y hacían parte de una estructura social, tenían personas que las reconocían como alguien. En la nueva situación provocada por el desplazamiento forzado no hay referentes claros para hacer inteligible lo que está sucediendo, la racionalidad queda limitada por la experiencia límite. Se podría hablar que en esos momentos las personas razonan de otras formas, más sensoriales, emotivas. Así lo expresa este aparte de un grupo focal:

CJ: Yo vivía tranquilo en mi parcela, con mi familia, mis vecinos y los animalitos que tenía, los días eran tranquilos en la vereda. Hasta se trabajaba, descansaba, jugaba fútbol e iba a culto [es evangélico]. Ese día sentí mucho miedo de morir, pues no tanto por mí si no por mi familia, mis hijos, mi mujer, pero frente al miedo nada, no había consuelo ni nada, si me negaba, iban a sospechar [de colaborar con

los guerrilleros] y ahí si me matan de una, no tenía opción, hacer de tripas corazón. Yo les colaboré abriendo la trocha, salimos a las dos de la tarde y llegamos a las cinco de la tarde al naranjal, cuando llegamos los manes sacaron los lazos y me amarraron. Me dicen “nosotros venimos con una orden del comandante Oliver Solarte y John Fredy el Pitufo, que se lo llevemos amarrado”, en ese momento se me puso la boca amarga, sudaba frío, estaba que me cagaba. (Grupo focal Miguel Cuartas, Carlos López y Hernán Rodríguez)

El desplazamiento es una experiencia emocional que fragmenta el ser social, empuja a la persona desplazada hacia la liminalidad. Cabe recordar aquí la utilidad de esta categoría, formulada por Víctor Turner (1974) y Van Gennep (1909) para describir la forma en que en los rituales religiosos hay un momento o estado en el cual el sujeto está en tránsito, queda suspendido, marginado de la estructura social. En otro contexto, el de la violencia política, resulta ilustrativo dicho tránsito:

Bueno, cuando llegué a Bogotá estaba muy perdido, todo lo que yo era quedó atrás, ya no era el hijo de la profesora Rita, nada. Yo llegué a Bogotá y estaba tan asustado que ni la ayuda del Estado busqué. Me fui de arrimado a la casa de un pariente, allí estuve durante unos meses mientras conseguía trabajo, pero no fue fácil, tenía muchas cosas en la cabeza, el desplazamiento me dejó muy perturbado, tenía un nudo en la garganta, en la cabeza, en todo lado. (Entrevista 2)

Turner (1974) habló de la liminalidad temporal y la marginalidad espacial, distinguiendo estructural social de estructura. Esta última hacía referencia a los símbolos o pensamientos que permiten al sujeto liminal ordenar la realidad. En este orden de ideas, la estructura social a la que pertenecían las personas desplazadas quedó suspendida y sus cotidianidades permeadas por tal estado. La pérdida de estatus social, de prestigio, genera la desarticulación y marginalidad del ser social. Muchas personas narran con nostalgia las rutinas de sus fincas, parcelas o pueblos. En el desplazamiento, la incertidumbre ontológica es lo único cierto, acompañada de la precariedad de las condiciones materiales, pues a los lugares a los que llegaron no había comida ni dinero. Jean Améry (2001) postula que tratar de elaborar un sentido racional del acontecimiento

traumático es una labor extenuante y compleja, ya que todo parece una ficción, se pierde el control de lo que se pensaba que podía suceder en el mundo. Cabe recordar aquí este planteamiento de Stuart Hall: “el sentido no es inherente en las cosas, en el mundo. Es construido, producido. Es el resultado de una práctica significativa: una práctica que produce sentido, que hace que las cosas signifiquen” (1999, 23). En las circunstancias del desplazamiento, el acontecimiento escapa a la imaginación y la abstracción, es la cruda realidad la que impacta y aturde a la persona. Cuando lo inverosímil se vuelve verosímil produce un sinsentido sobre lo que sucedió, no hay una razón lógica para explicar el sufrimiento padecido. Casos como los golpes propiciados a un prisionero o el simple hecho de tener que abandonar sus tierras hacen que se pierda la esperanza de ser socorridos. Todo lo que conocían acerca de la humanidad queda por el piso para entrar en cambio en un estado de desamparo y fragilidad: “Con el fin de la incertidumbre venía la incertidumbre del fin. Era imposible prever cuándo y cómo terminaría aquella existencia, [en] caso de tener fin. Conoce el ‘por qué’ de su existencia y podrá soportar casi cualquier ‘cómo’” (Frankl 1991, 84).

Es claro que la búsqueda de sentido del sufrimiento y de la existencia misma es un continuo en el devenir humano. Ahora bien, este proceso es aún más arduo en contextos violentos porque se rompen los lazos espaciales de las personas con los lugares que habitaban. Se pierden los nexos entre la cotidianidad, sus proyectos de vida y su territorio. Al ser despojadas de sus tierras estas personas se ven obligadas a buscar otro sitio en donde reelaborar sus proyectos de vida, pero esto a su vez implica que quedan desarticulados de la comunidad política y moral a la que pertenecían.

Otro asunto que cabe mencionar de la experiencia del desplazamiento y que ha sido estudiado por académicas como Donny Meertens (2010), Kimberly Theidon (2004) y Flor Edilma Osorio (2009), es el impacto diferencial de la violencia dependiendo del género. Al comparar las entrevistas realizadas a hombres y mujeres, encontré que la forma en que ellas son violentadas tiene ciertas especificidades que hacen que su devenir sea diferente. Por ejemplo, algunas mujeres somatizan en sus cuerpos el dolor por la pérdida de sus seres queridos. Al preguntarles por la experiencia como tal, algunas manifestaron que les dolía el pecho, adentro, o la cabeza, que durante un tiempo tuvieron fuertes jaquecas.

COMUNIDADES EMOCIONALES Y FE: APROXIMACIONES A LA ELABORACIÓN DEL DUELO EN LAS PERSONAS DESPLAZADAS

La experiencia del desplazamiento forzado pone a prueba la caja de herramientas que tienen las personas para seguir adelante con sus vidas. En su relato, Carlos enunció que antes no era creyente, pero que en los momentos de mayor convulsión emocional, él recurría a esa fuerza suprema y le pedía que lo ayudara. Utilizó la expresión “ganas de vivir” para describir cómo superó el momento en el cual le dispararon. Se podría decir que la experiencia lo llevó a un estado emocional en el cual se potenció un esquema cognitivo, o estructura en términos de Turner (1974), que lo llevó a creer en la existencia de un dios que lo podía salvar. Así lo expresó en la entrevista:

La verdad yo en esos momentos de miedo y angustia decía por dentro “dios mío sáqueme de aquí, sáqueme”, yo no conocía nada de dios, pero después de escaparme soy un creyente más [...] El sicario viene y me enciende a plomo, yo corro y corro y los manes pam, pam, pam [disparos], llegaron cerquita mío y me dieron aquí [señala su estómago, pulmón y pierna]. Yo corro, corro, pero caí en un jardín y yo pensé “me mataron”, pero de las ganas de vivir uno no acepta estar muerto. Se le viene el mundo encima, uno se sale de este mundo, yo sentí los golpes como se amortiguaban, yo me tocaba la espalda y vi la sangre, y decía me dieron. Al otro día yo me levanto, abro los ojos y pienso “me dispararon, pero estoy vivo”, despierto del sueño y cuando me quise parar la barriga [estaba] toda abierta y vuelta nada. Pero yo decía por dentro gracias a dios estoy vivo, el resto era otra cosa. (Entrevista 3)

Si el desplazamiento forzado es una experiencia, es necesario ahondar en sus implicaciones. La experiencia es un cúmulo de historias, narraciones, un fragmento del pasado. Las experiencias vividas hacen parte de la realidad de las personas, el asunto es saber si hay forma de dar orden a dichas historias. Teniendo en cuenta el relato y siguiendo a Turner (1986), planteo que una experiencia se puede ordenar mediante expresiones, relatos, narrativas, dramas sociales. Estos permiten hacer pública y socializar una experiencia. De esta forma, cada experiencia que se escucha o que se cuenta es una forma intersubjetiva de hacer inteligible

la singularidad común, pues las experiencias son interdependientes entre sí: ofrecen una suerte de guía para la acción y su comprensión.

En otras palabras, en el momento de la experiencia violenta, en la mente del señor Carlos emergió un esquema cognitivo para estructurar la experiencia. Dado que el sentido de esta escapaba por momentos, al remitirse a la creencia en un dios, podía controlar nuevamente el relato. La fuerza de la experiencia límite lo llevó a reconocer un repertorio cultural y social que proclama que los órdenes sagrados, divinos, superiores, no humanos, que antes no tenía en cuenta, serían su fuente de salvación. Así, el “creer” tiene el potencial de llevar a las personas a seguir adelante con sus vidas y darle sentido a lo que sucedió.

Cuando las personas empiezan a acudir a lugares como la Defensoría del Pueblo, las Personerías o la Unidad de Atención y Reparación Integral a Víctimas (UARIV) tienen que hacer todos los trámites burocráticos para que se les reconozca como población vulnerable. Deben declarar lo que les sucedió y aportar pruebas. De esa forma vuelven a entablar una relación con el Estado, mediante trámites, papeles, sellos, etc. Si logran concluir el largo proceso quedarán inscritas en el RUV, lo cual las hace beneficiarias de ayudas materiales (mercados, reparación administrativa, etc.). No obstante, para algunas personas entrevistadas estas ayudas son como limosnas, sienten que su dignidad está siendo ultrajada, el hecho de que les den dinero por sus seres queridos asesinados es un insulto, pero dadas las precarias circunstancias, lo aceptan. Si bien el Estado les ayuda a las personas en lo material, hay otras necesidades que quedan por fuera y pareciera que, dada la experiencia violenta, estas fueran más importantes de resarcir. Al escuchar los testimonios de las personas en la Iglesia, fuimos ahondando en la experiencia del desplazamiento, lo cual llevó a la importancia de las emociones a lo largo del proceso, específicamente en la catarsis y posterior reconstrucción de sus vidas. Las creencias y prácticas religiosas que tienen lugar en la Iglesia menonita sirven de catalizador para los procesos de duelo, lo que propongo como “teodicea”.

Fue Leibniz (2011 [1710]) quien tal vez primero hizo referencia al término teodicea como la forma en que se le da sentido al sufrimiento a través de la existencia de un dios. Después, Durkheim (1982) y Weber (1984) quienes mediante una sociología de la religión estudiaron los comportamientos, estructuras sociales, evolución y roles de las religiones

en las sociedades humanas. Weber explicó la funcionalidad de los símbolos religiosos en la teodicea de la siguiente manera: “Los símbolos religiosos permiten que el dolor del sufrimiento adquiera sentido en el cual prima una esperanza de recompensa y que convierte el dolor personal de una conciencia aislada en algo compartido de manera colectiva” (Weber 1984, 43).

Más tarde, Das (2010) propuso que la teodicea secular es la forma en que el Estado le da un sentido al sufrimiento de las personas, es decir, cómo el sentido del sufrimiento pasa del campo religioso al Estado, que lo instrumentaliza en nombre de los grandes proyectos de la sociedad. Como partícipe del “Momento por la paz” en la Iglesia, pude darme cuenta que la interacción entre personas que están pasando por la misma experiencia las lleva a reconocerse en el otro y esto genera lazos morales de solidaridad. Jimeno (2008) afirma que la comunicación de estas experiencias entre personas es crucial, ya que enunciar ese dolor, que en apariencia es subjetivo, privado, inefable, es un trabajo de memoria y de catarsis emocional de lo vivido. Nuevamente lo cognitivo y emocional se entreveran de forma profunda mediante un vínculo que puede llegar a tener repercusiones políticas, como lo señala esta autora:

La comunicación de experiencias de sufrimiento permite crear una comunidad emocional que alimenta la recuperación del sujeto y se convierte en un vehículo de recomposición cultural y política. Con recomposición política quiero decir, ante todo, la recomposición de la acción de la persona como ciudadana, como partícipe de una comunidad política. (Jimeno 2008, 32)

Los lazos que se crean entre las personas en estos espacios dan lugar a procesos de agenciamiento moral y posteriormente político en la medida en que restablecen redes sociales que habían sido lesionadas por la violencia. Estas personas se animan entre ellas a partir de la interacción y la comunicación, cuya cotidianidad es básica para entender las nuevas configuraciones sociales. Estos espacios son claves para la formación de redes de apoyo, sin embargo, no hay que caer en esencialismos ya que como mencioné anteriormente, en varios casos las personas participaban del espacio simplemente por comida o ropa, iban a donde mejor les convenía. A continuación, un ejemplo de lo que decía sentir un entrevistado en estos espacios:

Yo empecé poco a poco a venir a escuchar, la verdad antes de todo yo era evangélico por eso venir acá no es que me gustara mucho, pero venir no es comulgar (risas). El espacio de los miércoles me llama mucho la atención por las conversaciones que se dan, porque uno se relaciona con otras personas que no solamente son desplazados, sino que son creyentes, eso le da a uno mucha moral. Esa interacción sirve mucho porque es gente que ya lleva más tiempo sobreviviendo en esta ciudad y se crean como redes de apoyo y eso sirve para orientarlo a uno y para que le digan a dónde están dando cosas. (Entrevista 4)

Partiendo de los relatos de las entrevistas, concluyo que las personas desplazadas que llegan a la Iglesia menonita obviamente buscan un mercado o una cobija, pero también otro tipo de apoyo. Las categorías que surgieron de las entrevistas en torno a este espacio fueron: comunidad, calor humano, escucha y afecto. Las personas se sienten más a gusto en este espacio que en la UARIV o en consulta con un psicólogo. Hay cierta intimidad derivada del ambiente de recogimiento que recrean los pastores. Sin embargo, que estos sean espacios religiosos no implica que sean pasivos políticamente. A la vez, es notorio que la dimensión política es central, la mezcla entre religión e ideología política fue contundente en las sesiones que observé ya que las personas entran en estados emocionales en los que al tiempo que le dan sentido a la experiencia del desplazamiento forzado toman una postura política de izquierda.

Durante la lectura de la Biblia el pastor hace analogías entre los personajes de las historias y la situación de estas personas, promoviendo que encuentren el sentido doctrinal y que se conviertan quienes aún no lo han hecho. Por ejemplo, en una sesión entre todos leímos un pasaje de Jeremías que trata sobre el destierro de un pueblo entero que tuvo que dejar su todas sus posesiones para buscar una nueva vida en otras tierras. La dinámica era que cada persona iba leyendo un versículo; al terminar cada lectura el pastor preguntaba qué relación tenía con lo que ellos estaban viviendo. Este es un extracto del registro de dicha sesión:

Pablo pregunta “o sea que ¿qué dijo ahí? [en el versículo]”. Responden algunos asistentes, “que tuvieran fe en él, que en unos años él [Dios] los haría retornar a su lugar de origen”. A lo que Pablo contesta “o sea ¿les tocaría estarse ahí setenta años que son como dos

generaciones?”. Alguien responde en broma, “pero hoy en día ya no llegamos hasta allá [hasta esa época]”. Al comentario anterior una señora interviene, “espere, hermano, lea el siguiente [versículo], ahí está la respuesta. Pablo guía la charla, “bueno, ¿quién lee el siguiente?”. La misma señora empieza a leer “Mis planes para ustedes solamente yo los sé, mis planes son para su bien, voy a darles un futuro lleno de bienestar”. Pablo, “bueno, a ver, en sus propias palabras, ¿qué es lo que dice ahí?, ¿qué es lo que Dios les está diciendo? Un hombre dice “que hay que confiar en él, que él tiene sus planes para ellos”. Pablo vuelve a interrumpir y pregunta “¿qué dice de esos planes?, ¿que son qué?”, a lo cual una mujer joven responde leyendo “mis planes para ustedes solamente yo los sé y no son para su mal sino para su bien, voy a darles un futuro lleno de bienestar”. Pablo vuelve a preguntar “¿cómo son los planes que Dios tiene para ellos?”, un asistente comenta, “buenos, para bien, porque estamos en las manos de Dios, es que uno a veces mira alrededor y dice aquí como que se acabó todo, pero Dios dice: ‘yo tengo planes llenos de esperanza’, amén, el señor nos afirma que no perdamos la esperanza”. (Fragmento de diario de campo, actividad en “Momento por la paz”)

El pastor cerró esta sesión afirmando que el mensaje que Jeremías le mandó a la gente desterrada fue que si bien cuando recibieron esa carta estaban destrozados y desanimados, él los invitaba a restablecer sus vidas, a trabajar, a tener esperanza, que los planes para ellos eran para bien. Varias personas que estaban en la actividad manifestaron que les dio alegría y consuelo escuchar esta carta, a algunos se les aguaron los ojos, les temblaba la voz y sonreían, decían que en momentos de dolor y tristeza esas palabras hacían falta. Estos momentos de catarsis son utilizados para moldear a los sujetos de acuerdo con los intereses de la Iglesia. Después de este intercambio tuvo lugar la charla magistral de Alirio Uribe, en ese entonces concejal de Bogotá, quien en un discurso recalcitrante señaló a los grupos paramilitares y al expresidente Álvaro Uribe de ser los responsables de miles de desplazamientos forzados. La secuencia entre el momento de introspección y la charla fue clave para moldear emociones que iban del dolor a la indignación, pasando por la esperanza. Las emociones son un lenguaje que permite reforzar los vínculos en esta comunidad. Le Breton plantea muy bien este punto:

Las emociones son modos de afiliación a una comunidad social, una forma de reconocerse y de poder comunicarse juntos, bajo un fondo emocional próximo. A través de los signos que traducen los demás, las emociones informarán mutuamente a los actores en presencia sobre sus sentimientos mutuos y son así vectores esenciales de la interacción. (2012, 71)

TEODICEA Y PROBLEMAS DE SIGNIFICACIÓN

No hay razones que lo disuadan. Pero aún “en lo que llamamos creer en el día del juicio o no creer en el día del juicio, la expresión de creencia desempeña quizás un papel absolutamente secundario”, de modo que —sin importar qué tipo de razones se esgriman— la creencia puede muy bien quedar incólume. Y esto simplemente porque la verificación de tal creencia no pasa por los raseros de la razón: “no solo no es racional, sino que no pretender serlo”.

LUDWIG WITTGENSTEIN. 1968. *Los cuadernos azul y marrón*

Creer es parte central del *ethos* de la religión cristiana. A partir de mis datos de campo, he entendido que la fe es un motor que sirve a las personas para sobrellevar la experiencia de la violencia y al mismo tiempo una herramienta utilizada por los pastores para adoctrinar. Sumado a esto, teorizo que en este caso la religión suministra significado, brindando un orden cósmico en el cual el sufrimiento tiene una razón de ser. La teodicea del mito cristiano sirve de consuelo a las personas que sufren desarraigo emocional. Encontrar el significado del sufrimiento padecido es algo que ayuda a domesticarlo, a ponerlo en estructura y, precisamente, la religión brinda respuesta a la pregunta acerca de las razones por las cuales la persona tuvo que vivir esa experiencia.

Puntualmente, el cristianismo responde al problema de significación de esa experiencia violenta. Al escuchar a las personas describir lo que vivieron antes de ser creyentes, se nota el caos existencial que atravesaban. Pero bajo los lentes del cristianismo la forma en que la describen cambia. La narración es mucho más esperanzadora, dicen entender que lo que

les pasó fue por algo, una gran lección de Dios que les está ofreciendo una segunda oportunidad. Precisamente era el desconocimiento de él y los “malos” pasos en los que andaban lo que provocó esa experiencia, es decir, hay una cadena de causación que explica por qué pasó lo que pasó. Cabe señalar que esta forma entender lo que les sucedió pasa por su revictimización, lo cual es bastante problemático. La religión cristiana está permeada por lógicas causales en las cuales los “pecadores” mediante el sufrimiento se purifican, lo cual implica que el hecho violento les sucedió por su mal comportamiento. En este orden de ideas, se estaría despolitizando el hecho victimizante como tal, es decir, los actores, los intereses económicos o políticos que tuvieron al desplazar población civil, para posteriormente politizar a los sujetos en las charlas del entonces concejal Alirio Uribe.

Esta es una perspectiva en la cual se plantea la incertidumbre ontológica como un problema de conocimiento, en el cual la teodicea es central para explicar la situación de desplazamiento. Al enfocar el desplazamiento forzado desde las creencias y rituales cristianos, la concepción de lo que pasó cambia el dolor que experimentaron y concuerda con la lógica del sacrificio de Jesús, centro del contenido religioso del cristianismo. Así, la comunidad emocional a la cual se vinculan las personas desplazadas se refuerza mediante la fe que hace que el mito tenga una eficacia simbólica.

Después de describir y analizar cómo mediante la teodicea las personas desplazadas pasan por un proceso de conversión en el cual logran, en algunos casos, domesticar el trauma y estructurar sus vidas, analizaré a continuación cómo gobierna el Estado a la población desplazada, y la manera en la cual esta se comporta ante el aparato burocrático a partir de nuevas formas de ciudadanía.

LAS PRÁCTICAS Y DISCURSOS DE LA GUBERNAMENTALIDAD

Como Michel Foucault señaló, una característica central del poder contemporáneo es la gubernamentalización del Estado. Este nuevo poder no cimenta su legitimidad a través de la participación de los ciudadanos en las cuestiones del Estado, sino en su papel como garante y proveedor del bienestar de la población. La racionalidad que lo orienta no tiene su eje en las discusiones abiertas, sino el cálculo instrumental de costo-beneficio. Durante el siglo xx las nociones

de ciudadanía participativa se han retraído ante el triunfo de las tecnologías de gobierno que prometen mayor bienestar a un número más grande de personas a un costo menor. (Chatterjee 2010, 189)

Planteo mi hipótesis desde una perspectiva posestructural: en el neoliberalismo hay una reconfiguración de “lo social” como territorio de gobierno, que se expresa en una forma de gubernamentalidad. Esta hipótesis surge al contrastar la teoría con los datos derivados de las entrevistas, grupos focales y observación participante. La administración estatal y social del dolor, que requiere de una apropiación y un uso político del sufrimiento de las víctimas, tiene como objetivo legitimar proyectos socio-políticos (una teodicea secular), como lo muestra la lógica de la intervención humanitaria plasmada en la Ley de Víctimas (1148 de 2011). No obstante, la gubernamentalidad de estas poblaciones se queda a medias, ya que en la práctica existen otras redes de apoyo, comunidades emocionales y espacios de agenciamiento. A continuación, desglosaré este argumento, pero antes recordaré la definición de Foucault:

Por gubernamentalidad entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esta forma tan específica, tan compleja, de poder, que tiene como meta principal la población, como forma primordial de saber, la economía política, y como instrumento técnico esencial, los dispositivos de seguridad. (1977, 213)

Durante mi trabajo de campo, las personas hablaban sobre el trato ajeno, distante y frío que habían recibido en las instituciones estatales. Nociones como desconfianza, impersonal, trámites, capacitaciones, subsidios, mercado, empezaron a salir a flote. A continuación incluyo un extracto de un grupo focal:

JG: Me gustaría que me contaran un poco sobre el trato que han recibido en las entidades.

PG: Mire. Chino, allá en la Unidad eso es lleno de gente, para sacar un ficho hay que madrugar, no le dan a uno un tinto, esa gente es fría, no sé si es porque son rolos o qué y siempre lo enredan a uno con el trámite, que pase más tarde, que le faltó esto, uno se siente impotente.

CL: Eso es correcto, cuando yo fui a la Defensoría, el funcionario desconfiaba que lo que yo le decía era cierto, me preguntaba por acá y por allá, eso de hablar de lo que le pasó a uno. Con un *man* con esa forma de ser es muy verraco hermano, como que no lo comprenden a uno.

MR: Lo peor es que todo eso lo hace uno por una ayuda, por un mercado, un subsidio, está uno como mendigando. (Fragmento de grupo focal realizado el 9 de mayo de 2015 en la sede la Iglesia menonita en la localidad de Teusaquillo)

Los grupos marginalizados como los desplazados no tienen la capacidad para mover el aparato burocrático, es decir, para hacer más equitativa la distribución del poder, por ello se organizan, movilizan y recurren a otras prácticas que a veces están por fuera del marco de la ley. Esto lo observé en algunas de las sesiones de “Momentos por la paz”, que alentaba el diálogo interpersonal, las acciones en busca del cumplimiento de sus derechos o el debate sobre la coyuntura política del país, es decir, la recomposición de esa comunidad emocional y política que permite espacios de “agencia”.

Entiendo agencia desde la teoría de la estructuración de Giddens (1995), quien propone superar la oposición entre las escales micro y macro mediante tres ejes teóricos: la noción de dualidad de la estructura, la estructuración y la reflexividad de la acción. La dualidad “rechaza las concepciones objetivistas de la estructura, que definen a esta en términos descriptivos (funcionalismo norteamericano) o en sentido reduccionista (estructuralismo francés) eliminando el sujeto activo” (Giddens 1995, 54). Para este autor, la estructura no existe por sí sola en el tiempo y el espacio, por tanto, no es un elemento externo y coercitivo para la acción. La dualidad de la estructura no niega las coerciones, pero hace hincapié en el poder transformador del actor, que participa activamente en la constitución de la sociedad mediante la interacción cotidiana. Debido a la reflexividad, las personas no responden de la misma manera a las circunstancias, lo cual permite resistir a la presión social.

De esta manera, la agencia de las personas desplazadas es reflexiva, es decir, participan activamente en la constitución de la sociedad mediante la interacción cotidiana. La sociedad política, como la llama Chatterjee

(2010), da libertad a los sectores pobres para acceder a los beneficios de los programas gubernamentales, lo cual ocurre en las charlas y capacitaciones ofrecidas por la Iglesia cristiana menonita, que brindan herramientas, contactos y conocimientos sobre las formas de ejercer ciudadanía. De esta manera, las personas desplazadas se convierten en una comunidad que busca el cumplimiento de sus reivindicaciones desde los márgenes.

Los trámites burocráticos, como lo señala Guerrero (2013), son rituales de paso entre ser nada a ser considerado como desplazado. En ese ritual de paso las burocracias contribuyen a fortalecer el imaginario del Estado como algo que está por fuera de la sociedad, a cosificarlo. El uso de documentos como la carta de desplazamiento se traduce en sujetos e ideas de ciudadanía, documentos que permiten acceder a beneficios. La interacción entre las personas desplazadas es una técnica de la institucionalidad que influye en las percepciones y significados que se le atribuyen al Estado (*cf.* Foucault 1977). Poco a poco, gobernar deja de ser un arte para convertirse en un asunto de administradores y tecnócratas.

CIUDADANÍAS LIMINALES

La ciudadanía liminal no es una categoría nueva, Kobelinsky (2003) y Tineo (2000) la formularon para comprender las situaciones y condiciones en las cuales los ciudadanos experimentan procesos de liminalidad. Guerrero (2013) se ha orientado por la misma vía, al postular la categoría de “ciudadanías excepcionales” para estudiar la población de desplazados en Colombia. Este autor ha retomado el término de excepción de Agamben (2004), Benjamin (1987) y Schmitt (1932). Este último autor planteó que los derechos de los ciudadanos quedaban suspendidos en momentos de crisis, golpes de Estado o en el totalitarismo, y propuso que la democracia y la dictadura tenían umbrales que las hacían similares y que situaciones como los estados de excepción en las democracias eran espacios de autoritarismo, por ende de cuerpos subordinados. Mientras tanto, para Benjamin en los Estados liberales la excepcionalidad era lo cotidiano para los oprimidos, de forma que la excepción no era inusual sino más bien la regla de sus vidas. Por su parte, Agamben (2004) ha reflexionado sobre la soberanía y la excepción en la vida de las personas en los campos de concentración. Inspirado en Aristóteles ha propuesto

la *nuda vida*, concepto que se refiere a aquellas vidas que no tienen discurso, lenguaje o vida política, que están por fuera de la *polis* y por ende sin ciudadanía (Agamben 2010).

Como lo señala Guerrero (2013), si se articula la figura de la *nuda vida* de Agamben con la excepción de Benjamín, se puede comprender cómo en los Estados contemporáneos las leyes especiales como la Ley de Víctimas o su antecesora crean sujetos jurídicos y políticos a los cuales hay que tratar de cierta forma. Siguiendo a Agamben (2010), debido a la experiencia de las personas en condición de desplazamiento sus derechos quedaron suspendidos. Al tratar de incluirlos de forma jurídica, social y política, para que sean “sujetos de derechos”, se les está excluyendo. Esta es la ya nombrada inclusión-excluyente, es decir, la producción de *nudas vidas* mediante procesos jurídicos. Para Das y Poole (2008) tanto la excepción y la *nuda vida* no están fuera del Estado, sino que lo atraviesan, son transversales:

Aunque la división entre inclusión y membresía puede ser evidente (como, por ejemplo, en la exclusión de ciertas razas o etnicidades de la ciudadanía), parece oportuno recordar que los estados de excepción, del que la guerra es el ejemplo clásico, pueden redefinir las fronteras de aquellos cuya ciudadanía estaba asegurada pueden ser expulsados o reconstituídos como diferentes tipos de cuerpos. (Das y Poole 2008, 15)

Recapitulando, en la mayoría de los casos estas personas vivían en lugares donde había órdenes paralelos, había algunas instituciones estatales que convivían con el orden impuesto por los grupos armados, en una forma de ciudadanía que se podría denominar pre-liminal. Cuando esta ciudadanía pre-liminal queda disuelta por la violencia directa las personas entran en el estado liminal. En ese momento pierden su voz política, sus derechos han sido suspendidos debido al desplazamiento forzado, son sujetos en excepción. Entonces, el Estado busca incluir y administrar estas poblaciones mediante leyes, trámites y prácticas, con lo cual crea ese sujeto víctima al cual se deben parecer quienes quieran la ayuda estatal. Hay que recordar que esa inclusión nace a partir de su marginación, porque siguiendo a Guerrero (2013) se ejerce sobre una población “especial”, lo cual entra en contradicción con la ciudadanía, la cual excluiría la excepcionalidad.

Siguiendo con ese proceso, cuando las personas desplazadas reciben las ayudas estatales, gracias al RUV, se convierten automáticamente en “ciudadanos”. Ya que antes del evento violento no sabían moverse en ese aparato burocrático, es decir, no sabían presionar y gestionar sus derechos; es paradójico que sea la experiencia del desplazamiento forzado la que los lleve a tener cierta ciudadanía. Sin embargo, la ciudadanía no se ejerce del todo por el simple hecho de acogerse a una ley, esa es una forma de participación pasiva. Lo que planteo es que pasan de las ciudadanías pre-liminales a la liminalidad y de ahí no salen al menos en términos políticos, ya que el desplazamiento forzado no es temporal, es un acontecimiento que los marca de por vida.

CONCLUSIONES

Como ya mencioné, en su origen la categoría de liminalidad fue propuesta por Turner (1974) y Van Gennep (1909) en sus estudios sobre religión para describir un momento o estado de los rituales religiosos en el cual el sujeto está en tránsito, queda suspendido, marginado de la estructura social. Hay una liminalidad temporal y a su vez una marginalidad espacial en el caso del desplazamiento forzado. En términos políticos estas personas quedan por fuera de la esfera de “lo civil”. La experiencia de desplazamiento forzado viola sus derechos como ciudadanos y los deja suspendidos o marginados de sus conciudadanos. Después empiezan a recibir atención de los programas e instituciones estatales que buscan devolverles la ciudadanía.

Es importante mencionar tres variables que no se tienen en cuenta en la elaboración de la política pública de víctimas, en primer lugar, muchas de estas personas nunca fueron del todo ciudadanas, pues contaban con ciudadanías preliminares, que antes del evento violento eran precarias, lo que lleva a preguntar ¿cómo se recupera algo que nunca se tuvo? En segundo lugar, al ser desplazados tienen que realizar trámites y documentos que configuran una idea de cómo funciona el aparato burocrático, resulta contradictorio e irónico, pero es la experiencia del desplazamiento la que los acerca a una ciudadanía en tránsito, suspendida en la liminalidad. En tercer lugar, se encuentra una variable relacionada con la teodicea, puesto que a través de esta se da un proceso de conversión, se construyen ciudadanías y nuevas relaciones sociales. En el caso bajo estudio la forma en que las personas que asisten

a la Iglesia menonita logran su inserción social y negocian su rol va de la mano con las prácticas y creencias de su comunidad emocional.

Una ciudadanía liminal es aquella en la cual los sujetos transitan entre instituciones estatales y no estatales, no son del todo ciudadanos y pareciera que no lo serán, o al menos no al modo clásico del liberalismo político. Esto no quiere decir que desde el lugar de tránsito de ir y venir no tengan agencia, hay que diferenciar la agencia política de la ciudadanía y reconocer que una no depende de la otra. La forma en que estas personas participan políticamente está impregnada de los rituales de la Iglesia cristiana menonita. Las charlas y las reflexiones contribuyen a generar una agencia política con una postura específica que explica su situación y los posiciona frente a ciertos problemas del país. Como lo muestra Osorio, estas personas hacen que pasen cosas:

Las organizaciones de desplazados, además de contar con diversos mecanismos de respuestas a sus necesidades, realizan acciones de reivindicación y protesta que, con frecuencia, se dan en la capital nacional. Así, por ejemplo, del total de protestas de desplazados registradas en la prensa entre 1996 y 2000, el 41% tiene como escenario Bogotá. De estas, el 57% son tomas de entidades gubernamentales, el 21,7% de las instituciones religiosas y el 17,4% de las instituciones internacionales. La mayoría de estas acciones se dieron en 1998 (61%) seguido del año 96 (17%) y del 99 (13%). (2009, 133)

Un hecho que la democracia liberal omite es que las personas no pueden escoger el “*locus social*” en el cual nacen, *locus* que en buena medida condiciona sus posibilidades de ejercer su ciudadanía. Esta última tiene una connotación ética en la medida en que supone una relación dinámica, participativa y crítica con el Estado. En cambio, desde el ángulo normativo, las poblaciones desplazadas o vulnerables se ven como un objeto de la gubernamentalidad pasivo y medible. El asunto de recuperar la ciudadanía no radica solo en una mayor presencia estatal, porque no es únicamente un problema del Estado y por ende la solución no se desprende solo del aparato burocrático que en Colombia es paquidérmico e ineficiente. Tampoco las personas se vuelven ciudadanas porque se les den a conocer sus derechos, o se les restablece la ciudadanía por el simple hecho de haber participado en los programas de reparación. La

recuperación de la ciudadanía tiene que venir del reconocimiento del sufrimiento social que viven las víctimas por las acciones y omisiones del Estado y del resto de la sociedad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, Giorgio. 2004. *Estado de excepción. Homo sacer II*. Valencia: Pre-textos.
- 2010. *Homo sacer, el poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.
- Améry, Jean. 2001. *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*. Valencia: Pre-Textos.
- Benjamin, Walter. 1987. *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*. Barcelona: Planeta.
- Chatterjee, Partha. 2010. “La política de los gobernados”. En *La nación en tiempo heterogéneo*, 125-159. Madrid: Siglo XXI.
- Congreso de la República de Colombia. Ley 387 de 1997, por la cual se adoptan medidas para la prevención del desplazamiento forzado; la tención, protección, consolidación y estabilización socioeconómica de los desplazados internos por la violencia en la República de Colombia.
- Das, Veena. 2010. *Agentes del dolor y sujetos de dignidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Das, Veena y Deborah Poole. 2008. “El Estado y sus márgenes. Etnografías comparadas”. *Cuadernos de Antropología Social* 27: 19-52.
- Durkheim, Émile. 1982. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- Foucault, Michel. 1977. *Seguridad, territorio y población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Frankl, Victor. 1991. *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder.
- Giddens, Anthony. 1995. *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Traducido por José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu.
- Guerrero, Fredy. 2013. “El desplazamiento forzado como contexto de una ciudadanía excepcional”. *Opera* 13: 123-142.
- Hall, Stuart. 1999. *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Sage Publications, Traducido por Elías Sevilla Casas. 2000. Madrid: Aguilar.
- Jimeno, Myriam. 2008. “Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia”. En *Agentes del dolor y sujetos de dignidad*, 261-293. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

- Kobelinsky, Carolina. 2003. "Ciudadanía liminal. La objetividad quimérica del refugiado, las trayectorias de los refugiados malienses y senegaleses en Buenos Aires". Tesis de grado, Universidad de Buenos Aires.
- Le Breton, David. 2012. "Por una antropología de las emociones". *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad* 4, n.º 10: 69-79.
- Leibniz, Gottfried. 2011 [1710]. *Teodicea*. Traducido por Eduardo Ovejero y Maury. Madrid: Aguilar.
- Meertens, Donny. 2010. *Desplazamiento en Colombia: prevenir, asistir y transformar*. Bogotá: La Carreta.
- Molano, Alfredo. 2001. *Desterrados, crónicas del desarraigo*. Bogotá: El Áncora.
- Osorio, Flor. 2009. *Territorialidades en suspenso. Desplazamiento forzado, identidades y resistencias*. Bogotá: Anthropos.
- Salcedo, Andrés. 2008. "Defendiendo territorios desde el exilio: desplazamiento y reconstrucción en Colombia contemporánea". *Revista Colombiana de Antropología* 44, n.º 2: 309-335.
- Schmitt, Carl. 1932. *El concepto de lo político*. Buenos Aires: Alianza.
- Taussig, Michael. 1995. *Un gigante en convulsiones: el mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*. Barcelona: Gedisa.
- Theidon, Kimberly. 2004. *Entre prójimos el conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Tineo, Gina. 2000. "Ciudadanía y liminalidad". *Revista del Centro de Letras Hispanoamericanas* 12: 235-247.
- Turner, Victor. 1974. *On the Edge of the Bush. Anthropology as Experience*. Tucson: University of Arizona Press.
- Van Gennep, Arnold. 1909. *The rites of passage*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wittgenstein, Ludwig. 1968. *Los cuadernos azul y marrón*. Traducido por Francisco Gracia Guillén. Madrid: Tecnos.
- Weber, Max. 1984. *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Taurus.

SITIOS WEB

- Historia de la Iglesia menonita de Colombia <http://archive.is/WCTo>, (consultado el 3 de febrero de 2018).
- Centro de Monitoreo del Desplazamiento Interno, cifras desplazamiento interno, <http://www.internal-displacement.org/countries/colombia/>, consultado el 4 de abril de 2017.

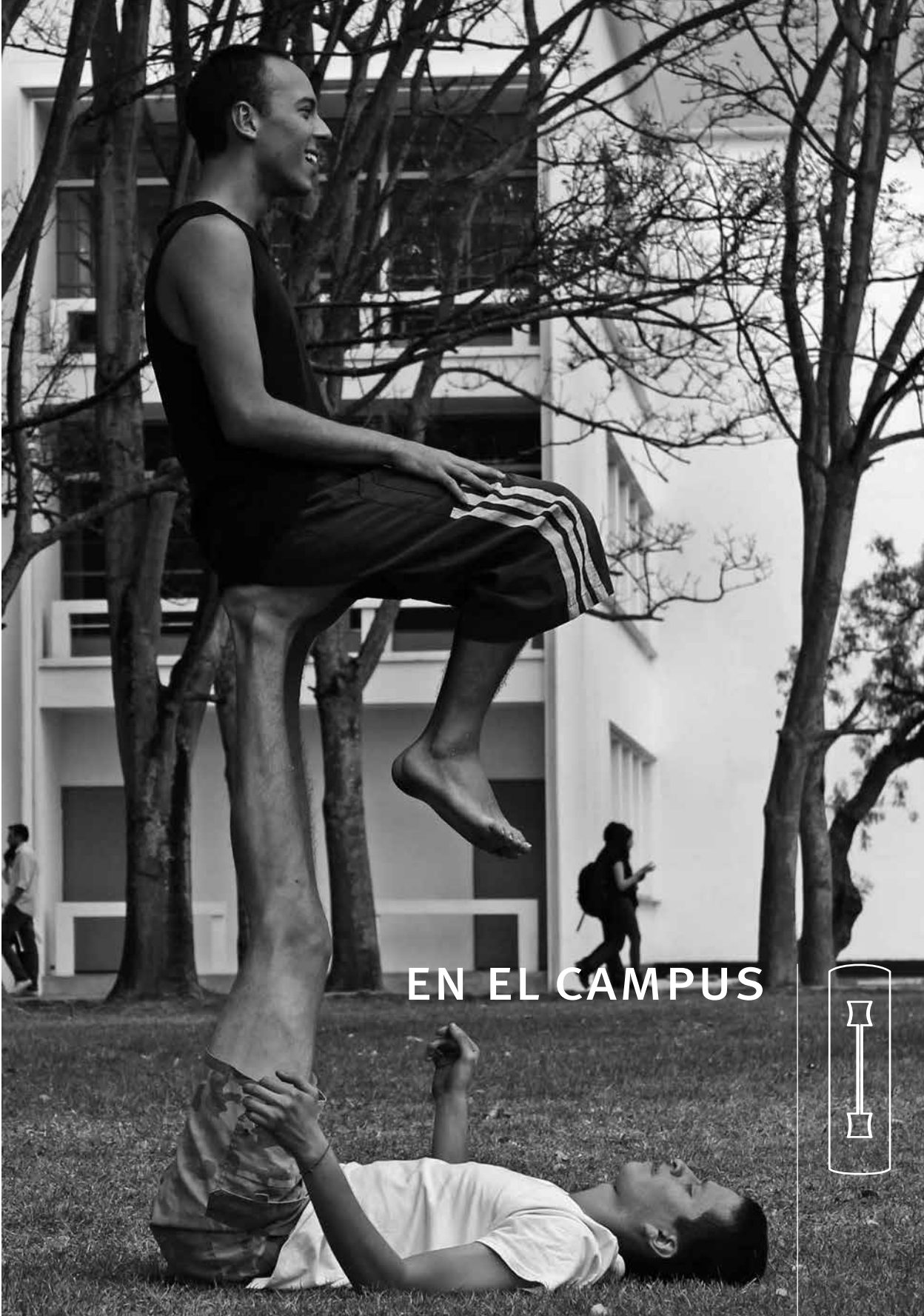
ENTREVISTAS

Entrevista 1: realizada al señor Carlos López en las oficinas de la Iglesia menonita en Teusaquillo, 13 de abril de 2016. 2:00 p.m. Tres horas con quince segundos. Grabadora de video digital.

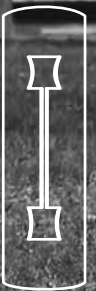
Entrevista 2: realizada al señor Hernán Rodríguez en una cafetería del centro de Bogotá, 13 de febrero de 2016. 10:00 a.m. Una hora y cincuenta y dos minutos. Grabadora de video digital.

Entrevista 3: realizada al señor Carlos Jiménez en las oficinas de la Iglesia menonita de Teusaquillo, 23 de mayo de 2016. 11:00 p.m. Dos horas y cuarenta minutos. Grabadora de video digital.

Entrevista 4: realizada al señor Pablo García en las instalaciones de la Iglesia menonita de Teusaquillo, 21 de abril de 2016. 5:00 p.m. Cuatro horas y treinta minutos. Grabadora de video digital.



EN EL CAMPUS



TRAPICHES DE ESCLAVITUD, FOGONES DE LIBERTAD: COCINA Y ALIMENTACIÓN DE LOS ESCLAVIZADOS EN EL VALLE DEL RÍO CAUCA (1750-1851)

ESTEBAN ZABALA GÓMEZ

Universidad Nacional de Colombia

eszabalago@unal.edu.co

INTRODUCCIÓN

En Cali y otras ciudades de Colombia la cocina y la servidumbre suelen estar relacionadas con la población afrodescendiente, pues uno de los imaginarios en torno a esta es el sabor: “la gente negra es sabrosa a la hora de bailar”, “tiene sabor cuando hace deporte”, ni hablar de lo relacionado con la sexualidad, pero, por sobre todas las cosas, “la gente negra tiene el sabor a la hora de cocinar”. “La mejor sazón es la negra”, he escuchado varias veces y, por eso, no es en vano que en estas ciudades existan varios restaurantes con nombres como: “La sazón de la negra” o “La cocina de la negra”. Podríamos recordar, como ejemplo, el escandaloso caso de la foto de las mujeres Zarzur, una poderosa familia caleña, con sus dos empleadas negras atrás, estáticas, como si hicieran parte del menaje doméstico de la familia.

Deshilachando la historia de la “sazón negra” me encontré con personajes como la Aunt Jemima de la mezcla lista para panqueques, el arroz del Uncle Ben y la crema de trigo de Rastus en Estados Unidos; *Blanquita* de Límpido JGB y la mujer anónima del sirope de maple de Comapán en Colombia. Me di cuenta que la historia de estas personas, íconos de la buena cocina, del hogar y de la servidumbre, no es reciente y que lleva siglos cocinándose a la sazón del racismo que llegó con los conquistadores europeos y que aún persiste.

Particularmente, respecto a la sazón negra fueron sobre todo las esclavizadas bozales o criollas, mulatas y libres las que crearon en ciertos lugares como Cartagena, la isla de San Andrés y Cali, una nueva cocina basada en los conocimientos rememorados de sus antiguos hogares, así como de recetas nuevas de las gastronomías indígenas y españolas. Este trabajo surge con el propósito de indagar y conocer más sobre la cocina y la alimentación de los esclavizados en el Valle del Cauca, Colombia.

La cocina como espacio social, cultural, simbólico, físico y geográfico que, a diferencia de otros, no fue perseguido por los conquistadores y colonizadores como sí lo fue, por ejemplo, la música, sino que al contrario, fue acogido en los gustos de los blancos. Por lo tanto, la cocina permitió perpetuar las prácticas culinarias de África, al ser un espacio que permitió una “libertad” de índole simbólica. Elegí este departamento porque ha tenido una fuerte influencia afroamericana no solo en su litoral Pacífico, sino también en la región del valle interandino, a banda y banda del río Cauca, cuna de muchas haciendas ganaderas y trapicheras que ahora existen en forma de ingenios azucareros.

El interés de trabajar en esta zona, y sobre todo en Cali, surge también por ser el lugar de origen de mi familia materna. Cali siempre fue un destino recurrente en mi familia, especialmente en las navidades. Estos sabores me seguirían hasta el día de hoy, dejándome sin otra opción que volver a ellos, esta vez no sólo para degustarlos sino para comprenderlos, para escuchar sus historias. Estos sabores tienen una larga tradición de preparación en fogones de negros, que es posible constatar en textos literarios como *María* de Jorge Isaacs (1940), *El alferez real* de Eustaquio Palacios (1966) y relatos de viajeros como Fray Juan de Santa Gertrudis (1956), John Potter Hamilton (1993), Charles Saffray (1948) e Isaac Holton (1981).

Estas fuentes literarias son de vital importancia en este trabajo, pues si bien los documentos de archivo permiten ver información relacionada con los productos cultivados e incluso el racionamiento que se les daba a los esclavizados, difícilmente permite pensar en cómo eran preparados estos alimentos. Por tal razón, las fuentes literarias en este trabajo precisan ser consideradas fuentes históricas, pues, si bien son relatos de ficción, los autores estaban inmersos en un contexto social, económico y cultural que plasmaron en sus obras a través del relato costumbrista. Vale la pena aclarar que los personajes y las historias relatadas en estas novelas no son considerados históricos, son los elementos socio-culturales, como la cocina, los que lo son. Por tal razón, la novela costumbrista complementa de manera adecuada los documentos de archivo. De la misma manera sucede con los relatos de viajeros, quienes describían sus experiencias en lugares como el Valle del Cauca, siendo parte de estas descripciones los platos y comidas que eran de su agrado o no.

El objetivo de este trabajo es presentar un estudio etnohistórico y en menor medida arqueológico de la cocina y alimentación de los esclavizados en las haciendas del Valle del Cauca durante la segunda mitad del siglo XVIII y primera del XIX. Elegí este período porque es la etapa final de la trata transatlántica hasta la abolición de la esclavitud en 1851. Después de tres siglos de trata en este período se consolidó una cocina vallecaucana producto de este sistema socioeconómico. Así, no solo pretendo caracterizar y describir la alimentación de las personas esclavizadas a través de cuestionamientos como: ¿qué cocinaban las personas esclavizadas?, ¿por qué comían lo que comían?, ¿cuál era el contexto económico, social y cultural en el que se encontraban estas personas?, ¿era la cocina un espacio de libertad para los esclavizados?

Este trabajo se realizó con un estudio de caso particular, la hacienda Cañasgordas, ubicada al sur de Cali. Este lugar sirve como modelo de las haciendas trapicheras y ganaderas surgidas a finales del siglo XVII, en donde se empleaba mano de obra esclava. Este estudio de caso se realizó a partir de los testamentos de los dueños de la hacienda en donde había información de cultivos, de pleitos jurídicos, recibos de compra y venta de esclavizados y esclavizadas, padrones o censos de la población caleña, entre otros documentos, junto con el análisis de descripciones literarias de novelas históricas y costumbristas del siglo XIX, como las que mencioné anteriormente que, además, sirvieron como base para la prospección arqueológica y posterior excavación de un área habitacional relacionada con la población esclavizada de la hacienda en donde se encontraría el material óseo de fauna que se analizó en este trabajo¹. Es importante entender que, en el Valle del

1 Entre los archivos que utilicé están el testamento del alférez real Nicolás de Cayzedo Hinestrosa en 1736 y el testamento del alférez real Manuel de Cayzedo y Tenorio de 1808. También utilicé padrones de la ciudad de Cali y sus alrededores de 1777 a 1778, en este censo aparece la lista de esclavizados de la hacienda Cañasgordas, en donde aparecen agrupados en familias y con sus respectivas edades. También está el caso de un pleito por robo de ganado por parte de esclavizados de esta misma hacienda a sus vecinos, quienes además, hablan de fabricación clandestina de aguardiente por parte de estos esclavizados entre 1810 y 1811. Todos estos archivos, pertenecientes al período colonial, están guardados en el Archivo Histórico de Cali y no se utilizaron en el presente artículo porque, en este, lo que quiero mostrar es la forma en que los esclavizados preparaban sus

Cauca, la hacienda además de ser un sistema económico enmarcado en un proceso mundial de colonización y esclavitud, era también un espacio en donde se desarrollaron configuraciones culturales específicas, entre esas las cocinas, como espacio físico y cultural que procederé a analizar.

ENTRE TULPAS, PILONES Y PIEDRAS DE MOLER

Jamás les faltaba [a los hacendados] una buena cocinera, que era por lo común alguna negra vieja, diestra en su oficio y que sabía sazonar la comida admirablemente.

EUSTAQUIO PALACIOS. 1966. *El alférez real*

Entre 1777 y 1778, el distrito de Cali, entiéndase como la ciudad y las haciendas de los alrededores, contaba con 15.472 habitantes. De estos, eran considerados blancos 1.458 hombres y mujeres, 392 indígenas y 13.636 negros —entre libres y esclavizados— (Arboleda 1956, 406). Nada más para la hacienda Cañasgordas aparecen 93 esclavizados (AHC, Cabildo, vol. 95, t. 27, f. 223-225).

En el valle geográfico del río Cauca, y en general en todos los lugares donde se utilizó mano de obra esclava, los oficios asignados a estas personas eran diversos. Uno de los trabajos más apreciados era el del servicio doméstico y, sobre todo, el trabajo en la cocina y el cuidado del hogar. Así lo describe Francisco Depons respecto a los domésticos en la Caracas, Venezuela, del siglo XVIII:

Los esclavos domésticos son muy numerosos en Caracas. Se cree que la riqueza de una casa está en proporción al número de esclavos en ella. En cada casa debe haber cuatro veces más que los realmente necesarios. [...] Cualquiera blanca, aunque su fortuna no se lo permita, va a misa seguida de dos esclavas negras o mulatas. Las verdaderas ricas llevan cuatro o cinco esclavizados, y si una persona de la misma casa va a otra iglesia, lleva consigo igual número de esclavos. (Citado en Acosta 1984, 197)

alimentos y, si bien, estos archivos proporcionan información importante de la vida de los esclavizados en las haciendas vallecaucanas, no aportan la información que deseo mostrar en este artículo.

Si bien, el ejemplo que trae Acosta es un tanto lejano geográficamente a la región tratada en este trabajo, el Valle del Cauca no era ajeno a estas prácticas. Germán Colmenares, uno de los pioneros del movimiento denominado “nueva historia” y quien realizó varios trabajos con el archivo documental de Cali y Popayán, dice que:

Los vecinos de Cali mostraron siempre avidez por adquirir esclavos[...] la demanda de esclavos negros excedió siempre las necesidades normales de mano de obra o las exigencias de productividad. Prueba de esto son los numerosos esclavos destinados al servicio doméstico y mantenidas en el área urbana. [...] En las cartas de dote de las mujeres nobles figuraban siempre uno o dos esclavos, que se destinaban exclusivamente al servicio de la desposada, para realzar su prestigio social y prolongar los cuidados que sus padres podían dispensarle. (Colmenares 1997, 56)

En el caso de los Cayzedo, dueños de Cañasgordas, en el testamento de Nicolás de Cayzedo Hinestroza, Alférez Real de Cali, aparecen 31 esclavizados destinados al servicio doméstico, y su nieto, don Manuel de Caicedo y Tenorio, contaba con 77. Colmenares expone además el caso de una mujer en el año de 1768, doña Bárbara de Saa, viuda del comerciante y minero Juan Francisco Garcés de Aguilar, quien poseía minas en El Raposo y una hacienda a las afueras de Cali, en Cañaveralejo. Colmenares (1997) explica que era costumbre repartir las personas esclavizadas entre el trabajo de hacienda (trapiche, vaquería, etc.) y el servicio doméstico, sin embargo, doña Bárbara tenía 39 esclavizados para el servicio doméstico en su casa de Cali (24 mujeres, 9 hombres y 6 niños) en contraste con los 20 que tenía en su hacienda.

Otro claro ejemplo lo podemos encontrar en la novela de Eustaquio Palacios, *El alférez real* (1996). En esta historia, la madre de Daniel (el protagonista), de familia humilde y quien se mantiene con su trabajo de costurera, tiene una mujer esclavizada llamada Juliana y es ella quien se encarga de preparar la comida en la casa. Por lo tanto, no es difícil suponer que, si la presencia de esclavizados en el servicio doméstico fuera tan grande, tanto en las haciendas como en las casas, la cocina vallecaucana tiene una importante influencia de los sabores traídos desde África por aquellos esclavizados y esclavizadas bozales, además de los sabores aprendidos y reinterpretados de la cocina española e indígena.

Cuando se habla de la cocina vallecaucana se suele decir que es de tradición triétnica: indígena, española y africana, pero no se profundiza en la influencia africana, únicamente se mencionan las preparaciones con plátano y los fritos, pero ¿qué más cocinaban estas personas en sus fogones y en los de sus amos? Uno de los autores que más investigó al respecto fue Germán Patiño (2007), quien en su libro *Fogón de negros* hace un análisis de la cocina vallecaucana a través de la novela *María* de Jorge Isaacs.

La cocina debió ser un espacio de vital importancia social para los esclavizados y esclavizadas que llegaron a la Nueva Granada y también para sus descendientes. Como propone Sidney Mintz, antropólogo especialista en estudios del Caribe y de la alimentación:

Comer no es nunca una actividad puramente biológica [...]. La comida tiene una historia asociada con aquellos que la consumen; las técnicas empleadas para conseguirla, procesarla, prepararla, servirla, y el consumo de la comida son siempre variables culturalmente hablando, y tienen también su propia historia. La comida no es solo alimentarse; su consumo está siempre condicionado por su significación. (2003, 28)

Por lo tanto, las comidas de origen africano, e incluso, las que no lo eran pero fueron recreadas a partir de un sistema culinario de influencia africana, fueron necesarias para la rememoración de su pasado en libertad; también pudieron servir para crear motores de identidad entre las personas africanas y sus descendientes, que influenciaron a los propietarios y esclavistas, ya veremos de qué maneras.

AÑADA UNOS GUINEOS

De estos [esclavos] había más de doscientos, todos negros, del uno y del otro sexo y de toda edad; estaban divididos por familias, y cada familia tenía su casa por separado [...]. La mayor parte de esos negros habían nacido en la hacienda, pero había algunos naturales de África, que habían sido traídos a Cartagena y de allí remitidos al interior para ser vendidos a los dueños de minas y haciendas.

EUSTAQUIO PALACIOS. 1966. *El alférez real*

Antes de hablar de las comidas consumidas por los esclavizados, me parece pertinente mencionar quiénes fueron las personas que llegaron en esta condición, de qué partes de África y, sobre todo, considero importante examinar brevemente sus sistemas culinarios. Vale aclarar que para el período estudiado (1750-1851) la mayoría de los esclavizados eran criollos, es decir, nacidos en la Nueva Granada, sin embargo, los sistemas culinarios traídos por sus ancestros bozales, aquellos esclavizados traídos directamente de África y que no hablaban el idioma del esclavista, perdurarían hasta la actualidad.

Para abordar la historia de los esclavizados en la hacienda Cañasgordas es imprescindible hablar del corregimiento El Hormiguero, al sur de Cali. Si hay algo que algunos habitantes de este corregimiento, en su mayoría afrodescendientes, tienen claro es que son descendientes de los esclavizados y, además, de los de la hacienda Cañasgordas². Apellidos como Lucumí, Caicedo, Cambindo, Mina, Balanta, Biafrá, Carabalí, Payán, entre otros encontrados en este corregimiento y en otros lugares al norte del Cauca recuerdan no solo el papel tan importante que jugaron las personas esclavizadas traídas de África en las minas y haciendas del Valle del Cauca, sino también el mulataje tan fuerte que se produjo en esta región y que se evidencia en las novelas a través de personajes como Fermín, en *El alférez real*, un esclavizado que se sabía no era hijo de hombre negro.

Los esclavizados eran vendidos en Cali y Popayán por comerciantes, generalmente españoles, que compraban lotes de bozales en Cartagena. En el puerto, los bozales adultos eran comprados a un precio entre 200 y 250 patacones y eran revendidos en el Valle del Cauca entre 450 y 500 patacones. El caso más notorio en esta región es el de Nicolás de Cayzedo e Hinestroza, quien además de ser terrateniente, era minero, teniendo prácticamente el monopolio de las minas de El Raposo, en las llanuras del Pacífico vallecaucano (Colmenares 1999).

2 Esta afirmación proviene del tercer capítulo de la serie documental *Arqueología y relatos*, realizada por estudiantes de cine de la Universidad Autónoma de Occidente, en el cual algunos habitantes del corregimiento de Hormiguero afirman ser descendientes de los esclavizados de la hacienda Cañasgordas (Barragán y Gónima 2012).

Los Cayzedo, dueños de Cañasgordas, fueron una de las familias más ricas y poderosas de Cali en el siglo XVIII y principios del XIX, hasta la muerte del prócer Joaquín, linaje que comenzó con Cristóbal de Cayzedo Salazar y Rengifo, el primer Alférez Real de la familia, quien obtuvo el título, alrededor de 1705, por ser pacificador de indios (Colmenares 1997). De esta familia son dos las figuras notables. Uno de estos es el ya mencionado Nicolás de Cayzedo e Hinestroza, Alférez Real de Cali entre 1706 y 1736, quien tenía numerosas propiedades entre minas y haciendas y quien fuera uno de los mayores compradores de esclavizados de Cali. Por ejemplo, en 1724 adquirió 33 piezas³ por 14.850 patacones.

La otra figura importante de la familia fue Manuel de Cayzedo y Tenorio, quien estuvo en el alferazgo durante cincuenta años, desde 1758 hasta 1808. Al igual que su abuelo, Manuel, además de ser hacendado, era dueño de varias minas en El Raposo, Anchicayá, Dagua y Calima. Asimismo, Manuel de Cayzedo estaba ligado al mayor comerciante de esclavizados de Popayán, su tío Juan Tenorio Torrijano, quien introdujo 461 esclavizados bozales en once años (1737-1748) y después fue alférez real de Popayán.

En la novela, Palacios cita un archivo histórico de octubre de 1789 en donde don Manuel fue informado por don Juan Valois, comerciante de esclavizados y dueño de minas en la provincia de Citará, de la llegada de sesenta y cuatro negros esclavizados, de ambos sexos, al cargo de este con el objetivo de venderlos en el Valle. Ese año don Manuel había perdido tres esclavizados; uno de muerte natural, otro herido por un rayo y una negra que perdió un brazo en el trapiche y murió de gangrena. De estos sesenta y cuatro, el Alférez había elegido tres para reemplazar los que perdió, dos negras jóvenes, robustas y sanas, y un hombre de iguales condiciones. La escritura decía lo siguiente:

Que don Juan Valois vende al señor don Manuel de Cayzedo, Alférez Real, tres negros bozales, dos hembras y un varón, *de casta congos*, herrados con las marcas de enfrente, con todas sus tachas, vicios y defectos, enfermedades públicas y secretas, por de alma en boca y costal de huesos⁴, a uso de feria y mercado franco, y según y

3 A los esclavizados se les denominaban *piezas de indias* en contextos comerciales.

4 Alma en boca significaba que la pieza era vendida en pleno uso de sus facultades, es decir, que gozaba de buena salud y por lo tanto podía trabajar. Costal de

como se estila y vende en el real mercado de la ciudad de Cartagena Indias, en el precio y cantidad de cuatrocientos y cuarenta patacones cada uno, libres de escritura y alcabala, que son de cargo del vendedor: renuncia la ley de ordenamiento real, fecha en Cortes de Alcalá Henares y los cuatro años más que en ella se declaran para repetir el engaño. (Palacios 1966, 230, énfasis del autor)

Estos bozales eran capturados en las costas y ríos de África occidental, luego eran trasladados a unas factorías o fortalezas donde eran bautizados y evangelizados, para luego ser trasladados a las diferentes colonias españolas, francesas, portuguesas e inglesas. En el caso colombiano, llegaban al puerto de Cartagena, uno de los puertos negreros más importantes de América, en donde eran nuevamente bautizados y vendidos.

El padre Alonso de Sandoval (1987), quien vivió en Cartagena entre 1605 y 1625, fue un jesuita que se preocupó por la condición de estos africanos que llegaban al puerto, se ayudó de algunos esclavos que provenían de distintas partes de la costa occidental africana y empezó a averiguar cómo era su vida en sus lugares natales. Su obra brinda un vistazo a las diferentes sociedades africanas que llegaron a la Nueva Granada. Eran tres las grandes regiones que surtieron de esclavizados al país: la zona de África occidental, que comprende los actuales países de Senegal, pasando por Gambia, Guinea Bissau, Guinea, Sierra Leona (Costa del grano), hasta Liberia; la zona de África centro-occidental, que incluye Costa de Marfil, Ghana (Costa de Oro), Togo, Benín y Nigeria (Costa de Esclavos); y África central, que comprende Congo y Angola.

Los guineos, quienes habitaban la zona occidental, según el padre Sandoval eran los siguientes: “iolofos, berbesies, mandingas y fulos; otros fulupos, otros banunes, o fulupos que llaman bootes, otros casangas y banunes puros, otros branes, balantas, báfaras y biojos, otros nalus, otros zapes, cocolíes y zozoes” (1987, 91). Estos eran conocidos como los “negros de ley”, los más apetecidos en América porque son: “Los que más trabajan, los que cuestan más y los que comúnmente llamamos de ley, de buenos naturales, de agudo ingenio, hermosos y bien dispuestos; alegres de corazón y muy regocijados [...]” (Sandoval 1987, 110).

huesos significaba que la pieza podía tener enfermedades, pero el vendedor no se hacía cargo de esto.

Además, agrega que estos negros eran buenos en la navegación fluvial, pues tenían muchas barcas y pocos y malos caminos terrestres, quizá, por tal razón el oficio de boga fue rápidamente reemplazado por gente negra. También dice que esta región, el occidente de África, está llena de sabanas donde se cría abundantemente el ganado vacuno, de la cual se saca carne, leche, manteca y queso. Son reconocidos sobre todo los fulos por la cría de ganado vacuno, quienes practicaban un interesante sistema agropastoril, en el que rotaban cultivos como el arroz, con ganado; también se destacaba la tradición arrocería de los yolofos. Tanto fulos, como yolofos y mandingas habían “abrazado la maldita secta de Mahoma” (Sandoval 1987, 106), así que, algunos platos de origen árabe se comían en estas sociedades islamizadas y posteriormente llegarían a América con la trata, el cuscús por ejemplo, se puede encontrar actualmente en algunos estados al norte de Brasil donde hubo una fuerte presencia mandinga, y hay registro del consumo de cuscús en Antioquia en el siglo XVI (Splendiani, Sánchez y Luque 1997) y en el Valle del Cauca Ordóñez (1991) lo menciona como una de las recetas perdidas que ya no se preparan. De los zapas dice que son grandes criadores de gallinas. Más al sur están los cazes, a cuyo reino llegaban anualmente catorce naves para cargar nuez de kola, producto muy importante en la trata ya que mejoraba el sabor del agua en los viajes trasatlánticos, además de ser culturalmente importante para varios grupos étnicos como los mandinga y yoruba (Sandoval 1987).

Estos “negros de ley” solían comer en el suelo y en platos de madera y beber en totumos o calabazos. Mientras que los biojós, considerados salvajes para el autor, comen todos de un mismo plato. Todos estos suelen tomar vino de palma y *po*, un vino hecho de millo. Las factorías de esta zona estaban ubicadas en la isla Cabo Verde y en el puerto de Cacheo.

En la zona centro-occidental habitaban los mina (llamados así por ser embarcados en la factoría de San Jorge de El Mina, en la actual Ghana) que han sido asociados con el pueblo fanti-ashanti, de habla twi y del grupo étnico akán; los ararás asimilados con la cultura ewe-fon, habitantes del actual Benin; los popós, quienes habitaban entre los fanti-ashanti y los ewe-fon; los lucumís o yorubas, habitantes de Nigeria y, por último, los carabalís o igbos, habitantes del río Calabar, también en Nigeria. Las factorías más importantes eran la ya mencionada Elmina, San Juan de Ouidah o Juda y la isla Santo Tomé.

Los que más llegaron de este grupo fueron los denominados mina, quienes tuvieron una importante introducción en el período del asiento inglés, no solo en Nueva Granada sino también en las Antillas, sobre todo en Jamaica. De hecho, a finales del siglo XVIII y durante el XIX se introdujo un número significativo de minas de manera ilegal por el golfo de Urabá. Este hecho se cuenta en *María* a través de la historia Nay, una mujer importante ashanti, que es traída de contrabando a la Nueva Granada precisamente por el Urabá. En esta zona se domesticó el ñame, un alimento básico; además, la cocina de esta región está compuesta mayoritariamente por ingredientes de almidón (arroz, fufu y banku) y una salsa, sopa o estofado con abundante pescado o carne. La preparación de origen ashanti, el fufu⁵, que se elabora con plátano verde hervido y aplastado, es el plato típico del país, junto con distintas preparaciones con maní, como salsas, sopas y vinos.

Por último, de la zona central llegaron sobre todo congos (bakongos o monikongos) y angolas (mbundus), además de moncholos o monjolos, anzicos y benguelas, en menor cantidad. En la novela de Palacios vemos cómo el Alférez Real compra tres negros de casta congo, cuando estos esclavizados llegan a la hacienda se dan cuenta de que allí hay otros que hablan su misma lengua, el ki-kongo. Este fue uno de los grupos étnicos de mayor relevancia tanto numérica como cultural, por ejemplo, el Palenque de San Basilio, donde el criollo palenquero tiene una base del ki-kongo. Además, en *La marquesa de Yolombó* (1984) de Tomás Carrasquilla se evidencia una fuerte presencia bakongo en las regiones mineras de Antioquia, ya que Sacramento, una liberta de Remedios, cargaba siempre con ella un monicongo⁶, que es un muñeco de madera. Relatos que hacen parte todavía de la tradición oral antioqueña. En la zona central son muy importantes el plátano y el guandú, además de la yuca, siendo también un plato básico el funje, el equivalente angolés del fufu, y que suele hacerse combinando plátano y yuca, o solo yuca.

5 Plato típico de Ghana.

6 En la cultura bakongo y en el Palo Monte cubano existe la tradición de hacer muñecos de madera para comunicarse con los espíritus y con los antepasados, además de pedirles favores y “poderes especiales”. El Monicongo, según Sandoval, era el nombre que se le daba al rey de los Congos.

Viviendo ya en las haciendas vallecaucanas, estos esclavizados: “Eran racionados todos los lunes, por familia, con una cantidad de carne, plátanos y sal proporcionada al número de individuos de que constaba cada una de ellas: con este fin se mataban cada ocho días más de veinte reses” (Palacios 1966, 36). Dependiendo del hacendado, o de su mayordomo, los esclavizados eran racionados semanal, quincenal o mensualmente. Palacios nos relata que en Cañasgordas los esclavizados eran racionados semanalmente, los lunes, y se les proporcionaba carne de res, plátano y sal. Pablo Rodríguez (1990) comenta que en las haciendas la ración quincenal solía ser de un almud de maíz (10 kg) y dos docenas de plátano, además de media arroba de carne y media libra de sal. Mateo Mina (1975) registró en el norte del Cauca que a los adultos se les daba semanalmente, los domingos, veinticuatro plátanos, media arroba de carne y un almud de maíz, además de media libra de sal mensualmente. También registra que, a los niños y viejos, que eran denominados muleques, se les daba la mitad de esto. Y John Potter Hamilton en Quinamayó, al norte del Cauca, también registró que a los esclavizados se les daba una arroba (25 lb) de carne para todo el mes (Hamilton 1993, 291). Lo único que nos relata Jorge Isaacs del racionamiento de los esclavizados era que a Emigdio, amigo de Efraín, le parecía una “friega”.

Además, a finales del siglo XVIII y principios del XIX se registra un fenómeno relevante en cuanto a la alimentación de los esclavizados. Era importante que los esclavizados se casaran y formaran familias, como podríamos imaginarnos, para aumentar la mano de obra y para que no siguieran practicando la costumbre de tener varias esposas, como era común en muchos lugares de África occidental. Hamilton, de nuevo en el norte del Cauca, informa que: “A los casados se les daba un rancho con una pequeña parcela para labrar, sin cobrarles arrendamiento” (1993, 287). Palacios también relata que los esclavizados tenían el sábado libre para que trabajaran en su provecho, y dice que algunos de los esclavizados: “laboriosos y previsivos, tenían sus labranzas sembradas de plátano y maíz” (1966, 36). Además, en la novela, el autor ilustra el caso de Jacinto, un esclavizado que había recibido permiso de don Manuel para hacer su rancho en Morga, actual corregimiento de El Hormiguero, en donde seguramente tenía su labranza sembrada de plátano y maíz, además de marranos y aves de corral, entre otros productos.

EL GANADO CECINO DE LA HACIENDA CAÑASGORDAS

Desde la puerta de golpe hasta la casa, a un lado y a otro del patio y alineadas, estaban las habitaciones de los esclavos, hechas de guadua con techos pajizos. En todas ellas se veía, por entre las tablas de las paredes, el fuego del hogar en que esposas y madres preparaban la cena de sus maridos y sus hijos.

EUSTAQUIO PALACIOS. 1966. *El alférez real*

Estos esclavizados, hombres y mujeres, no solo amenizaban las reuniones y cenas de los amos con apetecibles comidas, sino que también:

trabajaban toda la semana en las plantaciones de caña; en el trapiche, moliendo caña, cociendo la miel y haciendo el azúcar; en los cacaotales y platanares; en sacar madera y guadua de los bosques; en hacer cercas y en reparar los edificios; en hacer rodeos cada mes, herrar los terneros y curar los animales enfermos; y en todo lo demás que se ocurría. (Palacios 1966, 36)

Además, se encontraban los esclavizados que tenía la familia Cayzedo en la casa de ciudad y en las minas de El Raposo encargados de extraer el oro de aluvión. De no ser por la mano de obra de estas personas, el prócer y su familia no habrían contado con semejante poder económico y, por extensión, político. Como anotó Colmenares (1997), los caleños, y entre esos los Cayzedo, eran ávidos por tener esclavizados y Cañasgordas es ejemplo de ello. La hacienda siempre contó con una gran cantidad de esclavizados: 145 para mediados del siglo XVIII, 93 para 1778, 200 para 1789, 200 para 1808 y para 1834 se cuentan 111 esclavizados. Para el siglo XIX, muchos de estos esclavizados posiblemente habían sido trasladados de las minas de El Raposo a la hacienda pues los reales de minas ya no eran tan productivos y para comienzos de ese siglo los hacendados empezaron a vender esclavizados.

Aún no hay certeza de los orígenes de la hacienda. Se sabe que alrededor de 1629 Cañasgordas fue comprada por Antonio Rodríguez Migolla, encomendero y regidor de Cali, al presbítero Juan Sánchez Migolla. En 1643 se construyó el trapiche de la hacienda que, posteriormente, se convertiría en un costoso trapiche hidráulico. Años después se fueron incorporando más tierras a la hacienda, sobre todo de Lili, al norte de la casona. En 1725 la hacienda ya hacía parte de la lista de bienes que poseía

doña Ana María de los Reyes, unas de las más importantes hacendadas caleñas del siglo XVIII quien, además, tuvo setenta esclavizados en la hacienda. Y, se tiene conocimiento de que en 1736 la hacienda ya era propiedad de la familia Cayzedo, pues aparece en el testamento de Nicolás de Cayzedo e Hinestroza, y sería por mucho tiempo parte de los bienes del largo linaje de los alféreces de Cali (Colmenares 1997).

Para 1780 la hacienda contaba con varios potreros de ceiba adicionales llamados Chipayá, Chontaduro, el rincón de Pance, Potrero Grande y Zabaletas. En esa época la hacienda era propiedad de Manuel de Cayzedo y Tenorio, quien la dejaría como bien suyo y heredable en su testamento de 1808, donde declara como bienes suyos:

la casa de havitación desta ciudad con todo su menaje, la hacienda de Cañas Gordas con sus pociones, *esclavos, ganado* y demás, el potrero llamado Grande, las tierras en el valle de Dagua llamadas Zavaletas, Simarronas, Chancos de Dagua y demás [sic]. (AHC, Escribanos, Notaria Segunda, Libro 36, f. 161-166v; resaltado del autor)

Posterior al fusilamiento de Joaquín de Cayzedo, y con las guerras civiles, la hacienda pasaría por un período de aguda depresión económica, pues esta, junto con muchas otras haciendas del valle del río Cauca, fueron saqueadas por los realistas y españoles en el momento de retoma de la Nueva Granada, esto con el propósito de castigar a los conspiradores, además de aprovisionar a sus tropas. De hecho, Hamilton en su paso por el Valle comenta lo siguiente:

En su primer paso por esta región los españoles se llevaron 3.000 cabezas de ganado y 500 mulas. ¡Cuán rica una comarca que podía suministrar contribución de tanta monta! Y, con todo, no se echa de ver ahora escasez de ganados en los potreros que bordean el camino. (993, 302).

La hacienda, como unidad económica, surge en el siglo XVIII como trapichera y ganadera, diferenciándose, según Colmenares (1997), del latifundio por su intensa explotación ganadera y alta inversión en mano de obra (esclavizados), en aparejos para los trapiches (pailas de cobre, herramientas de hierro y madera, etc.) y en el uso de la tierra, en donde se producía una variedad de cultivos (maíz y plátano sobre todo), además de la comercialización de carne cecina o tasajo y mieles para

la producción de aguardientes con el objetivo de que circularan en un entorno local, en la carnicería de Cali, por ejemplo, pero especialmente hacia las minas de Chocó y El Raposo, de donde se sacaba el metálico para poder invertir en las haciendas. Esta relación la plasmó Palacios de la siguiente manera en el capítulo “El Rodeo”:

-Don Manuel: ¿Qué asunto te trae por aquí?

-Vicente [comerciante]: Quería rogar a vuesa merced me diera una vaquita a crédito para salarla y llevarla al Chocó, en donde sé que la carne está escasa, y deseo aprovechar la ocasión de vender la carne pronto y a buen precio. (Palacios 1966, 225)

A lo largo de su novela, Palacios nos muestra la importancia del ganado bovino en la alimentación de las personas blancas de Cali, pobres o ricas. El autor nos relataría otra cena en la casa de Daniel (el protagonista de la novela) donde una criada negra serviría carne asada, pan de maíz⁷, queso, chocolate y dulce. Sin embargo, la carne de res y los derivados lácteos no eran exclusivos de la gente blanca pues, como vimos en el capítulo anterior, la dieta de los esclavizados de hacienda superaba las expectativas en cuanto a consumo de proteínas, aportadas principalmente por la carne de res, de cerdo y los quesos, ya que, como hemos visto a lo largo de este capítulo, era abundante este tipo de ganado en las haciendas vallecaucanas y sobre todo en Cañasgordas, con sus vastas extensiones y potreros de ceba. Esta información no la ha suministrado únicamente el material de archivo y el literario, el arqueológico también nos ha dado pistas para conocer más sobre la alimentación de las personas esclavizadas en las haciendas trapicheras.

EL ARROZ EN UN VALLE INTERANDINO

Piezas bien condimentadas de diferentes animales de monte figuraban frecuentemente en la abundante y suntuosa mesa de los amos; y con más frecuencia, aunque sin condimento, en la humilde cocina de los esclavos.

EUSTAQUIO PALACIOS. 1966. *El alférez real*

7 A diferencia de la cena que plasma el autor en la hacienda, la cena de la casa de Daniel carece de pan de trigo, pues este era un producto consumido sobre todo por la clase alta, a quienes Santa Gertrudis llamaría los chapetones y criollos.

Recientemente escuché, en el departamento de Córdoba, un dicho que me hizo pensar en las costumbres alimenticias de los esclavizados que llegaron de África. Estaba con unos amigos en una práctica de gaitas en San Pelayo. De repente anuncian, acabada ya una canción, que esta se llamaba “El yolofo”, nombre que me hizo recordar uno de los grupos étnicos africanos que llegaron a América. Dicho esto, una amiga de Montelíbano, Córdoba, mencionó el dicho “come más arroz que un yolofo”, lo que me dejó aún más pensativo. Le pregunté qué era el yolofo y ella contestó que era un pajarito que suele comerse las semillas del arroz, ahí agregó un amigo de El Carmen de Bolívar que en su región los llaman guolofios. Los yolofofos, jollofos o wolofos son un grupo étnico de la región de Senegambia, actual Senegal y Gambia. Ahí me dije que la similitud entre el nombre de esos pájaros y el de etnia africana no era coincidencia.

Por mucho tiempo había pensado que el arroz (*Oryza sativa*) era de origen asiático, lo cual es cierto; sin embargo, había desconocido la existencia de otra especie de arroz domesticado que, precisamente, no es de origen asiático. El *Oryza glaberrima* o *malo* en yolofo y *maro* en mandinga, fue domesticado en el delta del río Níger, en lo que ahora es Mali, posiblemente por los mandinga. Sin embargo, la popularidad de este arroz fue tal que se expandió por todo África occidental, es decir, Senegal, Gambia, Sierra Leona, Liberia y Guinea, hogar de yolofofos, sererés, popós, haussas, balantas, fulas y mandingas, además de Costa de Marfil y Ghana, hogar del grupo étnico akán, que incluye fantis, ashantis, entre otros.

María Antonia Garcés (2012) y Víctor Manuel Patiño (2005), estudiosos de la cocina vallecaucana, afirman que antiguamente el consumo de arroz en el Valle del Cauca era reducido y que, incluso, era consumido solo una vez por semana y destinado para ocasiones especiales o para alimentar a las mujeres que acaban de dar a luz. De hecho, en el relato de Hamilton no aparece el arroz en las comidas que le fueron ofrecidas por hacendados, obispos y otras personas de autoridad, aparece en los cultivos de campesinos, pero no en sus comidas. En el relato de Isaac Holton, este escasamente pudo comer arroz en las casas por las que estuvo y Charles Saffray comía arroz frecuentemente cuando hizo parte del Ejército, pues al parecer era parte de la alimentación de los soldados. Pero ¿qué significa el hecho de que haya tantas recetas con arroz en el

Valle del Cauca? ¿Qué significa que el plato insigne de la región sea el arroz atollado?

A pesar de que el arroz no aparezca en las comidas de los viajeros, aunque Holton encontró un solo cultivo de arroz en Buga y en la región, este cultivo siempre apareció dentro de los más importantes del Valle del Cauca tanto en el informe del cabildo en 1808 como en el informe de la Comisión Corográfica, donde aparecen Tuluá, Buga, Palmira, Cartago y Jamundí como cantones productores de arroz; incluso aparece en el testamento de Nicolás de Cayzedo Hinestroza, dueño de Cañasgordas, en 1736:

Don Nicolás fue el más rico vecino de Cali en su época; esta circunstancia y el ocupar el primer puesto en el Cabildo, lo hacían el hombre más influyente en la marcha de la ciudad y sus términos. [...]. Entre los bienes que dejó figuraban “*las haciendas que llaman de Cañasgordas, que se componen de derechos de las tierras, casas y ramada de trapiche, fondos, cañaverales, negros esclavos, herramientas, caballos, mulas, yeguas, bueyes y demás aperos de dicha hacienda, con sus platanares, rocerías de maíces y arrozales y todo el ganado vacuno de cría que pareciere herrado con el hierro de la N y pie de gallo*” [...]. (Arboleda 1956b, 87-88; énfasis del autor)

Entonces ¿qué significa que el arroz sea un cultivo con una alta producción pero que, al parecer, no sea consumido por hacendados, religiosos y alcaldes? El hecho de que el arroz aparezca junto a otros cultivos como el plátano y el maíz, productos cultivados por los esclavizados, podría indicar un consumo de este en la población. Mateo Mina (1975) en su investigación en el norte del Cauca y el sur del Valle, encontró que el cultivo de arroz era uno de los más importantes, junto al plátano y el tabaco, en las sociedades de cimarrones de esta región. Y es que la zona plana del valle del río Cauca era y es una región adecuada para el cultivo de arroz ya que abundan los recursos hídricos, sobre todo las ciénagas y humedales. Mina encontró el siguiente testimonio en el norte del Cauca:

Nosotros los pobres cultivamos arroz hasta 1941. Luego hubo un verano malo. Era muy seco y necesitábamos agua. Pero entonces los ricos impusieron impuestos, controles y derechos sobre el agua de los ríos, canales y quebradas de riego. Así que de ese tiempo en

adelante, el arroz solo fue un cultivo de los ricos; no para nosotros los pobres. (Mina 1975, 108)

Luego agrega que:

Para la gente de clase media y alta puede ser muy difícil creer que los niños de Puerto Tejada, cuando sueñan, muchas veces sueñan con comida y más aún que sueñan con el arroz. [...] El arroz es tan importante para ellos, que le dan una variedad de nombres especiales: “la pepita sagrada”, “la perla” y se refieren a media libra de arroz como “medio millón”. (Mina 1975, 142)

Entonces, todo parece indicar que el arroz era un producto importante en la alimentación de los esclavizados y sus descendientes en el valle del río Cauca. El éxito del arroz en Guinea fue tal que, actualmente existe una receta llamada “arroz jollof”, que es el arroz cocinando a base de tomate picado y que, por eso, adquiere un color rojizo y en Brasil existe el “arroz de haussa o aussá”, un arroz cocinado sin sal al que se le vierte una salsa hecha con pimienta malagueta, camarón y cebolla cocinada en aceite de dendê. Y no fue popular únicamente dentro de los diversos grupos africanos, los distintos reinos europeos aprovecharon también esta predilección culinaria abasteciéndose del arroz africano para sus viajes, tanto así que a la costa de Sierra Leona y Liberia la llamaron Costa del Arroz, o Costa del Grano. Esta es la descripción que hace el Dr. George Pinckard en 1796, en uno de sus viajes destino al estado de Georgia en Estados Unidos:

Su comida era principalmente arroz que se preparaba simplemente hervido... Nosotros vimos a varios de ellos golpeando las cáscaras rojas fuera del arroz, que era hecho pilando el grano en morteros de madera, con su mano en madera, suficientemente largo para permitirles estar de pie mientras golpean en morteros situados en los pies⁸. (Pinckard, citado en Carney y Rosomoff 2011, 75)

8 Their food is chiefly rice which they prepare by plain and simple boiling... We saw several of them employed in beating the red husks off the rice, which was done by pounding the grain in wooden mortars, with wooden pestles, sufficiently long to allow them to stans upright while beating in mortars placed at their feet.

Esta tarea de pilar el arroz era exclusivamente femenina y fue de tal importancia que los europeos tenían grandes cantidades de esclavizadas en los barcos y en las costas africanas, como la Costa del Arroz, encargadas de pilar el arroz para aprovisionar los barcos negreros con este y otros productos.

En algunas partes de América se ha documentado la presencia y llegada del *Oryza glaberrima*, por ejemplo, la comunidad gullah del sur de los Estados Unidos tiene una fuerte tradición arrocerera, con sistemas de cultivo similares a los practicados en Senegal, además de herramientas como canastos, pilones y azadones, similares a los usados en África. También hubo presencia del *glaberrima* en El Salvador y Surinam encontrado en colecciones botánicas, además de las Antillas, Brasil y el sur de Estados Unidos en donde el arroz aparece en relatos de tradición oral. Por ejemplo, dentro de los descendientes de cimarrones en la Guyana Francesa está la historia de cómo llegó el *glaberrima* a América: una mujer africana antes de desembarcar se introdujo semillas de arroz en el cabello. En la región de Pará, en Brasil, hay una historia similar, esta vez la madre, sabiendo que posiblemente la iban a separar de su hijo, le oculta semillas de arroz en el cabello. Este relato nos permite visualizar dos cosas, la primera, los aportes botánicos y culinarios africanos; y la segunda, la importancia de la mujer en la reproducción de estos sistemas culinarios, alimentarios y agrícolas.

Hasta ahora me ha sido difícil saber si el arroz africano llegó o no al Valle del Cauca, pues la mayoría de recetas que involucran arroz incluyen el topónimo “de Castilla”. Quizás haya encontrado una pista en “La investigación sobre el cultivo del arroz en el Departamento del Valle del Cauca”, un trabajo realizado por el Instituto Vallecaucano de Estadística en 1955. En el informe se dice que el cultivo del arroz está localizado en dieciocho municipios, siendo los más arroceros: Jamundí (el más arrocerero), Tuluá, Palmira y Pradera. En este informe, dentro de los problemas más comunes para los productores, aparece en una baja proporción el “arroz rojo”, si bien existen arroces rojos salvajes de la especie *sativa*, la introducción de este en el mercado local es inexistente. Por otro lado, hay que recordar que la característica que diferencia el *glaberrima* del *sativa* es su cáscara roja, siendo para los productores un problema los rezagos del arroz africano porque, a pesar de que es más resistente a plagas y aguanta terrenos más secos, produce mucho

menos grano por espiga que el arroz asiático, pero sobre todo, el arroz africano no se puede descascarar en los molinos industriales porque es más frágil que el arroz asiático, el *glaberrima* solo puede procesarse con el sistema de pilones.

A su llegada a Buga en 1853, Holton da otra pista en cuanto al sistema de cultivo:

En esa parte del valle vi el único arrozal que conocí en el Cauca, cultivo este muy escaso en Sur América. Era poco extenso y lo que más me llamó la atención fue la forma como lo cultivan. Estaba sembrada en un plano inclinado hacia el oeste, y por la parte alta pasaba una acequia que derramaba sobre el campo una capa de agua de aproximadamente un octavo de pulgada de espesor, cubriéndolo completamente, y por abajo pasaba otra acequia para recibir el agua. (Holton 1981, 526)

Para 1955 este sistema se seguía implementando según la investigación del Instituto Vallecaucano de Estadística.

Judith Carney (2001), quien ha hecho un trabajo de investigación sobre el arroz y su sistema de cultivo en África occidental, menciona que existen tres formas de cultivar el arroz dependiendo de la zona. Una de estas utiliza el agua de las lluvias, en un plano inclinado que depende de la precipitación del agua. Por lo tanto, en estos lugares se suele sembrar semillas que tienen una duración de crecimiento de tres a cuatro meses.

Ahora, en cuanto a la preparación del arroz, el atollado y otras recetas como el arroz con leche se les atribuye a los españoles, que después de casi quinientos años de conquista árabe habían adoptado mucho de su cocina. Lo cierto es que España es conocida por sus platos con arroz, el más famoso es la paella, receta similar al arroz atollado del Valle y al jambalaya de Luisiana, Estados Unidos, de ascendencia franco-española. Y como anotan Garcés (2012) y Patiño (2005), los platos con arroz son reservados para ocasiones especiales, como la boda de Mercedes, en *El alférez real*. En la boda de esta mujer “más bien morena que blanca y de labios gruesos”, se sirve entre los platos fuertes pasteles de ánade. Como ya mencioné antes, otro nombre que recibe el tamal es el de pastel, de hecho, en la costa Caribe son conocidos los pasteles de gallina, del cual dice Lácides Moreno Blanco que “no es otra cosa que una paella envuelta

en hojas de bijao” (citado en Morales 2010, 79). Por lo tanto, podríamos deducir que el pastel de ánade servido en la boda de Mercedes no es otra cosa que un pastel hecho de arroz y pato silvestre, seguramente iguaza, ya que el arroz atollado es una preparación versátil que deja utilizar cualquier carne que haya a la mano. Así lo relata Margoth Arango en una entrevista que le hizo el diario *El País* de Cali (2013), oriunda de Guacarí, dos veces ganadora del concurso Los Sabores de María, dueña del restaurante El Rancho de Margoth, quien en su infancia, al no disponer de carne de cerdo o de res, usaba carne de torcazas o de iguazas para preparar el pastel, y a su parecer quedaba más rico. Entonces, este pastel de ánade no es otra cosa que un arroz atollado, caldudo y hecho con carne de iguaza, todo envuelto en hoja de bijao o plátano y cocinado al vapor, técnica comúnmente usada en la cocina africana.

Si bien es difícil saber si el arroz africano llegó o no al Valle del Cauca, lo cierto es que sí llegaron personas que conocían no solo el sistema de cultivo sino la cocina del arroz. Recordemos que Nay, la nana de María era una princesa ashanti, que llegó en el grupo de esclavizados mina, apellido con una abundante presencia en el norte del Cauca y sur del Valle. Los mina, junto con los yolofos, balantas y mandingas, eran expertos en la preparación del arroz.

PARA CERRAR

En mi último viaje a Cali los suegros de mi tío me invitaron a almorzar a la hacienda Albania, en el municipio de Ginebra, Valle del Cauca. Esta hacienda-restaurant fue adecuada para tener un gran espacio para mesas, una isla en medio del patio destinada para la cocina, además de recreaciones infantiles. Terminado mi sancocho de gallina, me dirigí al patio (donde están los juegos) para reposar y ver a mi primita de dos años jugar en la piscina de pelotas. Empecé a observar a la gente que estaba cuidando a los niños y me di cuenta de que la gran mayoría eran mujeres negras, uniformadas, llevando coches y cargando niños.

Si bien en un primer momento quise comprender este fenómeno, la relación negritud-servicio doméstico (cocina), tanto actual como del pasado, me pareció pertinente primero entender el contexto culinario y alimenticio de las personas africanas traídas para este oficio y sus descendientes, pues muchas veces en libros de cocina o en investigaciones sobre alimentación, suele hablarse de la influencia africana en la cocina

del Valle del Cauca, sin embargo, este tema no llega más lejos ¿Qué comían estos africanos y sus descendientes?, más bien poco se sabe.

De manera que este es un primer paso para desentrañar los orígenes de la sazón negra, pues siento que la desinformación y el desconocimiento son las herramientas más fuertes del racismo, pues facilitan la reproducción de estereotipos, como el del “sabor negro”. Por lo tanto, como una primera etapa de investigación me centré en los saberes culinarios que trajeron estas personas esclavizadas y que poco a poco irían aprendiendo sus descendientes. Poder mostrar que ellos no estaban “muertos socialmente”, como lo consideraban algunos autores como Orlando Patterson (Suaza Español 2007; Díaz 2003), sino que construyeron nuevas dinámicas sociales y culturales en los lugares a los que llegaron.

En este proceso de investigación fue muy importante no solo conocer el contexto ambiental, social y cultural de la región a estudiar, en este caso el Valle del Cauca, sino también fue vital conocer estos aspectos de las distintas regiones de origen de los esclavizados que llegaron a la Nueva Granada; así como los conocimientos culinarios de las distintas regiones de África occidental. Por ejemplo, fue una sorpresa para mí aprender que existía una variedad de arroz domesticado en África, y mucho más, encontrar difusas pistas de la llegada de este arroz al país.

También fue gratificante encontrar similitudes culinarias a lo largo de la diáspora africana en América Latina. El fufu africano y sus derivados es un ejemplo de ello; el cabeza de gato en Bolívar o el cayeye en Barranquilla, las majajas en el Pacífico colombiano, el mofongo en Puerto Rico, el fufú de plátano en Cuba y, por supuesto, el fufú vallecaucano que describe Jorge Isaacs en su novela *María*. Este es tan solo un ejemplo de cómo los esclavizados y sus descendientes participaron activamente en la construcción de nuestra nación, en este caso, desde el ámbito culinario.

Por otro lado, es importante resaltar que los esclavizados africanos no fueron traídos a América solo porque podían resistir trabajos que los indígenas no soportaban, sino también, porque tenían conocimientos específicos útiles para los trabajos que los colonos necesitaban: la orferrería de los akán, el manejo de metales para trabajos de minería de los bakongo o los sistemas agropastoriles con ganado vacuno de los fula, son tan solo algunos ejemplos de los conocimientos que españoles, portugueses, ingleses y otras sociedades esclavistas buscaban para sus

minas, haciendas o casas de ciudad. Para los hacendados del Valle del Cauca resultaría muy útil el conocimiento ganadero para el cuidado de de reses para la producción de carne que se prepararía en forma de tasajo, es decir, salado y secado al sol, como aún se prepara en algunas partes del Cauca como en El Bordo.

Sin embargo, aún quedan interrogantes por resolver: ¿por qué esos sabores africanos se colaron en las mesas de los hacendados y fueron bien acogidos?, ¿de dónde surge el estereotipo de la sazón negra?, ¿hay un gusto por parte de las élites caleñas por escoger a mujeres negras como cocineras?, ¿es un rezago del pasado esclavista de la región?

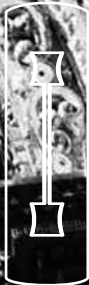
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acosta, Miguel. 1984. *Vida de los esclavizados negros en Venezuela*. Caracas: Vadell Hermanos.
- Arboleda, Gustavo. 1956. *Historia de Cali : desde los orígenes de la ciudad hasta la expiración del período colonial*. Vol. 2. Cali: Universidad del Valle.
- Barragán, Christian y Camilo Gónima. 2012. Capítulo 3: Hormiguero, la herencia de Cañasgordas. *Arqueología y relatos*, serie documental. https://www.youtube.com/watch?v=-WoP_dnY9J8
- Carney, Judith. 2001. *Black Rice. The African Origins of Rice Cultivation en the Americas*. Estados Unidos: Harvard University Press.
- Carney, Judith y Richard Rosomoff. 2011. *In the shadow of slavery: Africa's botanical legacy in the Atlantic World*. Berkeley: University of California Press.
- Carrasquilla, Tomás. 1984. *La marquesa de Yolombó*. Bogota: Círculo de Lectores.
- Colmenares, Germán. 1997. *Cali : terratenientes, mineros y comerciantes*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Díaz, Rafael. 2003. "¿Es posible la libertad en la esclavitud? A propósito de la tensión entre esclavitud y libertad en la Nueva Granada". *Historia Crítica* 24: 67-78.
- Garcés, María, Eugenio Cabrera y Lola Granger. 2012. *Con cagiünga y con callana : rescatando la cocina perdida del Valle del Cauca*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Hamilton, John Potter. 1993. *Viajes por el interior de las provincias de Colombia*. Biblioteca v centenario Colcultura. Viajeros por Colombia. Bogotá: Colcultura.

- Holton, Isaac. 1981. *La Nueva Granada: veinte meses en los Andes*. Bogotá: Banco de la República.
- Isaacs, Jorge. 1940. *María*. Barcelona: Montaner y Simón S.A.
- Libreros, Lucy Lorena. 2013. “La cocinera que preserva las recetas tradicionales del Valle del Cauca”. *El País*, 14 de agosto,
- Mina, Mateo. 1975. *Esclavitud y libertad en el Valle del río Cauca*. Cali: Fundación Rosca.
- Mintz, Sidney. 2003. *Sabor a comida, sabor a libertad: incursiones en la comida, la cultura y el pasado*. Ciudad de México: La Reina Roja.
- Morales Bedoya, Enrique. *Fogón Caribe. La historia de la gastronomía del Caribe colombiano*. Colombia: La Iguana Ciega.
- Ordóñez, Carlos. 1997. *La cocina vallecaucana*. Cali: Imprenta Departamental del Valle.
- Palacios, Eustaquio. 1966. *El alférez real*. Cali: Carvajal & Compañía.
- Patiño Ossa, Germán. 2007. *Fogón de negros : cocina y cultura en una región latinoamericana*. Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- Patiño, Víctor. 2005. *La alimentación en Colombia y los países vecinos*. Cali: Universidad del Valle.
- Rodríguez, Pablo. 1990. “Aspectos del comercio y la vida de los esclavizados: Popayán 1780-1850”. *Boletín de antropología* 7, n.º 23: 11-26.
- Saffray, Charles. 1948. *Viaje a Nueva Granada*. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional.
- Sandoval, Alonso de. 1987. *Un tratado sobre la esclavitud*. Editado por Enriqueta Vila Vilar. Madrid: Alianza.
- Santa Gertrudis, Fray Juan de. 1956. *Maravillas de la naturaleza*. Bogotá: ABC.
- Splendiani, Anna, José Sánchez y Emma Luque. 1997. *Cincuenta años de inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias, 1610-1660: Documentos inéditos procedentes del Archivo Histórico Nacional de Madrid (AHMN), Sección Inquisición, Cartagena de Indias, Libro 1020, años 1610-1637*. Vol. 2. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Suaza, María. 2007. *Los esclavizados en las haciendas de la provincia de Neiva durante el siglo XVIII : arqueología histórica de la Nueva Granada*. Neiva: Gobernación del Huila, Secretaría de Cultura y Turismo.



LO RECIENTE



SUSAN BUCK-MORSS

*Hegel y Haití. La dialéctica del amo y el esclavo:
una interpretación revolucionaria*

Traducción de Fermín Rodríguez. Buenos Aires: Norma, 2005, 104 páginas

En este libro, Susan Buck-Morss se propone mostrar las borraduras históricas producidas por la Modernidad sobre la Revolución haitiana y su impacto en el pensamiento del filósofo alemán Hegel. Propone que la reconocida dialéctica del amo y el esclavo hegeliana se nutrió de la rebelión de Haití, conocida por este pensador a través de la lectura de diarios y revistas, una interpretación reveladora (como la misma autora lo afirma) y que no ha sido abordada en el ámbito académico.

Buck-Morss muestra que en el mundo contemporáneo varias de las paradojas, discrepancias y complejidades de la historia son ignoradas por muchos escritores que continúan reproduciendo la idea de Occidente como un relato coherente sobre la libertad humana, omitiendo las problemáticas y silenciamientos que hacen parte de una narrativa de dominación global. Según la autora, esta situación más que ser un asunto consciente se debe en gran parte a la especialización y el aislamiento del conocimiento que termina por ignorar hechos discordantes.

Como parte de su labor, Buck-Morss muestra la discrepancia que existía entre el pensamiento y la práctica en el siglo

xviii, pues mientras que la libertad era para los pensadores del Iluminismo el más alto y universal de los valores políticos, la práctica económica capitalista de la época se fundamentaba en la esclavitud que iba en constante crecimiento. Lo más paradójico de esta situación es que la empresa de la esclavitud sirvió como mecanismo de difusión de los ideales iluministas y contribuyó al ascenso de ciertas naciones occidentales, aunque a primera vista esto pareciera ser una completa contradicción. “La explotación de millones de trabajadores esclavos en las colonias fue aceptada como parte de una realidad dada por los mismos pensadores que proclamaban que la libertad era el estado natural del hombre y su derecho inalienable” (10).

Buck-Morss se sirve del caso de Holanda para ejemplificar esta situación, una nación que desde el siglo xvi y hasta mediados del xvii consolidó el dominio del comercio global fundamentalmente por el tráfico de esclavos que le permitió acumular una gran riqueza y asegurar su ascenso. Curiosamente, la historiografía moderna realiza una especie de relato celebratorio de esta nación, ignorando e invisibilizando por completo el

tema de la esclavitud, tal como se corrobora en la obra *The Embarrassment of Riches* de Simón Schama.

En esta misma línea argumentativa, Buck-Morss muestra cómo en diferentes momentos históricos se justificó y promovió la esclavitud aceptada por diversos pensadores occidentales, en concordancia con sus intereses particulares y los de las naciones que representaban. Desde Thomas Hobbes, quien en el contexto de las guerras entre Inglaterra y Holanda, hacia 1651, y con interés en una compañía que gobernaba una colonia en América, planteó la esclavitud como una disposición natural del hombre y como “parte inevitable de la lógica de poder”. O John Locke, accionista de la Compañía Real Africana, para quien la esclavitud de los hombres negros era una “institución justificable”; hasta pensadores de la Revolución francesa como Rousseau, quien aparentemente condenaba la esclavitud, pero ignoró completamente su práctica concreta.

De ahí que situaciones como el aumento de la demanda de esclavos en el contexto de la producción y explotación de la caña de azúcar en la Isla de Santo Domingo, y la dependencia de la burguesía francesa de actividades comerciales relacionadas con el esclavismo, no constituyera una verdadera preocupación para los pensadores del Iluminismo. Por el contrario, aunque existían movimientos abolicionistas “era rara una defensa de la libertad sobre la base de la

igualdad racial” (Buck-Morss 2005, 26), la libertad como ideal iluminista iba referida exclusivamente a los pueblos europeos, por tanto no existía una contradicción entre el discurso iluminista y la existencia de la esclavitud.

Al respecto, Michel-Rolph Trouillot (2000) muestra que en el pensamiento occidental existía un orden ontológico que establecía grados de humanidad entre diferentes grupos sociales, donde los esclavos negros ocupaban el último lugar en la clasificación. La inferiorización racial, propia del pensamiento iluminista, les negó capacidad de agencia a los esclavos a quienes se consideraba sin autodeterminación para lograr la libertad por sí solos, y mucho menos representar este ideal universal promulgado por el pensamiento europeo.

Esto explica la atención que adquirió la lucha de autoliberación de esclavos africanos en Santo Domingo, ya que no fueron, como se esperaba, las ideas y acciones revolucionarias en Francia las que llevaron a la abolición de la esclavitud. Por esto la Revolución haitiana fue un suceso que generó tanto miedo como admiración en Europa, pues no solo amenazaba el fundamento de la economía burguesa, sino que también desestabilizaba el supuesto de la Revolución francesa como un fenómeno exclusivamente europeo, desafiando el racismo del pensamiento iluminista.

Por esto, como afirma Trouillot, “La Revolución haitiana desafió las certe-

zas ontológicas y políticas de los autores más radicales de la Ilustración [...]. Se trataba de hechos ‘impensables’ en el pensamiento occidental” (2000, 363). De ahí que haya sido tratada como un “No-evento” debido a que las categorías y supuestos iluministas eran incompatibles con la idea de una revolución de esclavos.

En este contexto, Buck-Morss afirma que Hegel, junto con gran parte de los europeos, conoció de la Revolución haitiana a través de la lectura de diarios y revistas, pero además propone que “en la expresión más política de su carrera, Hegel usó los acontecimientos de Haití como eje de su argumento de la *Fenomenología del espíritu*” (2005, 76). Esto implica que el reconocido filósofo alemán conocía la existencia de esclavos reales y de sus luchas, lo que transfirió a su propuesta dejando de lado ontologías abstractas para pasar a proponer la metáfora de la “lucha a muerte” entre el amo y el esclavo, cuyo momento dialéctico es la realización universal de la libertad.

Así, para Buck-Morss la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo muestra una relación antagónica entre dos entidades, el amo que es un “ser para sí” y el esclavo que es un “ser para el otro” que termina siendo deshumanizado, cosificado, al no ser reconocido por el amo. En el desarrollo dialéctico, la dominación del amo se invierte con la conciencia de que no existe sin

el otro, es decir, que no hay amos sin esclavos, así, estos últimos alcanzan la autoconciencia al demostrar que no son objetos sino sujetos. Al estudiar la revolución de Haití, Buck-Morss infiere que los que se sometieron a la esclavitud “demuestran su humanidad cuando se arriesgan a morir voluntariamente antes que permanecer subyugados” (67). Esto implica en la dialéctica hegeliana que la completa libertad únicamente se consigue arriesgando la vida a través de un “duelo a muerte”.

La omisión de esta lectura en el ámbito académico se debe en gran parte, de acuerdo con la autora, a la interpretación marxista de la dialéctica hegeliana que terminó convirtiéndola en una metáfora de la lucha de clases al no considerar los acontecimientos históricos en que se inscribe el pensamiento de Hegel. Por eso propone leer la obra del filósofo desde la óptica de su conexión con los sucesos de la Revolución haitiana para encontrarle un nuevo sentido más allá de la visión marxista, y a la vez, comprender las diferentes formas de pensar el racismo y la esclavitud en la Modernidad. Asimismo, considera importante revisar el papel que tuvo la masonería en las ideas abolicionistas en Europa, en las revoluciones en Santo Domingo y en el pensamiento de Hegel, un asunto que aún está pendiente por estudiar a profundidad.

Ahora bien, Buck-Morss no es ajena a la forma como Hegel termina repro-

duciendo las ideas racistas de la época al apoyar el gradualismo abolicionista y al condenar a los africanos a la condición de esclavitud por su supuesto salvajismo y barbarie, en lo que la autora llama “un retroceso respecto de la política radical de la *Fenomenología del espíritu*” (2005, 92) y que se hace evidente en obras posteriores como *Filosofía de la historia*. No en vano los postulados de Hegel llevan implícita la idea de que la esclavitud es necesaria para lograr la total libertad.

Sin embargo, la lectura revolucionaria que propone Buck-Morss de la dialéctica del amo y el esclavo, referida a la impensable realización universal de la libertad en relación con los sucesos de Haití, tiene como propósito rescatar de aquellos fragmentos del pasado “la idea de una historia universal de los usos que la dominación blanca ha hecho de ellos” (101). Se trata de develar aquellos silenciamientos respecto a hechos históricos que han tenido influencia sobre la libertad y que la Modernidad se ha encargado de borrar en los relatos contados por los vencedores.

En este sentido, la propuesta de Buck-Morss se conecta con las problemáticas abordadas por la crítica poscolonial en la medida en que busca mover el centro que ocupa Europa como el referente universal de la historia y el pensamiento, mostrando cómo relatos y sucesos silenciados han tenido un papel fundamental en la configuración de

nuestro presente. La borradura y banalización de la Revolución haitiana, en palabras de Trouillot (2000), es un claro ejemplo de la violencia epistémica de narrativas eurocéntricas que han dominado la historiografía y que continúan reproduciéndose, incluso en el ámbito académico.

Siguiendo a Chakrabarty, esta situación responde al predominio del historicismo como un legado de la Modernidad que implica una “estructura del tiempo histórico global de tipo ‘primero en Europa, luego en otros sitios’” (2008, 34), un pensamiento etapista que asignó a los pueblos no europeos y colonizados la idea de espera, estableciendo una distancia cultural entre lo que es y lo que no es Occidente. De ahí que los sucesos de Haití se hayan convertido dentro del discurso historicista en un “no-evento”, tal como lo propone Trouillot (2000), que continúa reproduciéndose a través del imaginario desarrollista y los discursos disciplinarios heredados del pasado.

Por esto, la interpretación de Buck-Morss sobre el papel fundamental de los sucesos de Haití en la configuración del pensamiento hegeliano, constituye un llamado a realizar lecturas alternativas donde Occidente no sea concebido como el eje absoluto de la historia y desplazando aquel imaginario que considera a Europa como el centro a través del cual se difunden el conocimiento y la historia misma al resto del planeta. Para

interrumpir dichos relatos eurocentrados es preciso asumir la situacionalidad del conocimiento como un eje de análisis que permita comprender el origen de las categorías del pensamiento occidental, donde las historias y trayectorias desempeñan un papel fundamental.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Chakrabarty, Dipesh. 2008. “La idea de provincializar Europa”. En *Al margen de Europa: pensamiento poscolonial y*

diferencia histórica, 29-54. Barcelona: Tusquets.

Trouillot, Michel-Rolph. 2000. “Una historia impensable: la revolución haitiana como un no-evento”. En *Antropología política. Temas contemporáneos*, editado por Montserrat Cañedo Rodríguez y Aurora Marquina Espinosa, 361-396. Barcelona: Bellaterra.

LINA HERNÁNDEZ LUQUE

Universidad Nacional de Colombia

MICHAEL ANGROSINO

Etnografía y observación participante en investigación cualitativa

Madrid: Morata, 2012. 144 páginas

En el campo antropológico, la etnografía y la observación participante han aportado al entendimiento y esclarecimiento de conductas, comportamientos, acciones, matices culturales, sociales, políticos, económicos, religiosos, etc., que plasman la diversidad continua de múltiples grupos sociales. La etnografía hoy, así como una tragedia griega en su tiempo, se sitúa *in media res* (en medio de la cosa misma) en el tema de investigación cualitativa, donde los enfoques metodológicos, teóricos y epistemológicos, aportan al entendimiento de la diversidad humana; característica secular de los grupos sociales en entornos espacio-temporales, que muestran la dinamicidad de la cultura. Esclarecer principios, detallar conceptos, formular hipótesis y someterlas a prueba, enriquecen las pesquisas de carácter reflexivo, que aportan a la investigación científica.

La etnografía, como herramienta descriptiva, es útil para el trabajo de investigación cualitativa llevado a cabo por profesionales prácticos de la investigación médica, la ciencia cognitiva, la investigación de mercados, organizaciones, gestiones y negocios, entre otros, que se ven abocados al problema de planificar y hacer determinados es-

tudios. Sirve a profesores universitarios, estudiantes y egresados que se adhieren a las ciencias humanas y sociales y a otras disciplinas, como antropología, historia, filosofía, semiología, literatura, geografía, arqueología, politología, sociología, etnología, psicología, entre otras, como base de la docencia o como parte de la formación universitaria. Así mismo sucede con quienes incursionan en la observación participante con problemas, métodos (entrevistas, grupos de discusión) y materiales (datos visuales, discurso), acercándose reflexivamente a distintas dimensiones de la vida humana, en las que la observación como punto neurálgico y dinámico de la reflexión, permea a quien investiga el espectáculo del mundo más allá del asombro, dado que quien observa late con su mirada emplazada y reflexiva al son que este impone.

De esta manera, el libro de Michael Angrosino es útil dado que la descripción de una observación participante puede guiar al investigador al esclarecimiento de los hechos o fenómenos de estudio, así como a realizar diagnósticos y a identificar causas sintomatológicas, lo que contribuye directa o indirectamente a agudizar su mirada interpretativa en medio del carácter reflexivo

de las investigaciones. En este sentido, y de acuerdo con Angrosino, los mismos investigadores son parte importante del proceso, bien desde el punto de vista de su propia experiencia personal, o bien, desde sus experiencias en el campo y con la reflexividad. La etnografía enriquece entonces, a través de múltiples observaciones, el trabajo de cientos de académicos, que buscan el entendimiento y esclarecimiento de conductas, comportamientos y demás, de un contexto específico y con muestras poblacionales determinadas, lo que da paso a la configuración y reconfiguración de la diversidad de los grupos sociales, subvirtiendo las fronteras del conocimiento de estos, en el continuo hacerse y rehacerse, que lleva a extender los límites gnoseológicos cada vez más allá.

El enfoque pragmático del texto incluye un análisis detallado de fuentes (de la entrevista a los datos visuales), diseño y calidad de la investigación cualitativa, que se distinguen de otros textos etnográficos, en la medida que considera la ampliación ética de la investigación etnográfica con un equilibrio inherente entre los participantes a partir de las cuestiones del consentimiento informado y la confidencialidad de la investigación en ciertos tipos de comunidades. Además, el texto destaca la importancia de la etnografía para el nuevo milenio, dado que ya las personas no viven en pequeñas comunidades independientes localizadas, sino que participan de

redes globales extensas facilitadas por la comunicación avanzada y la tecnología del transporte. De esta forma, en cada segmento didáctico del libro se ilustra con descripciones breves del trabajo de campo del autor, comparaciones y contrastes que aportan como experiencia de investigación.

Este libro contiene nueve capítulos que abordan cómo ha sido la investigación cualitativa en los últimos años. Pero ¿qué es la investigación cualitativa? Es una investigación que se desarrolla con una identidad propia o quizás múltiple, mediante la cual se pretende acercar al mundo de afuera, entendiendo y describiendo algunas veces, los fenómenos sociales desde el interior de varias maneras: pero ¿cómo se puede realizar una investigación cualitativa? Identificando rasgos comunes de cómo se hace la investigación cualitativa: 1) accediendo a las experiencias, interacciones y documentos; 2) estableciendo un principio o un concepto claro de lo que se estudia y la formulación de hipótesis; 3) la idea de que los métodos y teorías deben ser apropiadas; 4) los investigadores como parte importante del proceso desde su experiencia en campo con su reflexividad; 5) tomar en serio el contexto y los casos de estudio; 6) considerar las notas de campo, transcripciones, descripciones e interpretaciones como hallazgos de investigación; y 7) conociendo qué métodos son adecuados para el estudio y los enfoques para la evaluación.

El primer capítulo del libro titulado “Introducción etnográfica y observación participante” enfoca su interés en contar una breve historia de la investigación etnográfica, presentando la teoría sociocultural y los principios básicos de la etnografía como un método, en el cual la observación participante es primordial en la etapa aproximativa de la pesquisa. La etnografía significa la descripción de un pueblo, que se ocupa de manera general de las personas en sentido colectivo, y no de los individuos. Una manera de estudiar a las personas a través del enfoque etnográfico comenzó a finales del siglo XIX y principios del XX, cuando los filósofos sociales se convencieron de que este método podía ayudar a resolver determinados problemas sociales. Antropólogos como Franz Boas y Bronislaw Malinowski fueron defensores de la investigación en campo y ambos propugnaron lo que se llegó a conocer como observación participante. A partir de la década de 1920, los investigadores adaptaron los métodos de investigación de campo etnográfico de los antropólogos al estudio de los grupos sociales en las comunidades “modernas” de Estados Unidos. La teoría e investigación etnográfica se extendió a través de ciertas orientaciones teóricas tales como el estructural-funcionalismo, interaccionismo-simbólico, feminismo, marxismo, etno-metodología, teoría crítica, estudios culturales y posmodernismo.

El segundo capítulo, “¿Qué tipos de temas pueden estudiar de manera eficaz y eficiente los métodos etnográficos?”, trata de los métodos etnográficos a través de los estudios de caso ilustrativos que abordan problemas de investigación específicos y entornos de investigación. Los métodos etnográficos utilizados para definir un problema de investigación formulan hipótesis para la colecta específica de datos. En el Proyecto Trinidad, por ejemplo, historiadores, economistas, politólogos, sociólogos, psicólogos sociales y antropólogos habían estudiado ampliamente la escrituración hindú en diversas partes del antiguo Imperio británico, sin embargo, en el momento en que se inició la investigación, hubo una tendencia focalizada hacia las comunidades hindúes más aisladas y tradicionales culturalmente; pero ¿qué estaba sucediendo en esta sociedad de transición? ¿De qué manera comprendían los hindúes la dinámica de la vida moderna? Este trabajo ayudó a dilucidar el proceso de desinstitucionalización, que llevó a investigar la experiencia vivida por las personas que son objeto de estudio en relación con la observación participante que se daba casi de manera apartada.

El tercer capítulo, “La selección de un emplazamiento de campo”, se enfoca directamente en el proceso que anuncia, en el que se tiene en cuenta la relación de confianza y el inventario personal, donde el investigador etnográfico de-

pende de él mismo a través de cámaras, grabadoras, ordenadores portátiles, etc. Durante la observación participante interactúa en su calidad de investigador con las personas a las que estudia, es esta la razón por la que es de vital importancia preguntarse: ¿qué clase de persona es usted? ¿Qué tipo de situaciones son aquellas en las que se encuentra? Es importante autoevaluarse sobre: 1) el estado emocional y actitudinal; 2) la salud física y mental; 3) las áreas de competencia e incompetencia; y 4) la capacidad para prescindir de ideas preconcebidas sobre personas, comportamientos o situaciones sociales y políticas.

En el cuarto capítulo, “La recogida de datos en campo”, Angrosino plantea que los hechos y la realidad son determinantes durante la investigación, puesto que los etnógrafos pocas veces pueden operar con certidumbre objetiva, pues los “hechos” anteriores al evento que indican una serie de comportamientos, recrean los valores de ese tipo de interacciones humanas. Recordemos, además, que las personas de estudio pueden manipular deliberadamente cualquier tipo de relación o acontecimiento, puesto que la realidad que percibimos como etnógrafos está condicionada siempre por un conjunto de hechos sociales subsecuentes. Algunos especialistas se esfuerzan por hacer énfasis en que se debe esforzar demasiado durante la investigación en campo, para alcanzar descripciones “precisas” de lo que cada investigador

considera realidad social. Sin embargo, algunos piensan que este tipo de realidades debe empezarse a “deconstruir”, siempre que el observador afine su mirada para distinguir quién y cuáles son las características del lugar y las personas.

En el siguiente capítulo, “Enfoque en la observación”, el autor muestra que el tema de la investigación etnográfica se mezcla con la observación, las entrevistas y el estudio de archivos, en los cuales se examinan detalladamente dos aspectos claves, el primero el del participante y el segundo el del no participante. El papel fundamental que juega la observación en la investigación social determina las características que rodean la pesquisa, pues este efecto o cualidad humana de observar el mundo que nos rodea forma la base de nuestra capacidad para hacer juicios de sentido común sobre las cosas; en otras palabras, gran parte de las cosas que sabemos sobre lo que nos rodea viene de una vida de observación, aunque en el contexto de la investigación esta es un proceso considerablemente más sistemático y formal que la que caracteriza la vida cotidiana.

La investigación etnográfica se fundamenta en la observación regular, según el autor, y es repetida por personas y situaciones a menudo con la intención de responder a alguna pregunta teórica sobre la naturaleza del comportamiento o la organización social. Los investigadores cuantitativos pueden demostrar tanto la validez como la fiabilidad de

sus datos a través de medios estadísticos, donde la fiabilidad es una medida del grado en que una observación dada es coherente con un determinado patrón general. El deseo de aproximarse a la fiabilidad científica en la investigación observacional, sobre todo en términos etnográficos, expresa confianza en una visión de la investigación social como un tipo de ciencia, en la que el comportamiento humano se da de acuerdo con las leyes y es regular en la medida que se puede describir y analizar objetivamente.

Los capítulos seis, siete, ocho y nueve abordan el tema del investigador mediante una particularidad ética, en la que las palabras “producto de investigación” van más allá de formar parte de un texto escrito. La combinación de las diversas técnicas de recogida de datos se enfrenta al problema de qué hacer con esa considerable cantidad de información, puesto que esas narrativas deben ser divulgadas y compartidas con los actores que se involucran como objetos de investigación. Estos temas deben ser analizados posteriormente a profundidad a pesar de que existen hechos que hablan por sí mismos; investigaciones como estas, deben darse de manera permanente para poder hacer un juicio interpretativo, incluso de los datos numéricos, que deben ser también interpretados. Los datos recogidos tienen que ser analizados de modo que toda la información cobre un sen-

tido profundo, puesto que no se puede hablar de investigación etnográfica sin considerar el análisis de datos como una fuente cualitativa de información, el análisis de sus aportes estructurales.

De acuerdo con el autor, los investigadores de campo tratan de realizar un control de validez constante, que implica básicamente cambiar una y otra vez entre las perspectivas émica y ética; estos procesos que se han considerado a lo largo del texto ejercen una especie de control en campo que se rescata por la validez del trabajo etnográfico que es razonablemente sencillo si se tienen en cuenta varias de las razones expuestas; el truco, como de costumbre, es aprender a hacerlo de manera sistemática. La etnografía es una ciencia, aunque difiere en muchos aspectos de las ciencias “duras” porque los etnógrafos son a menudo observadores participantes en la vida de las personas que estudian; aportan un grado de subjetividad a la materia que se consideraría inapropiado en una ciencia como la química o la física.

MARIBEL DEICY VILLOTA ENRÍQUEZ

Universidade Federal de São Carlos, Brasil

**AUTORAS Y AUTORES DE MAGUARÉ,
VOL. 31, N.º 2 · 2017**

MARA VIVEROS VIGOYA

Profesora Titular de la Escuela de Estudios de Género de la Universidad Nacional de Colombia.

JOÃO MARTINHO BRAGA DE MENDONÇA

Profesor asociado del programa de posgrado y de la Licenciatura en Antropología de la Universidade Federal da Paraíba, Brasil. Integrante del grupo de investigación AVAEDOC de esta misma institución. Actualmente investiga sobre memoria visual, montaje con imágenes de archivo y metodologías de antropología visual.

NATALIA BOTERO

Antropóloga y magíster en historia de la Universidad Nacional de Colombia, docente de la Universidad de Antioquia y de la Universidad de Medellín, Colombia.

LUIS GERARDO FRANCO ARCE

Antropólogo de la Universidad del Cauca, Colombia, y PhD en Ciencias Humanas con mención en estudios sociales y culturales de la Universidad Nacional de Catamarca, Argentina. Interesado en la relación entre la cultura material y los procesos discursivos sobre el pasado y sus efectos en el presente.

IVÁN CAMILO RODRÍGUEZ TORRES

Antropólogo y Magíster en Antropología Social de la Universidad Nacional de Colombia. Estudiante del Doctorado en Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. Su trabajo se enfoca en el análisis de los procesos y la política pública de reintegración social de excombatientes de organizaciones armadas ilegales. Se ha desempeñado como docente universitario y asesor del despacho del Ministerio del Trabajo para el gobierno colombiano.

JULIÁN ESTEBAN GARCÍA

Antropólogo y Politólogo de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, estudiante de la Maestría de Investigación en Sociología Política en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso, Ecuador). Sus campos de interés son la antropología jurídica y política, la antropología del consumo y el mercado, la ecología política, la sociología de la desigualdades y la investigación para la paz y resolución de conflictos.

ESTEBAN ZABALA GÓMEZ

Antropólogo de la Universidad Nacional de Colombia. Estudiante de Maestría en el Programa de Posgrado en Historia de la Universidad Federal de Minas Gerais, Brasil. Sus áreas de interés son la Historia colonial americana y la Historia precolonial africana. Además, estudios sobre cocina, dieta y alimentación.

LINA HERNÁNDEZ LUQUE

Estudiante de la Maestría en Estudios Culturales de la Universidad Nacional de Colombia, especialista en Educación, Cultura y Política y licenciada en Filosofía. Docente de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia, Colombia.

MARIBEL DEICY VILLOTA ENRIQUEZ

Antropóloga e Ingeniera Física. Mestranda em Ciência, Tecnologia e Sociedade de la Universidade Federal de São Carlos, São Paulo, Brasil. Integrante grupo de investigación GESC de la Universidad del Cauca, Colombia.

EVALUADORAS Y EVALUADORES DE MAGUARÉ, VOL. 31, N.º 2

Alba Jakeline Ruano–Investigadora independiente.

Bernardo Leal–Universidad de los Andes, Bogotá.

Edinso Culma Vargas–Centro Nacional de Memoria Histórica, Grupo de Respuesta a Requerimientos Administrativos y Judiciales, Bogotá.

Enzo Nussio–Fundación ETH, Zúrich.

Gustavo Verdesio–Department of Romance Languages and Literatures, Program in Native American Studies, Universidad de Michigan, Ann Arbor.

Jaime Olveda–El Colegio de Jalisco, Jalisco.

Juan Diego Demera–Universidad de Cundinamarca, Fusagasugá.

Maria Eugenia Ulfe–Departamento de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Mónica Espinosa–Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá.

Patricia Tovar–Departamento de Antropología, City University of New York, John Jay College, Graduate Center, Nueva York.

Rocío Salas–Investigadora independiente, Medellín.

Vanessa Freitag–Departamento de Estudios Culturales, Universidad de Guanajuato, León.

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS

Maguaré. Revista del Departamento de Antropología

Maguaré es una publicación bimensual 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 la directora y editora de *Maguaré*, profesora del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá; un Comité Editorial conformado por docentes de varios departamentos de antropología en Colombia; y un Comité Científico Internacional, integrado por profesionales extranjeros de reconocida trayectoria académica, quienes se encargan de apoyar el proceso de edición de los documentos recibidos por la publicación. La revista divulga artículos de variada índole, entre los que se cuentan los siguientes: 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, 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 dos 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 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.

PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS

1. Todo material propuesto para publicación debe ser inédito y no haber sido

- presentado a otras revistas o publicaciones. Los documentos pueden ser enviados, al correo electrónico: revmag_fchbog@unal.edu.co, o a la dirección postal: Universidad Nacional de Colombia, cra. 30 n.º 45-03, edificio 212, oficina 130, Bogotá, Colombia.
2. 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).
 3. 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.
 4. 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 investigador, 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 o autora, 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.

GUIDELINES FOR PRESENTATION OF ARTICLES

Maguaré. Journal of the Department of Anthropology

Maguaré is a biannual academic journal published since 1981 by the Department of Anthropology at Universidad Nacional de Colombia. Its main purpose is to publish original pieces and work that contribute to anthropology and other social sciences. *Maguaré* fosters and supports thematic, theoretical and methodological openness. It seeks to publish anthropologically-inspired texts produced by scholars from other social sciences and the humanities, such as history, sociology, literature, psychology, social work, among others.

Maguaré's editorial staff is composed of a director affiliated to the Department of Anthropology at Universidad Nacional de Colombia, Bogotá; an editor; an Editorial Committee, whose members are professors at several Colombian anthropology departments; and an International Scientific Committee, composed by distinguished professors. These two committees assist the editorial process.

The Journal disseminates several categories of papers and articles, which include: 1) papers based on academic research that present detailed results of research projects; "artículos de reflexión" or reflexive or critical papers that deal with research of a specific subject, based on original sources; 3) short papers: brief documents that present original, preliminary or partial research results; 4) literature surveys about relevant topics to anthropology and the social sciences, based on at least fifty bibliographic references;

5) translation: translations of classic or contemporary texts, or transcriptions of historical documents of special interest

for *Maguaré*; 6) monographic reports, based on a graduate or undergraduate thesis or dissertation.

SUBMISSION PROCESS

Manuscripts submitted to *Maguaré* should not be under consideration elsewhere or have been published in any form. All manuscripts are reviewed anonymously by three academic peers who evaluate if the piece should be published and who suggest minor or major changes.

Authors should send their manuscripts to the following electronic mail: revista-maguare@gmail.com; or to Universidad Nacional de Colombia, Cra. 30 n.º 45-03, edificio 212, oficina 130. Bogotá, Colombia.

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 in Times New Roman. The book reviews will have a maximum length of 1,500 words (about 4 pages).

The first text page must include the following author's data: full name and surname, institutional affiliation and contact e-mail or address. Article should include an abstract in Spanish and English (with a maximum length of 128 words) and 10 Spanish and English keywords. If the article is a research result, its title and funding source must be included as a footnote. Original photographs, illustration, tables or diagrams must be submitted on separate digital folder. Photographs and illustrations must be compressed in png, jpg or tiff format, with a minimum resolution of 300 dpi. All images, figures or tables which

are not the researcher's authorship must have written authorization from the original author and the adequate reference or clarifying note. This authorization must be arranged by the author.

BIBLIOGRAPHIC REFERENCE SYSTEM

Maguaré follows the author-date bibliographic reference system espoused by the Chicago Manual of Style, 16th edition, available at <http://www.chicagomanualofstyle.org>. This system uses parenthetical references for in-text citation and a list of references at the end of each piece. The in-

formation 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 ál. 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.

NORMAS PARA A APRESENTAÇÃO DE ARTIGOS

Maguaré. Revista del Departamento de Antropología

Maguaré é uma publicação semestral 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 gêneros, apesar de ser um guia para detalhar o tipo de textos priorizados pela revista, não suprime a diversidade de documentos recebidos pela publicação. 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, prelimi-

nares 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

- 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 ál. 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.

PROFILE Issues in Teachers' Professional Development

Vol. 19, N.º 2 • July-December 2017

Departamento de Lenguas Extranjeras

www.profile.unal.edu.co | rprofile_fchbog@unal.edu.co

Revista Colombiana de Psicología

Vol. 26, N.º 1 • enero-junio 2017

Departamento de Psicología

www.revistacolombianapsicologia.unal.edu.co

revpsico_fchbog@unal.edu.co

Forma y Función

Vol. 30, N.º 1 • enero-junio 2017

Departamento de Lingüística

www.formayfuncion.unal.edu.co | fyf_fchbog@unal.edu.co

Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía

Vol. 26, N.º 1 • enero-junio 2017

Departamento de Geografía

www.cuadernosdegeografia.unal.edu.co

rcgeogra_fchbog@unal.edu.co

Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura

Vol. 44, N.º 1 • enero-junio 2017

Departamento de Historia

www.anuariodehistoria.unal.edu.co | anuhisto_fchbog@unal.edu.co

Literatura: Teoría, Historia, Crítica

Vol. 19, N.º 1 • enero-junio 2017

Departamento de Literatura

www.literaturathc.unal.edu.co | revliter_fchbog@unal.edu.co

Ideas y Valores

Vol. LXVI, N.º 163 • abril 2017

Departamento de Filosofía

www.ideasyvalores.unal.edu.co | revideva_fchbog@unal.edu.co

Revista Maguaré

Vol. 30, N.º 2 • julio-diciembre 2016

Departamento de Antropología

www.revistamaguare.unal.edu.co | revmag_fchbog@unal.edu.co

Revista Colombiana de Sociología

Vol. 40, N.º 1 • enero-junio 2017

Departamento de Sociología

www.revistacolombianasociologia.unal.edu.co

revcolso_fchbog@unal.edu.co

Trabajo Social

N.º 18 • enero-diciembre 2016

Departamento de Trabajo Social

www.revtrabajosocial.unal.edu.co | revtrasoc_bog@unal.edu.co

Desde el Jardín de Freud

N.º 17 • enero-diciembre 2017

Revista de Psicoanálisis

www.jardindefreud.unal.edu.co | rpsifreud_bog@unal.edu.co

Todas nuestras revistas académicas

se pueden consultar en línea

bajo la modalidad de acceso abierto.

PUNTOS DE VENTA

UN la librería, Bogotá

Plazoleta de Las Nieves

Calle 20 N.º 7-15

Tel. 3165000 ext. 29494

Campus Ciudad Universitaria

Edificio Orlando Fals Borda (205)

Edificio de Posgrados de Ciencias

Humanas Rogelio Salmons (225)

Auditorio León de Greiff, piso 1

Tel.: 316 5000, ext. 20040

www.unlalibreria.unal.edu.co

libreriaun_bog@unal.edu.co



DISTRIBUCIÓN Y SUSCRIPCIÓN

Siglo del hombre Editores

Cra. 31A # 25B-50

Bogotá, Colombia

PBX: 3377700

www.siglodelhombre.com

CENTRO EDITORIAL

Facultad de Ciencias Humanas

Ciudad Universitaria, ed. 205

Tel: 3165000 ext. 16208, 16212

editorial_fch@unal.edu.co

www.humanas.unal.edu.co

maguaré

El presente número fue impreso en Bogotá, Colombia
por **Digiprint Editores EU**
Para su composición se usaron los tipos Meta & MinionPro.



