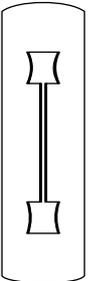


BOGOTÁ, COLOMBIA · VOL. 32, N.º 1 (ENERO-JUNIO) · AÑO 2018  
ISSN: 0120-3045 (IMPRESO) · 2256-5752 (EN LÍNEA)

Vol.  
**32**  
Número 1  
**2018**

# maguaré



UNIVERSIDAD  
**NACIONAL**  
DE COLOMBIA

# maguaré

VOL. 32, N.º 1 (ENERO-JUNIO) · AÑO 2018  
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*

Joanne Rappaport, *Universidad Georgetown, Estados Unidos*

#### EQUIPO DE EDICIÓN:

Tatiana Herrera Rodríguez

Margarita Durán Urrea

Pablo Simón Acosta Camacho

*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](mailto:revmag_fchbog@unal.edu.co)

#### IMAGEN DE CUBIERTA:

Tomada por Felipe Suárez

#### FOTOGRAFÍAS DE PORTADILLAS:

Felipe Suárez

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.banrepcultural.org/blaa>
- OEI - CREDI - Bases de Datos  
<http://www.oei.es/basecredi.htm>
- Public Knowledge Project  
<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**

**RECTORA:**

Dolly Montoya

**VICERRECTOR:**

Francisco José Román Campos

**FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS**

**DECANA:**

Luz Amparo Fajardo Uribe

**VICEDECANO DE INVESTIGACIÓN Y EXTENSIÓN:**

Jhon Williams Montoya

**DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA**

**DIRECTOR:**

Carlos Guillermo Páramo Bonilla

**SUSCRIPCIÓN Y DISTRIBUCIÓN**

**Siglo del Hombre Editores**

Cra. 31A n.º 25B-50, Bogotá

Tel.: 337 7700

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

**DISTRIBUCIÓN Y VENTAS**

**UN La Librería, Bogotá**

Plazoleta de Las Nieves

calle 20 n.º 7-15

Tel.: 316 5000 ext. 29490

**Ciudad Universitaria:**

Auditorio León de Greiff, piso 1

Tel.: 316 5000 ext. 17639

[www.unlalibreria.unal.edu.co](http://www.unlalibreria.unal.edu.co)

[libreriaun\\_bog@unal.edu.co](mailto:libreriaun_bog@unal.edu.co)

**Librería de la U**

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

**CANJE:**

Dirección de Bibliotecas. Grupo de Colecciones

Hemeroteca Nacional Carlos Lleras Restrepo

Av. El Dorado n.º 44A-40

Telefax: 316 5000 ext. 20082. A. A. 14490

[canjednb\\_nal@unal.edu.co](mailto:canjednb_nal@unal.edu.co)



**CENTRO EDITORIAL**

**FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS**

[www.humanas.unal.edu.co](http://www.humanas.unal.edu.co)

Ciudad Universitaria, edificio 205

Tel.: 316 5000 ext. 16208

Bogotá D. C.

*Dirección del Centro Editorial · Camilo Baquero Castellanos*

*Coordinación editorial · Laura González*

*Corrección de textos en español · Francisco Díaz-Granados*

*Coordinación de diseño · Juan C. Villamil*

*Maquetación · Carlos Contreras*

*Traducción de resúmenes al portugués · Roanita Dalpiaz*



## TABLA DE CONTENIDO

PRESENTACIÓN .....	11-13
Equipo de edición	
ARTÍCULOS	
LA SANGRE ES MÁS ESPESA QUE EL AGUA: PERSPECTIVAS HISTÓRICAS Y ANALÍTICAS SOBRE LOS ESTUDIOS DEL PARENTESCO Y EL GÉNERO .....	17-46
PATRICIA TOVAR · John Jay College; Graduate Center, City University of New York · Estados Unidos	
ROMPER EL MODELO: MUJERES, DELITOS Y RECLUSIÓN EN LA CÁRCEL DEL DIVORCIO DE SANTA FE (1816-1836) .....	47-74
YUDY ALEXANDRA AVENDAÑO CIFUENTES · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá	
“AYUDAS Y BENDICIONES”. RECIPROCIDAD Y ECONOMÍA MORAL EN UN BARRIO DE TEGUCIGALPA, HONDURAS. ....	75-109
PATRICIA MESSA CASTANY · Universidad de Barcelona · España	
EL DON EN LA INCORPORACIÓN A UN GRUPO PARAMILITAR. ANÁLISIS DE UN CASO EMBLEMÁTICO. ....	111-138
NELSON MAURICIO PINZÓN OCHOA · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá	
“NUESTRO FUTURO ES NUESTRO PASADO”. EXPLOTACIÓN DE ORO, MEDIOAMBIENTE Y RESISTENCIA INDÍGENA EN EL MEDIO RÍO CAQUETÁ. ....	139-170
MARCO TOBÓN · Universidade Estadual de Campinas · Brasil	
CONSENSOS, CONFLICTOS Y AMBIGÜEDADES EN TORNO AL TERRITORIO: EXPLORACIÓN ETNOHISTÓRICA DE LA LENGÜETA, SIERRA NEVADA DE SANTA MARTA .....	171-204
DANIEL RODRÍGUEZ OSORIO · Universidad de Minnesota · Twin Cities · Estados Unidos	

EN EL CAMPUS

APUNTES ETNOGRÁFICOS PARA UNA COMPRENSIÓN DE LAS DINÁMICAS  
IDENTITARIAS EN LA ISLA DE SAN ANDRÉS ..... 207-226  
CLAUDIA KATHERINE ORTIZ VACA · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

LO RECIENTE

TIPOLOGÍAS Y TOPOLOGÍAS INDÍGENAS EN EL  
MULTICULTURALISMO COLOMBIANO DE DIANA BOCAREJO ..... 229-232  
Por: SIBELYS MEJÍA RODRÍGUEZ · Pontificia Universidad Javeriana · Bogotá

AUTORAS Y AUTORES DE *MAGUARÉ*, VOL. 32, N.º 1 ..... 233-234

EVALUADORAS Y EVALUADORES DE *MAGUARÉ*, VOL. 32, N.º 1 ..... 235

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS ..... 237-238

**CONTENTS**

**PRESENTATION** ..... 11-13  
Editorial team

**ARTICLES**

**BLOOD IS THICKER THAN WATER: HISTORICAL AND ANALYTICAL  
PERSPECTIVES ON KINSHIP AND GENDER STUDIES** ..... 17-46  
PATRICIA TOVAR · John Jay College; Graduate Center, City University of New York ·  
New York

**BREAKING THE MODEL: WOMEN, CRIMES, AND IMPRISONMENT IN THE  
CÁRCEL DEL DIVORCIO (1816-1836)** ..... 47-74  
YUDY ALEXANDRA AVENDAÑO CIFUENTES · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

**“HELP AND BLESSINGS.” RECIPROCITY AND MORAL ECONOMY  
IN A NEIGHBORHOOD OF TEGUCIGALPA, HONDURAS** ..... 75-109  
PATRICIA MESSA CASTANY · Universidad de Barcelona · Spain

**THE GIFT OF ACCEPTANCE TO A PARAMILITARY GROUP.  
AN EMBLEMATIC CASE** ..... 111-138  
NELSON MAURICIO PINZÓN OCHOA · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

**“OUR FUTURE IS OUR PAST.” GOLD MINING, ENVIRONMENT, AND INDIGENOUS  
RESISTANCE IN THE MIDLE CAQUETÁ RIVER REGION, COLOMBIA** ..... 139-170  
MARCO TOBÓN · Universidade Estadual de Campinas · Brazil

**AMBIGUITIES, CONFLICTS, AND CONSENSUSES REGARDING TERRITORY:  
AN ETHNO-HISTORICAL STUDY OF LA LENGÜETA,  
SIERRA NEVADA DE SANTA MARTA** ..... 171-204  
DANIEL RODRÍGUEZ OSORIO · Universidad de Minnesota · Twin Cities

CONTRIBUTORS TO <i>MAGUARÉ</i> , VOL. 32, N.º 1 . . . . .	233-234
PEER REVIEWERS, <i>MAGUARÉ</i> , VOL. 32, N.º 1 . . . . .	235
GUIDELINES FOR PRESENTATION OF ARTICLES . . . . .	239-240

## CONTEÚDO

APRESENTAÇÃO .....	11-13
Equipe de edição	

## ARTIGOS

<b>O SANGUE É MAIS ESPESSE QUE A ÁGUA: PERSPECTIVAS HISTÓRICAS E ANALÍTICAS SOBRE OS ESTUDOS DO PARENTESCO E DO GÊNERO .....</b>	<b>17-46</b>
PATRICIA TOVAR · John Jay College; Graduate Center, City University of New York · Estados Unidos	
<b>ROMPER O MODELO: MULHERES, DELITOS E RECLUSÃO NA PRISÃO DO DIVÓRCIO (1816-1836) .....</b>	<b>47-74</b>
YUDY ALEXANDRA AVENDAÑO CIFUENTES · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá	
<b>“AJUDAS E BÊNÇÃOS”. RECIPROCIDADE E ECONOMIA MORAL EM UM BAIRRO DE TEGUCIGALPA, HONDURAS .....</b>	<b>75-109</b>
PATRICIA MESSA CASTANY · Universidad de Barcelona · Espanha	
<b>A DÁDIVA NA INCORPORAÇÃO A UM GRUPO PARAMILITAR. ANÁLISE DE UM CASO EMBLEMÁTICO .....</b>	<b>111-138</b>
NELSON MAURICIO PINZÓN OCHOA · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá	
<b>“O NOSSO FUTURO É O NOSSO PASSADO”. EXPLORAÇÃO DE OURO, MEIO AMBIENTE E RESISTÊNCIA INDÍGENA NO RIO CAQUETÁ-JAPURÁ .....</b>	<b>139-170</b>
MARCO TOBÓN · Universidade Estadual de Campinas · Brasil	
<b>AMBIGUIDADES, CONFLITOS E CONSENSOS EM MEIO AO TERRITÓRIO: UMA PESQUISA ETNO-HISTÓRICA DE LA LENGÜETA, SERRA NEVADA DE SANTA MARTA .....</b>	<b>171-204</b>
DANIEL RODRÍGUEZ OSORIO · Universidad de Minnesota · Twin Cities · Estados Unidos	

AUTORES E AUTORAS DE MAGUARÉ, VOL. 32, N.º 1 .....	233-234
AVALIADORES E AVALIADORAS DE MAGUARÉ, VOL. 32, N.º 1 .....	235
NORMAS PARA SUBMISSÃO DE ARTIGOS .....	241-242

## PRESENTACIÓN

---

Por feliz coincidencia, los seis artículos de este número misceláneo se agrupan en tres ejes que dialogan entre sí mientras avivan temas y preocupaciones antropológicas de vieja y nueva data: la familia y el género, el don y los desafíos que enfrentan los grupos indígenas contemporáneos. En el primer eje, Patricia Tovar y Yudy Avendaño se ocupan de la familia y el género en perspectiva histórica. Tovar examina la relación entre parentesco y género en la antropología colonial del siglo XIX y la literatura anglófona más reciente. Destaca a las antropólogas feministas, marxistas y culturalistas de los setenta, que abrieron nuevos campos de análisis para los estudios clásicos del parentesco al poner el acento en el papel de las mujeres y el género, y explora además la manera en que su legado teórico se ha renovado en la contemporaneidad en el análisis de las nuevas familias, el matrimonio de parejas del mismo sexo y la reproducción asistida. Desde una aproximación histórica enfocada en la sociedad santafereña de inicios del siglo XIX, aún marcada por la dominación colonial, Avendaño estudia la penalización de mujeres condenadas por adulterio, concubinato y aborto. Analiza la manera en que la estrecha asociación que sujetó a la “mujer” a la familia, la maternidad, el matrimonio y la moral cristiana del periodo pesó de manera diferencial en sus condenas y reclusión en la Cárcel del Divorcio, una singular institución en la transición de la vida colonial a la republicana.

En el segundo eje, los artículos de Patricia Messa y Nelson Pinzón retornan sobre otro tema preciado de la disciplina: el don. Messa explora las prácticas de ayuda de una organización religiosa española en un barrio marginal de Tegucigalpa (Honduras) como un sistema de don, reciprocidad, economía moral y agenciamiento social. Con refinado ojo etnográfico retrata la manera como las pobladoras del barrio se relacionan entre sí y con los donadores de una manera que trasciende la diada dominación-resistencia. En cambio, la ancla en la manera como entienden las donaciones de esta organización como “ayudas” y “bendiciones”. Entretejidas con las jerarquías económicas y morales locales, estas nociones definen los “buenos” y “malos” dadores, la justicia del don y quienes lo merecen. Desde un ángulo afín, Pinzón interroga el modelo clásico propuesto por Marcel Mauss a principios del siglo XX a partir del

despliegue de una estrategia de reclutamiento del Bloque Capital de las Autodefensas Unidas de Colombia a inicios del siglo XXI. Por medio de dádivas y el cultivo de lazos de confianza, el Bloque atrajo inicialmente a sus filas a jóvenes universitarias de Bogotá que pasaban por momentos de crisis económica. Este caso le sirve para examinar el don en relación con la deuda y el pacto social atravesado por los intereses y las desigualdades entre quienes dan y quienes reciben y devuelven.

Finalmente, en el tercer eje, Daniel Rodríguez y Marco Tobón examinan el trasfondo histórico y las circunstancias políticas, territoriales y culturales que enfrentan los grupos étnicos en la contemporaneidad. En un ejercicio que combina la etnohistoria y la etnografía, Rodríguez sigue los procesos de ocupación y apropiación de La Lengüeta, una franja de terreno en las estribaciones costeras medias y bajas de la Sierra Nevada de Santa Marta que desde inicios del siglo XX ha sido poblada sucesivamente por indígenas kággaba, campesinos migrantes e indígenas iku. Se detiene en las alianzas, tensiones y conflictos interétnicos provocados por la coexistencia de intereses y visiones espaciales y territoriales distintas de estos agentes, que han vivido una secuencia de violencias, acompañada por la construcción de la Troncal del Caribe y agravada por las políticas multiculturales esencialistas auspiciadas por la Constitución de 1991. Entre tanto, Tobón aborda la minería del oro en el medio Caquetá y sus repercusiones en la vida indígena, cuyas dimensiones hacen eco de la explotación y el despojo de las caucherías de inicios del siglo XX. Resalta las contradicciones entre las posturas ambientalistas, contrainsurgentes y de defensa de los derechos étnicos del Estado colombiano y señala que el pacto entre el mercado internacional y las políticas neoliberales nacionales se ha impuesto en la región, lo cual ha resultado en la inserción de los indígenas en la jerarquía más baja del trabajo minero.

En otras palabras, este número pone en escena una provocación: desde disparejas trayectorias investigativas, lugares de enunciación y referentes conceptuales, los temas clásicos y contemporáneos de la antropología que reúne revelan las posibilidades analíticas de la investigación antropológica actual.

El texto de Claudia Ortiz incluido en la sección *En el campus* cierra con una interesante reflexión etnográfica que entrelaza la experiencia de campo con el cuerpo, la cercanía y las maneras de habitar un lugar.

A partir de los apartes iniciales de sus diarios de campo en la isla de San Andrés acerca de los primeros encuentros y desencuentros que vivió, así como de sus propias actitudes y sensaciones y las acciones de las personas que conoció, Ortiz examina la manera en que se tejen vínculos de amistad, confianza y respeto en la isla por medio de las relaciones corporales entre las personas, cruzadas por la vecindad y las maneras de habitarla. Con la reflexión de Ortiz, ofrecemos un abrebocas para nuestro siguiente número sobre afectos y afectividad.

Quisiéramos terminar esta presentación invitándoles a leer, conectar y cruzar de otras maneras los textos que ponemos a disposición en este número, cuyo contenido y alcances desde luego desbordan la visión que aquí hemos propuesto.

MARTA ZAMBRANO

TATIANA HERRERA

MARGARITA DURÁN

JUAN DIEGO GUTIÉRREZ

PABLO SIMÓN ACOSTA

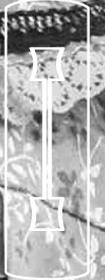
EQUIPO DE EDICIÓN

*REVISTA MAGUARÉ*





ARTÍCULOS





## LA SANGRE ES MÁS ESPESA QUE EL AGUA: PERSPECTIVAS HISTÓRICAS Y ANALÍTICAS SOBRE LOS ESTUDIOS DEL PARENTESCO Y EL GÉNERO<sup>1</sup>

---

PATRICIA TOVAR\*

John Jay College; Graduate Center,  
City University of New York, Estados Unidos



\*ptovar@jjay.cuny.edu

Artículo de reflexión. Recibido: 13 de julio de 2017. Aprobado: 10 de abril de 2018

- 
- <sup>1</sup> Este artículo surge de las lecturas, reflexiones y discusiones del curso de “Antropología y género” que dicté en el Doctorado en Antropología del Graduate Center, City University of New York. Agradezco a mis estudiantes del curso de primavera de 2017 por sus valiosos aportes, comentarios y experiencias sobre las formas de relacionarse con sus parejas del mismo o de otros sexos y sus maneras no conformistas ni tradicionales de asumir el género.

## RESUMEN

Este artículo examina la intersección entre los conceptos de género, parentesco y familia. Contrasta el desarrollo histórico de estos temas en la antropología con las rupturas, paradojas y ambivalencias que surgen del análisis teórico de asuntos contemporáneos, como la aceptación social y la legalización del matrimonio entre parejas del mismo sexo, las nuevas tecnologías reproductivas y las opciones de cambio de sexo, todos los cuales desafían las nociones tradicionales de naturaleza y cultura, biología y sociedad. Presenta algunas de las discusiones adelantadas en estos campos y analiza cómo para entender la categoría de parentesco hay que poner atención a la de género, como si fuesen caras de la misma moneda, pues las dos hacen parte de prácticas que articulan diferentes formas de relacionarse que tienen implicaciones sociales. Finalmente, examina la desigualdad de género desde el punto de vista del parentesco y de la organización social, y sus cruces con otras categorías sociales y culturales.

*Palabras clave:* antropología norteamericana, familia, género, matrimonio, parentesco, tecnologías reproductivas.

## **BLOOD IS THICKER THAN WATER: HISTORICAL AND ANALYTICAL PERSPECTIVES ON KINSHIP AND GENDER STUDIES**

### **ABSTRACT**

This article deals with the intersection of the concepts of gender, kinship, and family. It contrasts the historical development of these issues in anthropology with the ruptures, paradoxes, and ambivalences arising from the theoretical analysis of contemporary issues, such as social acceptance and the legalization of same-sex marriage, the new reproductive technologies, and the possibilities of sex change. These issues challenge the traditional notions of nature and culture, biology, and society. To illustrate this, I introduce some of the theories and discussions that have emerged in the field, and purport that to understand kinship as a category, we have to pay attention to gender too, as if they were two sides of the same coin. Both categories are about relational practices that articulate different forms of relatedness and its social implications. Finally, I examine gender inequality from the point of view of kinship and social organization as well as their interactions with other social and cultural categories.

*Keywords:* North American anthropology, family, gender, marriage, kinship, reproductive technologies.

## **O SANGUE É MAIS ESPESSE QUE A ÁGUA: PERSPECTIVAS HISTÓRICAS E ANALÍTICAS SOBRE OS ESTUDOS DO PARENTESCO E DO GÊNERO**

### **RESUMO**

Este artigo examina a interseção entre os conceitos de gênero, parentesco e família. Contrasta o desenvolvimento histórico desses temas na antropologia com as rupturas, paradoxos e ambivalências que surgem da análise teórica de assuntos contemporâneos, como a aceitação social e a legalização do matrimônio entre casais do mesmo sexo, as novas tecnologias reprodutivas e as opções de mudança de sexo, já que todos desafiam as noções tradicionais de natureza e cultura, biologia e sociedade. Apresenta algumas das discussões promovidas nesses campos e analisa como para entender a categoria de parentesco é necessário atentar-se à de gênero, como se fossem caras da mesma moeda, pois as duas fazem parte de práticas que articulam diferentes formas de relacionar-se que têm implicações sociais. Finalmente, examina a desigualdade de gênero a partir do ponto de vista do parentesco e da organização social, e suas relações com outras categorias sociais e culturais.

*Palavras-chave:* antropologia norte-americana, família, gênero, matrimônio, parentesco, tecnologias reprodutivas.

## INTRODUCCIÓN

Este artículo parte de la noción de que el género, el parentesco y la familia son construcciones sociales que subyacen en los sistemas de estratificación y desigualdad social articulados con las estructuras de clase, raza y etnicidad. Estas categorías y sus intersecciones tienen implicaciones fundamentales en la vida diaria, en el plano laboral, en las políticas públicas y en los sistemas jurídicos. El parentesco, como otras instituciones sociales, es universal, aunque se manifiesta y significa diferentes tipos de relaciones que organizan los diferentes grupos humanos. Me propongo entonces, en primer lugar, hacer un recuento de lo que han sido los estudios clásicos de parentesco, que, como sabemos, hacen parte del pasado colonial de la disciplina, comenzando por el siglo XIX, y cómo estos fueron retomados luego por la antropología marxista y feminista, enfoques que abrieron discusiones cruciales y nuevos paradigmas en los estudios de género. En segundo lugar, quiero repensar algunas de las preguntas fundamentales sobre las relaciones familiares y cómo estas están pasando por un gran cambio, que podría llamarse revolucionario, con la legalización del matrimonio entre parejas del mismo sexo. En el momento son ya veintidós países los que lo han aprobado, entre ellos, Colombia, Holanda, Dinamarca, Finlandia, Brasil, Argentina, Portugal, España, Estados Unidos y, el más reciente, Taiwán. Sumado a esto, está el uso cada vez más amplio de las tecnologías de reproducción asistida, que van ya más allá de la fertilización *in vitro* y el alquiler de úteros, y las tecnologías de cambio de sexo por vía quirúrgica y hormonal y sus implicaciones legales, sociales y éticas (Tovar 1999). Mi intención final es explorar hacia dónde avanzan los estudios de parentesco, familia y género en antropología. Como sabemos, el estudio del parentesco ha sido central en la antropología desde sus inicios en el siglo XIX. Era importante entender en esa época cómo la organización social de las llamadas sociedades primitivas se hacía con base en el parentesco, por lo cual surgió el interés por describir y comparar las estructuras, las terminologías y los sistemas de parentesco formulando categorías analíticas que permitieran su estudio.

Quiero enfatizar en los cambios ocurridos en los estudios del parentesco a partir de la publicación de varios trabajos importantes sobre el tema después del año 2000, como el de Carsten en (2004), quien sostiene que los conceptos centrales de los nuevos estudios del

parentesco son género, sustancia y persona. Otros trabajos son: el de Maurice Godelier (2011), que hace un recuento etnográfico monumental de análisis de las nociones clásicas del parentesco y las ideas sobre el cuerpo y la procreación, y el de Florence Weber *Le sang, le nom, le quotidien: une sociologie de la parenté pratique* (2005). En conjunto, estos ofrecen la importante oportunidad para evaluar y apreciar la producción de conocimiento y las perspectivas teóricas de esta área históricamente prominente en la antropología. Aunque ha perdido su vigor, las nuevas investigaciones reflejan los cambios sociales que están ocurriendo en un mundo globalizado y que he escogido como orientadores de este artículo, los cuales, como en el caso de la antropología clásica, provienen de la tradición europea. El concepto de parentesco ha atraído renovado interés, aunque a veces ha estado oculto o disfrazado bajo otros nombres, que lo asocian con disciplinas como género, sexualidad y estudios sobre el cuerpo, donde se ha movido con fluidez. Las limitaciones conceptuales en los estudios de parentesco y familia ya habían sido resaltadas, como en el caso de Bestard-Camps (1991), quien señalaba el abordaje poco crítico y cargado de prejuicios culturales que lo alejaban de los análisis objetivos, al verlo como algo trivial y obvio. Para la autora, la historia de la familia tendría que convertirse en una historia de la organización social de la reproducción.

Una definición amplia y básica de parentesco aceptada por la antropología parte del reconocimiento de una relación entre personas basada en la sangre y la ley, el linaje y la filiación, y el matrimonio, pero solo hasta que Schneider (1984) publicó sus análisis la antropología estadounidense<sup>2</sup> rechazó la noción previa de que el parentesco estaba exclusivamente relacionado con la reproducción y argumentó que ella existía en las mentes de los antropólogos, pero no en las culturas que ellos estudiaban. Con ello se hacía referencia en particular a la herencia dejada por Rivers (1968, 53), quien había considerado cuatro maneras de definir el parentesco, utilizadas

---

2 Si bien las grandes discusiones sobre el parentesco, el género y la familia nos han llegado ya sea de Europa o de Norte América, no podemos escapar a la herencia teórica que han dejado y que ha marcado la producción de conocimiento antropológico. Lamentablemente hacer una síntesis de las contribuciones de los estudios de género en Latinoamérica, de por sí bastante heterogéneos, queda por fuera del enfoque de este artículo.

por la antropología clásica durante muchos años. Ellas eran: la consanguinidad, que dejaba por fuera la adopción; la genealogía, también marcada por las relaciones sociales, a pesar de estar determinada por las relaciones de sangre; el pedigrí, ligado a la anterior, como determinante de las maneras de relacionarse; y la función social –propuesta por Rivers–, donde las personas que se consideran parientes tienen obligaciones y privilegios determinados por la consanguinidad.

Se hace necesario en esta reflexión aclarar conceptos básicos y terminologías relacionados con el parentesco y sus efectos en la subordinación de las mujeres. Las relaciones de consanguinidad se establecen con aquellas personas con las que tenemos lazos de sangre. Si la relación se ha establecido a través del matrimonio, es llamada afinial. Las reglas de filiación unilineales operan según la descendencia o ascendencia sea masculina, y entonces se llama patrilineal, o femenina, que señala la matrilineal. La filiación implica la conservación de un espíritu o sustancia en futuras generaciones y transmite simbólicamente la idea de inmortalidad, o en generaciones anteriores, en el culto a los ancestros. Las relaciones de filiación determinan creencias, deberes, derechos y privilegios en muchos aspectos de la vida social, como la transmisión de la herencia, la riqueza, los nombres y apellidos, el lugar de residencia, las afiliaciones étnicas y nacionales y otras características que determinan la posición y los privilegios y desigualdades de género en la sociedad. Esta idea de parentesco no siempre es fácil de dilucidar, pues varía según la cultura y la clase social donde esté contenida y, como dice Linda Stone en su reciente libro *Kinship and Gender: An Introduction* (2014, 1), es “un tema tortuoso”.

En las minoritarias sociedades matrilineales, regidas por el derecho de la madre, el papel del padre como progenitor no es tan significativo, ya que lo ocupa el hermano de la madre. Se reconoce con certeza el vínculo entre madre y su descendencia como el más importante, lo cual aumenta el estatus de las mujeres. Con el matrimonio de las hijas llegan al grupo doméstico varones de otros grupos y ello disminuye la hostilidad interna del grupo, pues aportan comida, trabajo y animales como parte de la obligación de pagar o compensar a la familia, llamada el “precio de la novia”. En sociedades patrilineales es muy importante saber quién es el padre y a qué linaje corresponden los hijos. Esto ha fomentado la reclusión de las mujeres, el uso del velo y la exaltación de la

virginidad, con lo que se las aleja de la vida pública. Por tanto, las consecuencias para el estatus de la mujer en esas sociedades son desastrosas. Los intercambios económicos durante el matrimonio tampoco son positivos para el estatus de las mujeres en sociedades patrilineales que además son patrilocales, lo que indica que la residencia después del matrimonio es en la casa de la familia del marido, ya que la práctica de la dote –o sea, la acumulación de riqueza a cargo de la familia de la novia, que será luego transferida a la familia del novio– tiene como consecuencia la preferencia por los varones, el matrimonio temprano de las hijas, los matrimonios arreglados, la imposibilidad de divorcio y la prohibición de un nuevo matrimonio para las viudas. Las mujeres recién casadas entran a sus nuevas familias en la posición más baja, sometidas a la autoridad de la suegra y de su hijo. Prácticas aberrantes en las niñas, como el infanticidio, la mutilación genital o la deformación de los pies se relacionan con sistemas matrimoniales estudiados en la India, en la China tradicional y en zonas de África (Gruenbaum 1982; Bonvillain 2006). Otros tipos de matrimonio son bastante desventajosos para las mujeres, ya que rompen la solidaridad de los grupos domésticos. Este es el caso del llamado “matrimonio por raptó” seguido por la violación de la novia, con el propósito de que quede preñada y se asegure la alianza. Otro caso es el de la exogamia lingüística, que requiere el matrimonio con mujeres que hablen lenguas diferentes. Esto fomenta, además, la violencia entre grupos vecinos, que tienen conflictos constantes por esas prácticas. Es el caso de muchos grupos étnicos del Amazonas, como los yanomamis, donde se destruye la solidaridad entre las mujeres y se las ubica en una situación de inferioridad. Otras reglas de matrimonio determinan la obligatoriedad de alianzas entre primos cruzados o paralelos en el Medio Oriente, que se hacen necesarias para mantener indivisas las tierras y en la familia.

#### DESARROLLO DE LOS ESTUDIOS DE PARENTESCO

Históricamente la antropología estudiaba el parentesco para comparar y explicar diferentes prácticas culturales e identificar la centralidad de unidades como la familia y la parentela, que brindaban “claves” para entender las complejidades en las variaciones de las relaciones familiares, económicas y políticas. Es decir, el estudio del parentesco era visto como necesario para analizar un sistema coherente que permitía entender

patrones culturales más amplios. Los primeros estudios sobre parentesco en relación con lo que hoy llamamos género, y tal vez los más influyentes realizados en el siglo XIX, que se centraban en la matrilinealidad, se los debemos a Johann Jakob Bachofen (1815-1887). Abogado suizo interesado en el derecho de familia y autor del libro *Das Mutterrecht* o *El derecho materno*, este autor postuló la teoría de la evolución de los sistemas de parentesco acudiendo a la mitología griega. Afirmó que la promiscuidad primitiva –a la que dio el nombre de *heterismo*– era salvaje, comunista, telúrica y se basaba en la tierra. Con el referente de la diosa Afrodita, la llamó poliamorosa, término que vuelve a usarse con frecuencia en las “nuevas” maneras de relacionamiento. A la siguiente fase, dominada por Demeter, la denominó matriarcal, y la caracterizó como lunar, basada en la agricultura, que habría coincidido con la emergencia de cultos paganos y las leyes. En la siguiente fase terminaba el reinado de la matriarca y el patriarcado emergía con el dominio de los hombres sobre las mujeres, seguido por una nueva etapa regida por el culto al sol, donde todo lo relacionado con la gran matriarca desaparecía con la llegada de la civilización y el Estado. Para Bachofen en ese momento surgió el deseo del hombre por legar su propiedad privada y su riqueza a sus hijos con base en el sistema patrilineal. La teoría del culto a la matriarca y de una ginecocracia, que fascinó a muchas personas por entonces, ha sido revivida por las diferentes oleadas de estudios feministas, pues abre la posibilidad de un mundo sin patriarcado, lo cual ha resonado con fuerza en el desarrollo de la arqueología feminista a partir de los años setenta (Conkey y Spector 1984; Gilchrist 1990).

El argumento de Bachofen de que la maternidad es el fundamento no solo de la sociedad humana, sino también de la religión y de la moralidad, fue retomado casi un siglo más tarde por Marija Gimbutas (1974; 1989), arqueóloga lituana estudiosa de las figurinas femeninas, tan abundantes en Europa central y en Anatolia durante el neolítico. Llamadas las “Venus”, por el aparente estatus central de las mujeres en esas religiones, tales representaciones venían a significar un período de valores femeninos pacíficos. Gimbutas utiliza el ejemplo del asentamiento de Çatalhöyük como evidencia de una organización social cooperativa basada en principios femeninos que fue luego reemplazada en la Edad de Bronce por dioses y valores masculinos caracterizados por la guerra, la agresión y la desigualdad social. Estas ideas han tenido, por supuesto,

sus detractores, entre ellos, a Ian Hodder (2010). En una controversia que aún continúa, este alega que las figurinas más bien muestran la objetivación y la subordinación de las mujeres, ya que las imágenes no tienen rostro y les falta identidad, y señala que hay muchas evidencias de que la violencia y el conflicto fueran frecuentes en esa época como en periodos prehistóricos más recientes.

El abogado, transformado en etnógrafo, Lewis Henry Morgan (1818-1881) siguió a Bachofen. Basado en su convivencia con tribus matrilineales iroquesas en el Estado de Nueva York, este autor cuestionó el papel de la monogamia en la sociedad europea y norteamericana y propuso un modelo de evolución social diferente. En sus dos libros más famosos –*Sistemas de consanguinidad y afinidad en la familia humana*, de 1871, y *La sociedad primitiva*, de 1877–, a partir de encuestas y de su propio trabajo de campo, clasificó el sistema de parentesco iroqués comparándolo con el de otros grupos indígenas norteamericanos. Morgan, basado en las categorías de Montesquieu, dividía a la sociedad en tres estadios progresivos; el salvajismo, la barbarie y la civilización, y razonaba que la humanidad había sobrevivido en gran parte en el salvajismo. Cada una de esas etapas la dividía a su vez en escalones, de menor a mayor complejidad, que distinguía por el desarrollo tecnológico en correlación con patrones de subsistencia, matrimonio, familia y organización política. Por ejemplo, según especuló, en los comienzos de la evolución social la familia humana vivía en hordas dedicadas a la promiscuidad, sin prohibiciones sexuales y sin una estructura familiar real ni la noción de propiedad, pues se subsistía con posesiones mínimas. A este tipo de organización social o, más bien, de desorganización, la llamó *familia consanguínea*. Para la etapa siguiente propuso el matrimonio entre grupos de hermanos, al que llamó *familia punalúa*. Luego vendrían otros matrimonios en grupo y, más adelante, ya dentro del barbarie, caracterizada por el uso del hierro y la domesticación de animales, se habrían constituido parejas unidas por lazos no muy fuertes, sin cohabitación exclusiva, que podían separarse fácilmente en cualquier momento. En la siguiente etapa aparecían las familias patriarcales o “dominadas por el marido”, el cual podía tener más de una esposa simultáneamente. Por último, pensaba Morgan, se había llegado a la civilización, con un sistema de parejas monógamo de cohabitación exclusiva, con familias ya no tan

extensas y más bien autocontenidas, basado en la propiedad privada. Cabe apuntar acá que hasta ahora ningún trabajo etnográfico ha encontrado los matrimonios en grupo ni entre grupos de hermanos.

Para Morgan el paso de la matrilinealidad a la patrilinealidad también significó la transición hacia la opresión de las mujeres, que llegó para quedarse con la formación del Estado y, para los iroqueses, con la presencia del cristianismo y el colonialismo impuesto por los europeos. Morgan definió el parentesco como la manera como la gente se agrupa y se clasifica a sí misma de acuerdo con la consanguinidad, los ancestros en común y la afinidad, o sea, con el matrimonio, basado en la formalización de las relaciones sexuales y reproductivas entre hombres y mujeres.

Engels se interesó por el trabajo de Morgan, sobre todo en lo concerniente a la sociedad primitiva, donde no había desigualdad de clases sociales ni propiedad privada. Marx vio allí muchos paralelos con su teoría de la historia y Engels (1980) encontró evidencia del llamado “comunismo primitivo” expuesto en su libro *Origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, de 1884, tema al que volveremos más adelante cuando revise los aportes de la antropología feminista. Así, la explotación de las mujeres y su desigualdad y la falta de derechos ante los hombres se interpretó como una forma de opresión de clases. Esta premisa permitió argumentar a muchos marxistas que la desigualdad de las mujeres acabaría con el fin de la lucha de clases y la revolución comunista. Engels también leyó y analizó los razonamientos de Bachofen y concordaba con la idea de la promiscuidad originaria, que excluía la certeza de paternidad; por tanto, las mujeres, por ser las únicas reconocidas, mantenían una posición de honor, respeto y poder, que llamaba ginecocracia. El paso a la monogamia habría significado, entonces, una violación de la ley materna, ya que limitaba por completo el acceso de otros hombres del grupo.

Otro trabajo de importancia para entender la idea de parentesco y el tema del género que nos concierne es el de John F. McLennan (1827-1881) sobre el matrimonio por raptó y el posterior encerramiento de la novia para asegurar la gravidez y la descendencia patrilineal –que es de donde surge, según el autor, la costumbre de la luna de miel–. En su libro *Matrimonio primitivo* (2015) McLennan tuvo en cuenta la división del trabajo y el hecho de que las mujeres en las sociedades primitivas no

cazaban y practicaban el infanticidio, lo que generaba un desbalance, por la ausencia de mujeres, que habría sido resuelto con el rapto de novias de otras comunidades y la poliandria fraternal, es decir, el matrimonio simultáneo con varios hombres, mientras fueran hermanos y estos a su vez dieran fuerza a la filiación patrilineal. McLennan acuñó los términos *exogamia*, para la regla del matrimonio con alguien de fuera del grupo, y *endogamia*, para la obligación de casarse con alguien del mismo grupo, aún utilizados en antropología.

El reinado del evolucionismo acabó con la llegada, por un lado, del particularismo histórico de Franz Boas, quien estaba en contra de las grandes generalizaciones, y por otro, del funcionalismo de Malinowski y sus estudios en las islas del Pacífico sur, a los que también me referiré luego. Los antropólogos de la época, como Radcliffe Brown, Evans Pritchard y Meyer Fortes veían el parentesco como la llave para entender a las sociedades en pequeña escala, pues pensaban que equivalía a la organización política en lugares donde no existía el Estado. Sin embargo, el parentesco era visto como algo propio de “ellos”, de los “otros”, de los salvajes, y no de los etnocéntricos europeos, que vivían en “familias” civilizadas. El estudio del parentesco interesó a la antropología pues revelaba la manera como se producían y organizaban los vínculos entre los miembros de una sociedad, se tomaban las decisiones y se reproducían las estructuras políticas y sociales. Asumiendo un alto grado de universalidad y consistencia en los patrones de parentesco, el lenguaje era visto como una reflexión directa de la cultura, ya que mediante las terminologías de parentesco daba forma a las categorías sociales y, por tanto, al comportamiento. Por supuesto, las mujeres estaban ausentes en estos estudios de antropología clásica británica. En esa época lo que importaba, por sobre otras consideraciones, era el proyecto colonial, que buscaba entender los sistemas y las estructuras políticas y de poder, al tiempo que el eurocentrismo relegaba a las mujeres.

Cuando Lévi-Strauss publicó en 1949 *Las estructuras elementales del parentesco* (1969b), concluyó que lo más importante del parentesco era la manera como organizaba las relaciones de intercambio entre grupos diferentes. De ahí que el tabú del incesto adquiriera gran relevancia, pues posibilitaba la exogamia, es decir, casarse con gente de grupos externos y así establecer alianzas que permitían buenas relaciones y el trueque entre personas o grupos que podrían haber sido enemigos. Lévi-Strauss se interesó en este tema a partir del *Ensayo sobre el don* publicado en

1925 por Marcel Mauss, exponente, junto con Paul Rivet y Lévi-Bruhl, de la etnología francesa, que analizaba la razón y las formas del cambio. Para Lévi-Strauss lo importante para establecer el parentesco no era la filiación, sino el matrimonio, el encuentro dramático entre la naturaleza y la cultura, a través de la reproducción.

Lévi-Strauss subrayó en sus *Estructuras elementales* la importancia del lenguaje e insistió en que, de todas las instituciones sociales, solo el parentesco presentaba una lógica interna comparable a la de los sistemas de lenguaje. De ahí que examinara las raíces del “problema del parentesco” y las hallara en la prohibición del incesto, que sería la base del intercambio de mujeres según el “principio de reciprocidad” primordial en el que las mujeres se dan a otros como un “regalo”, a cambio de una alianza permanente, y además se intercambian servicios, lealtades y riqueza, lo que cementaría y organizaría una serie de manifestaciones sociales que hasta el momento no tenían explicación. Contrastó las “estructuras elementales” con sistemas más complejos y distinguió entre “normas positivas”, que rigen a quienes pueden establecer matrimonios o alianzas, y “normas negativas”, que aplican a quienes no pueden hacerlo. El matrimonio era la institución del parentesco que mantenía la relación entre grupos, no solamente entre individuos.

Lévi-Strauss fue criticado por mostrar evidencia etnográfica descontextualizada, porque su limitado trabajo de campo reñía con sus grandes generalizaciones y por suponer que todos los seres humanos piensan en categorías binarias y que los mitos “primitivos”, entre los cuales buscó toda clase de patrones, expresan y resuelven esas dicotomías en la sociedad. Algunos de sus detractores clamaban que no se podían comparar realidades etnográficas tan distintas y marcadas y que había ocasiones en que los datos no se podían encuadrar en esas tipologías (Leach 1961, 2). Además, como se ha demostrado recientemente, el parentesco no es “natural” ni estático y, más bien, es históricamente variable, y se ha señalado un sesgo en los estudios de parentesco, resultado de las nociones de parentesco y familia occidentales, vistas como superiores. Godelier (2004) refutó la teoría de Lévi-Strauss sobre el intercambio de mujeres, a la vez que revisó el tema del incesto y examinó la homosexualidad ritual. Como resultado, se debilitó la importancia de las alianzas y cobró fuerza la filiación, entendida como base de la sociedad y apuntalada por las nuevas tecnologías reproductivas.

Con el trasfondo de estos trabajos, en la década del setenta surgieron nuevas preguntas y nuevas teorías y categorías como familia, madre, padre, comunidad, comenzaron a ser vistas como alterables, cambiantes, producidas socialmente y, además, con una carga política y de desigualdad social importante. Ello dio paso a los estudios críticos y feministas, que en seguida comenzaron a desbaratar esas nociones, sobre todo la de familia nuclear monógama europea, junto con los esencialismos de género y de raza asociados al parentesco. Esta década trajo un fuerte cuestionamiento de la antropología en general, que incluso llegó a descomponer la noción misma de parentesco, al punto que el antropólogo inglés Needham (1971, 5) argumentaba que esta era una entidad separada de otros aspectos de la sociedad y que “no existía tal cosa llamada parentesco”, mientras, desde el otro lado del océano, replicaba Schneider (1984), un estudioso del parentesco, que, si se trataba de una quimera, para qué entonces estudiarlo. Y esa discusión precisamente hizo que el tema del parentesco clásico se volviese por años poco atractivo como campo de investigación, aunque no haya nunca desaparecido del quehacer antropológico.

Dos libros definen el trabajo de Schneider como el más innovador en esta época. El primero es *El sistema de parentesco americano* (1980) donde argumenta la novedad de estudiar este sistema, que no había sido tratado antes. Schneider se centró más en la ideología del parentesco que en los patrones existentes de relaciones sociales. En otras palabras, la ideología sería la base del parentesco y luego vendrían los “hechos naturales” de la reproducción. Esto propició una serie de críticas que rayaban en acusaciones de etnocentrismo, al generalizar con base en la particularidad del llamado “sistema americano” como un sistema cultural con una lógica simbólica particular. En su segunda obra *Crítica del estudio del parentesco* (1980), Schneider volvió sobre su primer libro para enfatizar que la reproducción sexual es el centro simbólico del parentesco en un sistema dominado por dos órdenes, el de la naturaleza o substancia y el de la ley. Es decir que la unión sexual de dos personas en matrimonio provee la unión simbólica entre esos dos órdenes. El resultado de esa procreación sexual estaría conectado por los lazos de sangre, “una substancia biogenética compartida”. Concluyó así que la familia se formaba de acuerdo con las leyes de la naturaleza y vivía bajo las reglas vistas como autoevidentes y naturales.

La propuesta de Schneider permite entender lo que vino en la siguiente década, cuando la familia pasó a ser sinónimo de parientes biológicos y legales donde las relaciones sexuales diferencian a cada uno de sus miembros. Definida como un ensamblaje de diferentes clases de parientes en una sola unidad cultural, corresidente y “natural”, inscrita en el sistema estadounidense heteronormativo, con una esposa, un marido e hijos, donde el marido y su mujer están en una relación sexual, que es la única, la legítima y, por tanto, la apropiada. Por eso, en este sistema las familias uniparentales no eran vistas como familias verdaderas, sino como familias incompletas, y no se aceptaban otras posibilidades matrimoniales. Estos postulados llevaron a una visión de la familia demasiado idealizada, producto de mentalidades burguesas y cristianas, que imaginan un hogar autosuficiente, compuesto por un padre trabajador, quien sostiene a su familia confortablemente, más una madre dedicada al cuidado de su casa, y dos hijos, todos viviendo felices bajo el mismo techo en armonía. No se contemplaban el celibato, los matrimonios tardíos, el embarazo fuera del matrimonio ni las altas tasas de mortalidad, sobre todo de las mujeres durante el parto, fenómenos que hacía del matrimonio una experiencia corta, que dejaba también un alto número de huérfanos, y mucho menos las parejas del mismo sexo con iguales derechos ante la ley. Otro problema detectado en los estudios de Schneider era que también usaba modelos norteamericanos, que no eran válidos para otras culturas, ya que asumían la primacía de los lazos derivados de la procreación sexual. Términos como procreación, familia y parentesco no encajaban en las nuevas investigaciones antropológicas realizadas en muchos lugares del mundo. Aunque por una parte su trabajo problematizaba la relación entre lo biológico y lo cultural, asumía que el sistema norteamericano era coherente y estable, lo que, como se sabe, está bastante lejos de la realidad.

A pesar de las críticas, Schneider abrió un nuevo campo de estudios sobre parentesco, ya que se interesó por entender no solo el significado cultural de la institución, sino también su relación con el estudio del lenguaje. En este caso, por ejemplo, el término familia podría hacer referencia a toda la parentela o solamente a la familia nuclear (Fox 1967). Estudiar estos significados trajo a otros investigadores a la mesa de discusión y dio paso a la formalización de los estudios de género. En 1990, en una de sus últimas y ampliamente citadas entrevistas

(en Carsten 2000), Schneider afirmó que el parentesco “había renacido de las cenizas” gracias a los nuevos estudios sobre las familias integradas por parejas del mismo sexo y de las investigaciones feministas, como los que había publicado Marilyn Strathern en su famoso artículo *After Nature* (1992a). El punto central del argumento de Strathern es la separación entre naturaleza y cultura y que la naturaleza no puede darse por hecha, más aún si se tienen en cuenta los desarrollos tecnológicos reproductivos, en los que cualquier persona tiene abiertas muchas posibilidades para escoger cómo modificar lo que la naturaleza le dio. Pero ello significó también ir más allá de la reproducción y resignificar las normas del parentesco. Justamente la propuesta de estos estudios es que el parentesco no se puede estudiar como una categoría separada, sino que es necesario analizarlo en relación con el género. Con esto abrió el camino al análisis de relaciones de parentesco contemporáneas y coexistentes en el “sistema americano” como la de la familia afro (Mullings 1996; Ragoné 1997, 118), el divorcio y la cohabitación, y las familias compuestas por parejas del mismo sexo. Todo esto cuestionó las nociones y definiciones de género, matrimonio, familia, maternidad, paternidad y filiación.

#### PARENTESCO, GÉNERO Y FEMINISMO

A partir de las nuevas propuestas de estudios de parentesco, en los años setenta se desarrollaron dos corrientes principales en los emergentes estudios de antropología y feminismo como respuesta a los sesgos androcéntricos de la antropología y de otras ciencias sociales, que no tenían en cuenta que las sociedades se organizan en categorías de género jerarquizadas. Para remediar esto apareció una nueva epistemología que rechaza la separación entre sujeto y objeto, investigador e investigado y que favoreció un método dialógico, con una propuesta ética que postula que el principal objetivo de la investigación es empoderar a las mujeres y visibilizar la opresión, dando voz a la gente y capturando las fuerzas institucionales e históricas que crean desigualdad. Esta fue rápidamente acogida en muchos lugares, incluida Latinoamérica. Una corriente se dedicó a hacer una antropología de las mujeres (Reiter 1975) y generó gran cantidad de estudios centrados en las condiciones y circunstancias de las mujeres en diferentes ámbitos. Otras antropólogas feministas (Collier y Yanagisako 1987) se dedicaron a estudiar la desigualdad de género, argumentando que la dominación masculina, en cualquiera

de sus grados y expresiones, es inherente a todas las sociedades existentes estudiadas por la antropología. Entre las más importantes pioneras está Sally Slocum (1975), quien demostró los sesgos en el estudio de los roles de las mujeres en la evolución humana y en las sociedades cazadoras y recolectoras. En cambio, expuso la enorme contribución de las mujeres recolectoras a la subsistencia, frente al enfoque anterior, que había privilegiado exclusivamente la caza como la más relevante actividad de mantenimiento y supervivencia. Mientras tanto, Sherry Ortner (1972) explicaba la desigualdad de género en relación con la reproducción y la doble asociación, por un lado, de las mujeres con la naturaleza por el hecho de dar a luz y, por otro, de los hombres con la cultura.

Por otro lado, en las vertientes marxistas, Eleanor B. Leacock<sup>3</sup> escribió la introducción de la edición moderna del libro de Engels *El origen de la propiedad privada, la familia y el Estado* basándose en trabajo de campo que realizó en la zona norte del estado de Nueva York, por donde anduvo Morgan, casi un siglo antes, y los *montagnais* de la península del Labrador en Canadá. De ello concluyó que el contacto con los europeos en el negocio de las pieles, la introducción de objetos manufacturados industrialmente y la presencia de los jesuitas acabaron de desbaratar los sistemas de género tradicionalmente igualitarios en esas culturas. Leacock, en su libro *Myths of Male Dominance* (1981), retomó la teoría del origen de la subordinación femenina basada en el surgimiento de la sociedad de clases y el control de la propiedad, que pasa de ser comunal y matrilineal a caer en manos masculinas y privadas por medio de la patrilinealidad, con el resultado de la familia patriarcal monógama. De esta manera, la diferencia entre el acceso a la propiedad resultó en la desigualdad en la familia y, por extensión, entre los sexos. Las diferencias de género fueron la consecuencia del desarrollo económico y tecnológico, lo que derivó en cambios en las relaciones de producción e hizo que las mujeres perdieran su independencia y terminaran subordinadas a los hombres. La subyugación de la mujer en las sociedades organizadas por el parentesco comenzó con el fin de la propiedad comunal y, por

---

3 Mi profesora en el City College de la City University of New York, hasta su repentino fallecimiento en Samoa en 1987, donde se encontraba revisitando las teorías de Margaret Mead publicadas en *Sexo y temperamento* (1935) y *Masculino y femenino* (1949).

tanto, con el aislamiento de las familias como unidades económicas independientes y la transformación de las relaciones de producción. En ese momento ocurrió la asociación del trabajo de las mujeres con lo doméstico y con el área privada. Este sistema destruyó las estructuras de género no jerarquizadas negando la cooperación y la reciprocidad y el respeto por la autonomía individual. La llegada del capitalismo y el colonialismo dividieron la sociedad en dos: los que tiene control sobre los recursos y el trabajo de otros y los que no; así, los hombres dominan los recursos y se apoyan en el trabajo sin paga de las mujeres, que ya no tienen el control sobre el producto de su trabajo, esencial para la reproducción de la fuerza de trabajo. Este análisis del origen de la subordinación de la mujer como resultado inevitable del fin de la propiedad comunal en la entrada del capitalismo fue la pieza clave que desmanteló la idea de la subordinación inherente de las mujeres en todas las sociedades, pues argumenta que la inferioridad de las mujeres vista en muchas sociedades no es una condición universal, sino el producto de condiciones económicas particulares.

Leacock (1982) también estudió el impacto del colonialismo en la subordinación de género y, desde otra perspectiva, Ann Stoler (1991) examinó los sistemas coloniales holandeses, británicos y franceses en países como Indonesia, Malasia e India, llamando la atención acerca de los roles contradictorios de las mujeres europeas, al estar oprimidas por sus compatriotas y a su vez oprimir a los nativos de esas zonas. Para los administradores coloniales se requería que las mujeres indígenas vivieran en las casas de los europeos haciendo trabajo doméstico con salarios muy bajos, también como una manera de controlar la economía local. Hasta el siglo xx, la mayoría de los colonos europeos en Asia eran hombres blancos solteros, lo que generó una clase de mestizos ilegítimos, pobres y excluidos, habidos con las indígenas que trabajaban en sus casas. Y como la mezcla racial era considerada una amenaza para el proyecto colonial, se permitió la llegada de mujeres europeas para que mantuvieran la familia, con lo cual ellas contribuyeron a segregar y oprimir a las nativas. Los estudios sobre la subordinación de la mujer cuestionaron las categorías “hombre” y “mujer” tratando de explicar y entender la enorme variación de comportamientos, roles y significados en diferentes sociedades. Esta fue la preocupación de Sherry Ortner (1972) en su famoso ensayo *Is Female to Male as Nature is to Culture?* donde

cuestiona también la idea de subordinación y de poder y sus amplias variaciones culturales e históricas, buscando los universales humanos y las particularidades culturales.

Para medir los diferentes grados de la estratificación de género en general, la antropología tiene en cuenta el nivel de importancia que se otorga al lugar de las mujeres en relación con los hombres y viceversa, junto con otros determinantes, como el poder y la autoridad delegada entre los hombres y las mujeres, y qué clase de derechos y responsabilidades se les atribuye. En otras palabras, el estatus no se definiría como un concepto independiente, sino en conexión con otras esferas de la vida, teniendo en cuenta que la presencia de influencia informal puede indicar más bien la ausencia de poder real para tomar decisiones. La estratificación de género es entonces la distribución desigual del poder, el prestigio, los recursos, las libertades personales, entre los hombres y las mujeres, de manera que reflejen su posición social inferior. Es también el valor social y moral que se asigna a cada sexo, que es legitimado por una ideología de género. Es decir, las ideas y valores políticos y religiosos que legitiman los roles de género, las jerarquías y el comportamiento asumido como “natural” para hombres y mujeres. Todo esto se examina considerando la desigualdad general de la sociedad, la distribución desigual de bienes y servicios, derechos y obligaciones, poder y prestigio y los atributos y privilegios que se dan a los grupos sociales considerados como superiores.

A partir de ahí muchos estudios se centraron en el análisis de la esfera social de lo privado y lo doméstico en diferentes culturas del mundo, como lo hizo Karen Sacks (1979), desde un punto de vista marxista, analizando el arduo trabajo doméstico, sin paga, que se encuentra en el cruce entre género y clase social, y examinando cómo los hombres y las mujeres poseen una experiencia de clase social diferente. Al poco tiempo, en Latinoamérica los estudios sobre el trabajo no pago de las mujeres en el hogar se conceptualizaría como la “doble jornada”.

Por su parte, Collier y Yanagisako (1987) criticaron el concepto de público y doméstico, como sustento de la idea de “sistemas de prestigio masculino”, ya que parte de que el mundo doméstico, en el cual se situaba a las mujeres dedicadas al cuidado y a la socialización de los hijos, está aislado del resto de la sociedad más amplia, que pertenecería a los hombres. Y cuestionaron otro punto importante en el análisis del género y el parentesco, ligado también a la reproducción

y a la producción, que es de la división sexual del trabajo. Cada una de las tareas asignadas a cada sexo se consideran como “naturales”. Es decir, que el hombre, por tener el rol de proveedor, en muchas culturas es visto, por tanto, como superior, por su contribución al bienestar económico de la familia, sobre todo en sociedades basadas en economías de mercado, y respecto de las esposas, por estar en una posición de dependencia, se asumía que su contribución era menor, por tanto, eran vistas como subordinadas. Para estas dos autoras el género y el parentesco son temas ligados a la procreación sexual, de manera que no se puede pensar en uno sin pensar en el otro. Antes, Collier y Yanagisako (1997) habían argumentado ya que los conceptos de “biología” y “sexo” contenían en sí mismos cargas ideológicas y etnocéntricas, por ser construcciones sociales, y ahora se preguntaban si realmente existía la familia. Más adelante, estas autoras (2004) trataron de consolidar aún más sus contribuciones al entendimiento del género y del parentesco formulando otra serie de preguntas, como: ¿es la desigualdad sexual un hecho natural que no se puede cambiar o esta es más bien la definición de un “hecho social”?, ¿son las categorías “masculino” y femenino” homogéneas? En vez de dar por hecho que “masculino” y “femenino” son dos categorías naturales de seres humanos cuyas relaciones están estructuradas en todo lado por la diferencia, se preguntaron si esto en realidad era cierto en todas las sociedades y, de ser así, qué procesos sociales y culturales causan que los hombres y las mujeres aparezcan como si fuesen diferentes. Por otra parte, buscaron entender qué había detrás de la ambigüedad conceptual y la confusión entre producción y reproducción, una distinción cargada de significado y con una experiencia institucional de oposición, y lo que esto significa en términos de entender las relaciones de género. Concluyeron entonces estas autoras que las conceptualizaciones modernas acerca de la familia eran más bien el resultado de cambios sociales y políticos. Aunque las familias han estado atrapadas en el acto de la reproducción, en el momento en que tanto hombres como mujeres participan en la fuerza laboral y la producción se realiza fuera de la casa, el significado tradicional de la familia cambia, y entonces el género de la pareja comienza a hacerse irrelevante, más aún cuando la adopción y la inseminación artificial han borrado el requisito de la relación heterosexual, que era antes la única manera de formar una familia.

## MÁS ALLÁ DEL PARENTESCO

A partir de la década de los noventa resurgieron los estudios de parentesco en direcciones inesperadas, pues si antes buscaban las estructuras del parentesco, ahora les interesaba conocer el pegamento que mantiene esas estructuras. Una de estas nuevas propuestas se basó en el género. A partir de la publicación del ya clásico artículo de Yanagisako y Collier (1987) y de los trabajos de Weston (1997) y Lewin (2006), pioneros en el estudio de las familias de parejas del mismo sexo, vinieron abordajes sobre adopción (Modell 1994) y sobre las implicaciones de las nuevas tecnologías de reproducción asistida, sobre todo de la fertilización *in vitro* (Ragoné 1996; Strathern 1992b; Ginsburg y Rapp 1991). Por eso aún se debate si los conceptos de matrimonio y familia son construcciones universales (Bonvillain 2006, 224). Todas las sociedades contienen unidades reconocidas como familias, pero la gran diferencia está en la manera como las familias se forman y lo que se entiende por familia y por matrimonio. Por eso la diferencia entre familia y hogar, tan utilizada en las estadísticas, que se usa muchas veces como si fueran sinónimas, se complica. La definición de familia que he encontrado como más amplia, aceptable y posiblemente más útil es la propuesta por la antropóloga inglesa Kathleen Gough (1959) en su estudio sobre los nayar y la discusión sobre si tenían la institución del matrimonio o no. Gough propuso que se trataba de una pareja casada o cualquier otro grupo de parientes adultos, que en este caso eran solamente mujeres, que cooperen económicamente y participen en la crianza de la prole y que además compartan una vivienda común.

Janet Carsten (2000; 2004) se aleja del escepticismo de Schneider respecto del interés en el parentesco cuando afirma que precisamente es la reproducción asistida la que cuestiona la idea de la biología como natural, que es lo que se da por hecho (2004, 23), o sea que existe como un preconcepto. En la realidad, hay sociedades, como las de las famosas islas Trobriand estudiadas por Malinowski, que niegan el papel procreador del varón y nunca ven como natural lo que llamamos “biología”. Por eso, como dice Carsten, más que interrogar el papel de la biología, es mejor examinar las prácticas de relacionamiento local (2000, 2). Ello atrajo mayor interés en la fluidez, maleabilidad, optatividad, convertibilidad y transformabilidad de los “procesos de parentesco”. Este enfoque se ha denominado como *nuevos estudios de parentesco*, que examinan

“nuevas formas de relacionarse” para entender cómo las actitudes hacia la sexualidad (lo natural) y, por tanto, hacia el parentesco han cambiado radicalmente. Es evidente que estos nuevos estudios se han alejado bastante de los clásicos. Antes no se hablaba del género, el cuerpo, la persona, la socialización ni de otros temas que han cambiado radicalmente y a los que ya se les está prestando esmerada atención.

Es precisamente en este momento cuando encontramos otras instituciones, como la ley, la iglesia y los medios de comunicación conservadores, preocupados por aceptar o rechazar estas llamadas nuevas familias, que no son tan nuevas, pues la misma antropología y la historia las han encontrado muy bien establecidas en otros lugares y tiempos (Wikan 1977; Nanda 1991), donde no han sido cuestionadas mediante categorías morales ni tildadas como “ideologías de género” que tratan de destruir la familia o, más bien, la “ideología de familia”, que forma la base de grupos religiosos conservadores en sociedades industrializadas.

El libro más famoso de Janet Carsten es *After Kinship* (2004). Este ha traído literalmente nueva sangre a la disciplina, ya que, como el título lo indica, quiere ir más allá de los estudios de parentesco clásico y explorar más allá de la familia nuclear, en relación con sus conexiones con la política, el trabajo y el género. En una entrevista que dio Carsten a Nigel Warburton<sup>4</sup>, afirmaba que el parentesco es “en realidad sobre las vidas diarias de la gente y sobre la manera como piensan sobre sus relaciones más importantes” (2004). Ya sean estas las relaciones entre hermanos, entre compañeros de oficina, grupos religiosos o entre parejas del mismo sexo, todas esas relaciones son las que en la actualidad forman parte de la investigación antropológica sobre el parentesco.

Carsten, graduada de la London School of Economics, e integrante de la British Academy y de la Royal Society of Edinburgh, orientó sus estudios en el tema de la sangre de manera metafórica y física hacia poblaciones de pescadores de Malasia y a la corona británica (Carsten 2013). Se interesó sobre todo por las relaciones entre hermanos. Definir parentesco según ella es difícil. Tradicionalmente, para la antropología, se trataba de incluir todas aquellas situaciones que comúnmente llamamos

---

4 *Social Science Bites*: enero 13, 2016 <http://www.socialsciencespace.com/2016/01/janet-carsten-on-the-kinship-of-anthropology/>

familia, más cuestiones relacionadas con religión y organización política, ya que muchos de los estudios clásicos se hicieron en sociedades sin Estado, ordenadas por el parentesco.

Entonces tenemos hasta ahora dos maneras de crear parentesco. Una es por los lazos de sangre, que ahora llamaríamos el material genético compartido, y la otra, a través de las alianzas, la cohabitación o el matrimonio. Cuando se habla de sangre, se habla de muchos símbolos e ideas. Si decimos que “la sangre es más espesa que el agua” nos referimos a la importancia de las relaciones de sangre. Un matrimonio puede acabar en divorcio y dos personas que no estaban relacionadas por la sangre cesan en ese momento su vínculo social, económico y político, pero los hijos y los hermanos siguen atados por la sangre.

En la introducción del libro *Cultures of Relatedness*, Carsten (2000) sugiere que, en vez de dar por hecho el contenido del parentesco, se deben ver las implicaciones y la experiencia vivida del relacionamiento en los contextos locales. Es un lugar común decir que la gente está consciente de las relaciones con otras personas y que cada una de esas relaciones carga un cierto peso social, material o afectivo. Y a menudo, aunque no siempre, esas conexiones se pueden describir en términos genealógicos, pero también de muchas otras maneras. Para explicar este punto, Carsten vuelve sobre los nuer, estudiados en la época clásica por Evans Pritchard, y hasta ahora leído desde el punto de vista de la filiación. El nuevo análisis de Hutchinson (2000) los sitúa en medio de los fuertes cambios sociales y económicos y conflictos poscoloniales, en los cuales las conexiones y desconexiones del relacionamiento no deben ser vistas tan solo entre sangre y ganado, sino a través de otros medios, como el dinero, el papel y las armas, y hay que hacerlo teniendo en cuenta que cada uno de esos medios es potencialmente convertible en el otro, de modo que la comida se convierte en sangre, la sangre en leche y esta, a su vez, en semen, lo que le da un poder extraordinario de transformación en los idiomas de relacionamiento nuer. Los estudios del parentesco desde el punto de vista de la biología, sobre todo los que enfatizan la fuerza moral de la procreación, deben ser cuestionados, pues no son una base inmutable de las relaciones sociales.

A manera de clarificación, veamos lo que Carsten entiende por relacionamiento, que, como ella misma dice (2000), a veces es visto como algo opuesto al parentesco y a veces como algo que va paralelo, lo

que señala una apertura a los idiomas y experiencias locales de relacionarse, más que el apuntarse en nociones preestablecidas o anteriores. Su fin de cuestionar mucho de lo que se asume en los términos social y biológico, no siempre con un resultado satisfactorio, de alejarse de una oposición analítica preestablecida entre lo biológico y lo social, a partir de la cual se ha afianzado mucho del estudio antropológico del parentesco. Este es un concepto abierto al cuestionamiento, de la misma manera que ocurre con el término parentesco. El problema obvio con el relacionamiento es que se usa en sentido restringido para mostrar relaciones fundadas en conexiones genealógicas, lo que en este caso presenta inconvenientes similares a los del parentesco, si se usa de manera tan amplia que incorpora otras clases de relaciones sociales, por lo que corre el riesgo de caer en lo analíticamente vacío. Lo que sí permite es identificar los lugares comunes, poner entre paréntesis problemas particulares, formular las preguntas de manera diferente y, sobre todo, comparar maneras de relacionarse de los nuer con otros grupos, sin caer en una distinción arbitraria entre la naturaleza y la cultura y sin presuponer lo que constituye el parentesco.

El tema de la dicotomía entre naturaleza y cultura –que ya no es tan marcada, pues la cultura altera la naturaleza, como en el caso de la reproducción asistida y las transformaciones de género– hace parte fundamental de los estudios sobre el cuerpo y de género a los que me referiré enseguida y que han sido estudiados como si fueran aislados del parentesco.

#### REPENSAR LA FAMILIA

Teniendo en cuenta los cambios contemporáneos de la familia a escala global, surgen una serie de preguntas. Y para estudiar “nuevas” formas de agrupación humana y su aceptación cada vez más amplia, así como las relaciones entre sus miembros y la comunidad más extensa, tendríamos que pensar en nuevas definiciones para términos básicos ligados al de parentesco, como madre y padre, y ver de qué manera podemos entender esos cambios y su relación con las desigualdades de género. Por ejemplo, en el caso del matrimonio de parejas del mismo sexo, que adoptan un bebé recién nacido o lo tienen por medio de tecnologías reproductivas, ¿quién sería la madre y quién el padre, en términos culturales? Consideremos por ejemplo lo que ocurre con las

tecnologías de reproducción asistida y las leyes religiosas del judaísmo y del islam al respecto de la relación con los donantes de semen. La pregunta es si debe una futura madre asegurarse de que el material genético que va a recibir es de un judío o no, y la respuesta es que no importa quién es el donante, ya que la identidad social judía se transmite a través de la madre.

Los problemas de salud reproductiva afectan de manera diferente a los hombres y a las mujeres. En el momento se calcula que más del cincuenta por ciento de los casos de infertilidad en el mundo ocurren en hombres, pero es a las mujeres a las que se les atribuye la condición y son ellas las que cargan encima el peso social de la infecundidad. Marcia Inhorn (2003) examinó el caso en Egipto y encontró una serie de paradojas patriarcales, que se acentuaban con la introducción de nuevas tecnologías reproductivas, las cuales, en vez de resolver el problema, creaban una crisis de identidad masculina mayor y aumentaban la posibilidad de divorcio y repudio hacia la mujer. En un país con fuertes normas pronatalistas que implican una maternidad casi obligatoria, en donde usar semen donado está prohibido por la religión y la infertilidad es vista como “deseo de Dios”, el principio de la ley patrilínea islámica o *Sharia*, que trata con el tema del matrimonio, el divorcio y la herencia, consiste en crear una identificación con el padre sin ninguna ambigüedad. A pesar de la amplia aceptación de tecnologías reproductivas, el acceso es exclusivo para parejas casadas y no se permite donaciones de semen de terceros, especialmente en el caso de los suníes. Sin embargo, en países como Irán, los vientres de alquiler son permitidos. Por su parte, en Turquía, la fertilización *in vitro* es ampliamente aceptada, siempre y cuando sea dentro del matrimonio, y se comenta de ella en los medios de comunicación y se la celebra en sociedad, una sociedad que se muestra como “amante de los niños” y percibe la fertilización como una medicina moderna que “cura” tragedias personales, familiares y sociales (Inhorn y Tremayne 2012).

En resumen, el impacto de las nuevas tecnologías y tratamientos de fertilidad, consejería y análisis genético, clonación, y concepción póstuma, entre otras, sacude nociones consideradas “naturales” en las conexiones familiares y abre una serie de posibilidades, para las cuales debemos prepararnos. La pregunta es cómo la antropología puede entender los cambios en relación con la emergencia de nuevas variedades de relacionamiento y sus implicaciones para la desigualdad de género.

## NUEVAS FAMILIAS DE PAREJAS DEL MISMO SEXO

El trabajo de Margaret Mead (2006) sobre las flexibles normas sexuales que encontró en Samoa, tan popular en la segunda década del siglo xx, fue pionero al aceptar formas de relacionarse menos rígidas en muchas partes del mundo, excepto en los lugares controlados por religiones y moralidades fundamentalistas de diferentes denominaciones que se niegan a incorporar las reformas globales sobre el estatus de las mujeres y las relaciones entre los sexos. Asimismo, el matrimonio arreglado, la edad legal para casarse, el divorcio, la custodia de los hijos, la poligamia y otras normas por el estilo están sujetas a candentes debates (Mallon 2004), porque rechazan la igualdad de género, ven amenazada la familia tradicional y, por tanto, la sociedad que los rodea, lo que las convierte en un arma política y afecta la opinión pública. Llamo la atención sobre los casos recientes de Colombia, Perú y Brasil, donde grupos religiosos cristianos han aducido o invocado una supuesta “ideología de género” para impedir la implementación de políticas públicas en educación, que según ellos llenarían de *gays* a la sociedad al promover la homosexualidad como “un pecado mortal, contra natura”, que impide la reproducción de la sociedad y cambia los roles tradicionales de géneros jerarquizados. Se ha llegado al extremo de que la reconocida filósofa Judith Butler, estudiosa de la performatividad de género, ha sido agredida en Brasil y en Perú y muchas de sus charlas han sido canceladas por presiones de esos grupos cristianos.

De otro lado, cuando John Mace, de familia tradicional italiana y consejero y activista de los derechos de los *gays*, falleció el primero de junio del 2017 a los 91 años, cumplió su sueño de poder llamar abierta y legalmente a su relación de cincuenta años con Richard Adrian “matrimonio”. En pocas palabras, mucho está cambiando en nuestras formas de relacionarnos y de otorgarles un nombre. El internet y aplicaciones como Tinder ofrecen nuevas maneras de relacionarse, con el simple movimiento del dedo, “como en la vida real, pero mejor”, según anuncian sus creadores. Cabe mencionar aquí también el poliamor, la capacidad o posibilidad de amar a muchas personas simultáneamente, que es una opción para quienes no se conforman con una sola pareja a la vez. Esto nos trae implícito el problema de la monogamia y plantea nuevas preguntas y problemas a la antropología acerca de las nuevas formas de relacionarnos, que no abordaré aquí por falta de espacio.

En conclusión, aunque el estudio del parentesco no ocupa el lugar prominente que tuvo en décadas pasadas, en el examen de las maneras de relacionarnos, el género y el parentesco continúan siendo aspectos fundamentales de la organización social, que deben ser estudiados más allá de la antropología clásica. Nuestras acciones y lealtades en torno a las relaciones íntimas, la vida privada, el parentesco, las normas culturales y las presiones sociales han cambiado en un marco de economías globales, de nuevas tecnologías médicas y de redes sociales y un gran movimiento que afirma cada vez más estos valores occidentales. Todo ello ha reconfigurado la definición y los roles de parentesco, de familia y de género, que produce la resistencia de grupos conservadores y religiosos que se sienten amenazados por los cambios de la familia tradicional patriarcal. El internet y las tecnologías móviles están alentando el incremento de industrias de comercialización del romance y el matrimonio. Por tanto, el parentesco y el género encuentran retos en cuanto a las maneras de relacionarnos que abren nuevas dimensiones sociales y posibilidades que ni siquiera imaginábamos hace unas cuantas décadas, pero que ahora son parte de la vida cotidiana, como el matrimonio entre personas del mismo sexo o la fertilización *in vitro*. El papel de la antropología es documentar y entender esos retos y aspirar a que ocurran en un marco de inclusión y mayor igualdad social.

Finalmente, concluyo después de este recuento histórico, que los estudios de parentesco en relación con el género y la familia se han reconfigurado por caminos inesperados, pero siguen siendo vitales para la antropología. A la vez han creado un espacio desde donde se pueden teorizar y analizar las condiciones de poder y desigualdad social. De todo esto surge una paradoja importante, marcada por la disminución del matrimonio entre heterosexuales y su aumento entre homosexuales y por la posibilidad de que estos tengan hijos, gracias a las tecnologías reproductivas o por adopción, y esos hijos puedan tener dos padres o dos madres o una madre masculina, o cualquier otro término de parentesco que se invente. Frente a la subordinación de género en el matrimonio y la familia, están por verse las transformaciones que resultarán de todas estas nuevas formas de relacionamiento. Con esto la sangre dejaría de ser tan espesa y lo biológico se alejaría del parentesco, de manera que quedaría apenas el pegamento social.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bachofen, Johann. 1861. *Das Mutterrecht, Mother Right: An Investigation of the Religious and Juridical Character of Matriarchy in the Ancient World*. Stuttgart: Verlag von Kraiss und Hoffmann.
- Bestard-Camps, Joan. 1991. "La familia; entre la antropología y la historia". *Papers. Revista de Sociología* 36: 1-13.
- Bonvillain, Nancy. 2006. *Cultural Anthropology*. Nueva York: Pearson.
- Carsten, Janet, ed. 2013. *Blood Will Out: Essays on Liquid Transfers and Flow*. Londres: Wiley Blackwell.
- Carsten, Janet. 2004. *After Kinship*. Londres: Cambridge University Press.
- Carsten, Janet, ed. 2000. *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*. Londres: Cambridge University Press.
- Collier, Jane, Michelle Rosaldo y Sylvia Yanagisako. 1997. *Is there a Family? New Perspectives in Anthropology*. Nueva York: Routledge.
- Collier, Jane y Sylvia Yanagisako, eds. 1987. *Gender and Kinship: Essays Toward a Unified Analysis*. California: Stanford University Press.
- Conkey, Margaret y Janet Spector. 1984. "Archaeology and the Study of Gender". En *Advances in Archaeological Method and Theory*, editado por Michael Schiffer, vol. 7, 1-38. Nueva York: Academic Press.
- Daugherty, Jill y Casey Copen. 2016. *Attitudes about Marriage, Childbearing, and Sexual Behavior: United States, 2002, 2006-2010, and 2011-2013*. National Health Statistics Reports. Centers for Disease Control. <https://www.cdc.gov/nchs/data/nhsr/nhsr092.pdf>
- Engels, Friedrich. 1980 [1884]. *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado en relación con las investigaciones de L. H. Morgan*. Madrid: Ayuso.
- Fox, Robin. 1972 [1967]. *Sistemas de parentesco y matrimonio*. Madrid: Alianza.
- Gilchrist, Roberta. 1990. *Gender and Archaeology: Contesting the Past*. Londres: Routledge.
- Gimbutas, Marija. 1989. *The Language of the Goddess: Unearthing the Hidden Symbols of Western Civilization*. San Francisco: Harper & Row.
- Gimbutas, Marija. 1974. *The Gods and Goddesses of Old Europe, 7000 to 3500 BC: Myths, Legends and Cult Images*. Londres: Thames & Hudson.
- Ginsburg, Faye y Rayna Rapp. 1991. "The Politics of Reproduction". *Annual Review of Anthropology* 20: 311-343.
- Godelier, Maurice. 2011. *The Methamorphoses of Kinship*. Nueva York: Verso.

- Gough, Kathleen. 1959. "The Nayars and the Definition of Marriage". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 89, 2: 23-34.
- Gruenbaum, Ellen. 1982. "The Movement Against Clitoridectomy and Infibulation in Sudan: Public Health Policy and the Women's Movement". *Medical Anthropology Newsletter* 13: 2.
- Hodder, Ian. 2010. *Religion in the Emergence of Civilization. Çatalhöyük as a case study*. Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- Hutchinson, Sharon. 2000. "Identity and Substance: The Broadening bases of relatedness among the Nuer of Southern Sudan". En *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*, editado por Janet Carsten, 55-72. Londres: Cambridge University Press.
- Inhorn, Marcia. 2003. "The Worms Are Weak': Male Infertility and Patriarchal Paradoxes in Egypt". *Men and Masculinities* 5, 3: 236-256.
- Inhorn, Marcia y Soraya Tremayne. 2012. *Islam and Assisted Reproductive Technologies: Sunni and Shia Perspectives*. Nueva York: Berghahn.
- Leach, Edmund. 1961. *Pul Eliya: A Village in Ceylon*. Londres: Cambridge University Press.
- Leacock, Eleanor. 1981. *Myths of male dominance: collected articles on women cross-culturally*. Nueva York: Monthly Review Press.
- Leacock, Eleanor. 1972 (1888). "Introduction". En *The Origin of the Family, Private Property and the State in the Light of the Researches of L. H. Morgan*. Nueva York: International Publishers.
- Leacock, Eleanor y Mona Ettiene, eds. 1982. *Women and Colonization: Anthropological Perspectives*. Nueva York: Bergin & Garvey/Praeger.
- Lévi-Strauss, Claude. 1974. "La familia". En *Polémica sobre el origen y universalidad de la familia*, editado por Claude Lévi-Strauss, Melford Spiro y Kathleen Gough, 7-49. Barcelona: Anagrama.
- Lévi-Strauss, Claude. 1969a. *El futuro de los estudios de parentesco*. Barcelona: Anagrama.
- Lévi-Strauss, Claude. 1969b [1949]. *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires: Paidós.
- Lewin, Ellen. 2006. *Feminist Anthropology: A Reader*. Nueva York: Blackwell.
- Mallon, Gerald. 2004. *Gay Men Choosing Parenthood*. Nueva York: Columbia University Press.
- Mauss, Marcel. 2009 [1925]. *Ensayo sobre los dones: Forma y función del Intercambio en las sociedades arcaicas*. Madrid: Katz.

- McLennan, John. 2015. "Matrimonio primitivo". *Una investigación sobre el origen de la forma de raptó en las ceremonias de matrimonio*. México: Ciesas–Universidad Autónoma Metropolitana (Iztapalapa).
- Mead, Margaret. 2006 [1935]. *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*. Madrid: Paidós.
- Mead, Margaret. 2008 [1949]. *Masculino y femenino*. Estados Unidos: Biblioteca Nueva.
- Modell, Judith. 1994. *Adoption and Interpretations of Kinship in American Culture*. Berkeley: University of California Press.
- Morgan, Lewis. 1987 [1887]. *La sociedad primitiva*. Madrid: Edymon.
- Morgan, Lewis. 1871. *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*. Smithsonian Contributions to Knowledge, vol. xvii. Washington: Smithsonian Institution.
- Mullings, Leith. 1996. *On our own Terms: Race, Class and Gender in the Lives of African American Women*. Nueva York: Taylor & Francis.
- Nanda, Serena. 1991. *Neither Man nor Woman: The Hijras of India*. Belmont: Wadsworth.
- Needham, Rodney. 1971. *Rethinking Kinship and Marriage*. Londres: Tavistock.
- Ortner, Sherry. 1972. "Is Female to Male as Nature is to Culture?" *Feminist Studies* 1, 2: 5-31.
- Ragoné, Helena. 1996. "Chasing the Blood Tie: Surrogate Mothers, Adoptive Mothers and Fathers". *American Ethnologist* 23, 2: 352-365.
- Reiter, Rayna, ed. 1975. *Toward an Anthropology of Women*. Nueva York: Monthly Review Press.
- Rivers, William. 1968 [1924]. *Social Organization*. Londres: Dawsons of Pall Mall.
- Roy, Ina. 2001. "The myth of the Nuclear Family". *The American Journal of Bioethics* 1: 24-25.
- Sacks, Karen. 1979. *Sisters and Wives: The Past and Future of Sexual Inequality*. Urbana: University of Illinois Press.
- Schneider, David. 1984. *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: Michigan University Press.
- Schneider, David. 1980. *The American Kinship System: A Cultural Account*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Slocum, Sally. 1975. "Woman the Gatherer: Male Bias in Anthropology". En *Toward an Anthropology of Women*, editado por Rayna R. Reiter, 36-49. Nueva York: Monthly Review Press.

- Stoler, Ann. 1991. "Carnal Knowledge and Imperial Power: Gender, Race, and Morality in Colonial Asia". En *Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era*, editado por Micaela di Leonardo, 51-101. Los Angeles: University of California Press.
- Stone, Linda. 2014. *Kinship and Gender: An Introduction*. Boulder: Westview Press.
- Strathern, Marilyn. 1992a. *After Nature: English Kinship in the late Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strathern, Marilyn. 1992b. *Reproducing the Future: Kinship and the New Reproductive Technologies*. Manchester: Manchester University Press.
- Strathern, Marilyn. 1987. "An Awkward Relationship: The Case of Feminism and Anthropology". *Signs* 12, 2: 276-292.
- Tovar, Patricia. 1999. "Procreación o adopción: encrucijadas entre el género, el poder y el parentesco". *Revista Colombiana de Antropología* 34: 92-120.
- Weber Florence. 2005. *Le sang, le nom, le quotidien: une sociologie de la parenté pratique*. París: Éditions Aux lieux d'être.
- Weston, Kath. 1997. *Families We Choose: Lesbians, Gays, Kinship*. Nueva York: Columbia University Press.
- Wikan, Unni. 1977. "Man Becomes Woman: Transsexualism in Oman". *Man* 12, 2: 304-303.

## ROMPER EL MODELO: MUJERES, DELITOS Y RECLUSIÓN EN LA CÁRCEL DEL DIVORCIO DE SANTA FE (1816-1836)<sup>1</sup>

---

YUDY ALEXANDRA AVENDAÑO CIFUENTES\*  
Universidad Nacional de Colombia



\*yaavendanoc@unal.edu.co

Artículo de investigación. Recibido: 9 de septiembre de 2017. Aprobado: 6 de julio de 2018

- 
- <sup>1</sup> Este documento está basado en el texto *La cárcel del divorcio. La cárcel femenina de Santa Fe*, trabajo de grado presentado para optar al título de Antropóloga en el año 2013 y resultado del proceso de investigación en el Archivo General de la Nación, durante los años 2011 y 2012.

## RESUMEN

Este artículo analiza la primera cárcel para mujeres en Santafé durante el siglo XIX: la Cárcel del Divorcio. Establece como precedentes de esta cárcel los Recogimientos, instituciones que asistían a las mujeres consideradas propensas a cometer acciones moralmente incorrectas, mediante períodos de aislamiento. Identifica los crímenes perseguidos y las diferencias entre las mujeres que fueron privadas de su libertad, para centrarse en el recuento de los denominados delitos sexuales, que desafiaban la moral, la organización familiar deseada y el comportamiento esperado de las mujeres. Describe y analiza aspectos de los seguimientos judiciales, las normatividades y las condenas a las que eran sometidas estas mujeres.

*Palabras clave:* adulterio, cárcel, castigo, delitos, género, juicios, normatividad, reclusión, Santafé, siglo XIX.

## **BREAKING THE MODEL: WOMEN, CRIMES, AND IMPRISONMENT IN THE CÁRCEL DEL DIVORCIO (1816-1836)**

### **ABSTRACT**

The article analyzes the first women's jail in Santafé de Bogotá, established during the 19th century: the *Cárcel del Divorcio* or "Divorce Jail", whose predecessors were the *recogimientos*, or retreats. The latter were institutions that provided assistance, and periods of seclusion, to women considered likely to engage in morally incorrect acts. The paper also identifies the offenses that were punished and the differences among the women deprived of their freedom. It also focuses on their so-called sexual offenses, those that defied morality, the preferred family structure, and the behavior expected of women. It describes and analyzes the judicial processes, legislation, and the sentences imposed on these women.

*Keywords:* adultery, jail, punishment, crimes, gender, trials, legislation, imprisonment, Santafé, 19th century.

## **ROMPER O MODELO: MULHERES, DELITOS E RECLUSÃO NA PRISÃO DO DIVÓRCIO (1816-1836)**

### **RESUMO**

Este artigo analisa a primeira prisão para mulheres em Santafé durante o século XIX: a *Cárcel del Divorcio*. Estabelece como precedentes dessa prisão os chamados *Recogimientos*, em espanhol, instituições que cuidavam das mulheres consideradas propensas a cometerem ações moralmente incorretas, mediante períodos de isolamento. Identifica os crimes perseguidos e as diferenças entre as mulheres que foram privadas da sua liberdade — para manter o objetivo de voltar a relatar os denominados delitos sexuais — por desafiar a moral, a organização familiar desejada e o comportamento esperado das mulheres. Descreve e analisa aspectos dos seguimentos judiciais, as normatividades e as penas às quais eram submetidas essas mulheres.

*Palavras-chave:* adultério, prisão, castigo, delitos, gênero, julgamentos, normatividade, reclusão, Santafé, século XIX.

## INTRODUCCIÓN

Las investigaciones sobre situaciones de criminalización y escenarios de reclusión proponen conocer y analizar procesos relacionados con poblaciones que han ocupado dentro de sus sociedades lugares expuestos al señalamiento y a la discriminación, debido a las acciones criminales que han llevado a cabo y al desapego a las normas de convivencia socialmente establecidas. De esta manera, el estudio de documentos judiciales en los cuales se hace seguimiento a mujeres permite acercarse y abordar desde otras perspectivas los preceptos de un momento histórico específico, los valores de las sociedades, su noción del papel de las mujeres y la forma en la que, así mismo, se establecen las relaciones entre sus miembros. En este sentido, este documento brinda una mirada al proceso de establecimiento de las cárceles para mujeres, a partir de la identificación de la Cárcel del Divorcio como escenario de reclusión en Santa Fe, durante las primeras décadas del siglo XIX. Encuentra los motivos por los que se criminalizaban ciertos comportamientos y qué sectores producían tal criminalización. En otras palabras, identifica las diversas normatividades y visibiliza los discursos religiosos, morales y jurídicos que expresaban las partes involucradas en el seguimiento de las causas y cómo desde allí se definían los castigos, teniendo en cuenta que este período se caracterizó por ser transicional del régimen colonial a la constitución de la república. Por último, ubica la proveniencia de las mujeres conducidas a estos espacios y averigua quiénes eran, algunos aspectos de sus vidas y cómo, a través de estas causas judiciales, se visibilizan las relaciones de género de entonces y su expresión en los ámbitos judiciales. Las causas abordadas en este documento son, por un lado, aquellas que se refieren a delitos denominados sexuales, los cuales se consideraba que atentaban contra la moral, ya que desafiaban la apropiada conducta de las mujeres, y, por otro, aquellas en las que se condujo a las sindicadas a la Cárcel del Divorcio durante el tiempo que duró el juicio o posterior a él.

La vida social de las mujeres, para el siglo XIX, presentaba “tensiones producidas por la modernización en los dominios de la vida cultural, a propósito de los ideales de feminidad [...] que proyectaban una sociedad moderna y, a la vez, afirmaban un modelo de familia que propuso a las mujeres su conversión en el Ángel del Hogar como misión social fundamental” (Ramírez 2004, 67). De esta manera, las instituciones educativas o la familia establecían cuáles eran los escenarios posibles para

las mujeres, en términos de acceso a determinados conocimientos y posibilidades de desempeño laboral. Sobre el acceso a escenarios educativos, Aída Martínez, en su estudio sobre “Mujeres y familias en el siglo XIX”, señala que solo hasta la década de 1830 se inició la instrucción pública femenina, con cinco asignaturas impartidas a las estudiantes: “leer, escribir y contar; gramática española y francesa; dibujo y labor propia del sexo; principios de moral, religión, urbanidad y economía doméstica, y, finalmente, música vocal e instrumental” (1995, 305). Según Álvaro Tirado Mejía (1984, 358), en el año de 1826, cuando el colegio masculino de San Bartolomé estuvo bajo el control público, se dio la posibilidad de establecer un plan de estudios para los estudiantes que incluyera nuevas asignaturas, como, por ejemplo, economía política. De acuerdo con Susy Bermúdez, en su estudio sobre familias y hogares en Colombia durante el siglo XIX y comienzos del XX, la educación formal para mujeres se impulsó con el fin de instruir las para que fueran mejores esposas, amas de casa y madres. Dentro de las responsabilidades de las mujeres se encontraban la dedicación a los hijos y al marido, la realización de las labores del hogar, la administración de la casa, y de los sirvientes, si eran acomodadas, y, además, el conocimiento de labores femeninas que les permitieran sobrevivir en caso de que el jefe del hogar se ausentara (Bermúdez 1995).

Con respecto a las actividades económicas que realizaba la mayoría de mujeres económicamente activas en Santa Fe, el estudio del historiador Luis Ortiz (1995), basado en el censo de 1870, presenta que en primer lugar se encontraban aquellas actividades que se llevaban a cabo en industrias artesanales, e incluso la participación de hombres en estas era mucho menor, debido a que algunas de estas labores se consideraban “oficios menores”, los cuales en algunos casos se realizaban en casa. Entre ellos estaban la costura, el tejido, la lavandería, aplanchar, cocinar. Otra actividad en la que se desempeñaban las mujeres era la administración doméstica y, por último, el trabajo que se denominaba de servidumbre, en donde también la mayoría eran mujeres. En esta actividad se desempeñaban gran número de indias, negras y mulatas y las actividades eran lavar, cocinar, coser, cuidar de los niños y el mantenimiento del hogar de los patrones. Es importante y necesario aclarar que estas actividades se realizaban simultáneamente con los oficios domésticos en el lugar de residencia y el cuidado de las propias familias.

La participación política estaba revestida de un carácter restrictivo, aún para los mismos hombres, pues estaban facultados para ejercer el sufragio universal hombres padres de familia, mayores de edad, alfabetizados y propietarios. De esta manera, estaba incapacitada para votar la población económicamente dependiente, es decir, “la mayoría de los trabajadores de las ciudades, el campo y las haciendas y quienes eran considerados políticamente ‘ineptos’ como las mujeres” (Ortiz 1995, 189). Es necesario señalar que el período de la República de Colombia (1819-1831), en el que transcurren la mayor parte de las causas criminales descritas en este documento, resulta interesante por su carácter transicional, por varias razones. En primer lugar, los cambios políticos y sociales que se presentaron y los constantes conflictos durante los procesos de independencia tuvieron fuertes repercusiones en la conformación de las familias y en su cotidianidad. En segundo lugar, la condición jurídica de las mujeres y su participación quedaba relegada en la mayoría de los casos a las labores domésticas y a la vida familiar, a pesar de los principios de igualdad que se habían promulgado y defendido (Martínez 1995, 292), continuando con las limitaciones y restricciones que habían enfrentado, desde la Colonia, las mujeres y sus derechos. En tercer lugar, a pesar de los esfuerzos para crear un poder judicial republicano y administraciones de justicia o Cortes Superiores de Justicia (1821), solo hasta 1832, bajo un nuevo gobierno, fue posible comisionar la redacción de un código civil y criminal que se desprendiera de la legislación española –aún vigente, debido al reconocimiento de aplicabilidad del derecho castellano-indiano producido hasta 1808– y que no hubiese sido reemplazado por la legislación republicana posterior (Múnera y Rodríguez 2008, 188), lo que evidentemente esto representaba un revés para el desarrollo del régimen de justicia republicano. Por último, se encuentran los esfuerzos de la nueva administración republicana por establecer un orden judicial independiente del cumplimiento de los preceptos de la vida cristiana y autónomo del poder que la iglesia católica había ejercido anteriormente, como brazo de la justicia, para pasar principalmente a la aplicación de las leyes que se planteaban para los ciudadanos. No obstante, la mentalidad del funcionamiento del orden anterior, los preceptos y los imaginarios presentes manifestaron dificultades en el cumplimiento de esos propósitos.

## ASPECTOS METODOLÓGICOS Y FUENTES

Para la realización de la investigación y documentación, se revisó el Fondo Asuntos Criminales, de la Sección República, del Archivo General de la Nación. Como los expedientes asociados a causas criminales (casos judiciales) son de carácter mixto, seleccioné las causas seguidas contra mujeres que cometieron delitos. De este procedimiento fueron revisadas 57 causas, entre las cuales 11 corresponden a homicidio, 15 a hurto, 9 a lesiones personales, 2 a parricidio (ocasionar la muerte del padre), 4 a abigeato (robo de ganado), 3 a concubinato, 3 a adulterio, 4 a irrespeto a la justicia, 2 a incesto, 2 a aborto, 1 a infanticidio y un seguimiento por ateísmo. Estos delitos fueron cometidos en Bogotá o en sus alrededores, durante la segunda y tercera década del siglo XIX, y sus castigos consistieron principalmente en la reclusión en la Cárcel del Divorcio de Santa Fe. Los juicios por delitos cometidos fuera de la ciudad eran remitidos a esta por ser el lugar donde se revisaban las causas en segunda instancia, es decir, aquellas cuyas primeras sentencias eran apeladas. Es importante señalar que en algunos casos se implicaba a varias personas por los delitos y que, aunque en esta investigación se tomaron inicialmente aquellos en los que la primera sindicada era una mujer, se exceptuaron algunos concernientes al establecimiento de relaciones ilegítimas, como adulterio, amancebamiento o concubinato. Algunos documentos con las causas judiciales, principalmente los oficiales, no dan información sobre los procesos. Otros, por su parte, están incompletos o no son concluyentes. Por otro lado, es posible que en otros fondos de la Sección República, como Juzgados y Tribunales, o en la Sección de Anexos I, en Justicia y Pleitos, así como en el Fondo de Juicios Criminales de la Sección Colonia, con fecha extrema 1824, o Policía, hasta 1817, también se evidencien seguimientos para el período propuesto en esta investigación. No obstante, dichos fondos no fueron consultados.

Además de estas fuentes, fue necesaria la investigación correspondiente a la normatividad civil española, profundamente arraigada en la religión católica, para comprender la fuente del establecimiento de conductas como delitos. Por último, la profundización en fuentes secundarias fue útil para la comprensión del contexto social y político del siglo XIX. En cuanto a las instituciones que precedieron a la cárcel de mujeres, fueron centrales los estudios de Pilar Jaramillo y María Himelda Ramírez, pues permiten observar cómo estos espacios respondían a la necesidad de preservar un rol específico para las mujeres en la sociedad.

El período histórico se seleccionó debido al carácter transicional del régimen indiano al republicano, pues para este momento, por un lado, se finalizaba el fallido proceso de restauración de la soberanía monárquica (reconquista) y, por el otro, se iniciaba la propuesta de reestructuración jurídica y administrativa, proveniente del proceso independentista, hacia el establecimiento de un Estado independiente del dominio español. Sin embargo, aún después del establecimiento de la República –y previo a la creación de un código penal propio en 1837–, en consonancia con la tradición legislativa colonial, la ley continuaba reprimiendo y castigando de diversas maneras aquellos comportamientos indebidos, tales como las relaciones afectivas ilícitas (Serrano y Mahecha 2010).

Teniendo en cuenta lo anterior, la consideración y aproximación a archivos judiciales de este período aporta a una perspectiva sociohistórica acerca de las mujeres, a partir de las narraciones de algunas de sus experiencias, que se logran adquirir en el estudio de los documentos judiciales. Es decir, a partir de estos se puede conocer cuál era el rol de las mujeres en la época, algunos aspectos de sus cotidianidades y qué pasaba cuándo se alteraba ese orden impuesto. Pero, además, se brinda un panorama de la composición de las familias, que muestra cómo se estructuraban y regulaban las relaciones de parentesco y cómo se reflejaban valores, creencias y elementos generadores de conflictos, visibles en el lenguaje usado durante los juicios tanto por los entes gubernamentales como por la defensa, las personas acusadas y los testigos.

#### EL MATRIMONIO, LA CASA DE RECOGIDAS Y EL DIVORCIO EN SANTA FE

Desde el período colonial, el escenario del hogar había sido establecido socialmente como centro de las actividades femeninas. Sin embargo, en la vida cotidiana, además de las labores que se daban dentro del hogar, las mujeres de sectores pobres, indias, blancas, mestizas precisaban realizar labores que generaran ingresos para el sostenimiento de sus hogares (Ramírez 2006). Esta situación planteaba escenarios de acción diferentes en las dinámicas familiares, en términos de relaciones de poder entre esposas y maridos (López 2012), y, a su vez, exigía la asunción de la maternidad, el cuidado del propio hogar y la realización del trabajo remunerado, en un contexto discriminatorio en donde, además de la cuestión socioeconómica, existía una fuerte discriminación racial. Durante el proceso

independentista, las mujeres, tanto las que participaban activamente dentro de las acciones de insurrección como las que no estaban del todo vinculadas, debieron asumir la jefatura del hogar ante la partida de los esposos hacia las contiendas, al principio de manera voluntaria y luego forzada (Ramírez 2010), además de las diversas formas de represión que plantearon las autoridades españolas para las mujeres que participaban o apoyaron de cualquier forma a los ejércitos independentistas, con penas que pasaban por la prisión, el destierro, la expropiación de bienes familiares y multas (Serrano y Mahecha 2010).

Pese a todas las variaciones por las condiciones económicas y políticas, existían dentro de las familias elementos y dinámicas que definían la validez o invalidez social de las uniones y, así mismo, las posibilidades familiares. Uno de los principales elementos fue el matrimonio, acontecimiento para el cual se establecieron normas y preceptos religiosos y civiles que codificaban las formas en las que era debido realizarlo: como vínculo único e indisoluble, oficial y aprobado por los padres de los contrayentes, externo a los parentescos de consanguinidad o de orden espiritual, como el padrinzago (Rodríguez 1995, 213). Solo algunos sectores podían asegurarse la realización de los matrimonios, principalmente la población blanca, lo que reforzaba también su exclusividad y carácter de instrumento de discriminación racial (Dueñas 1997, 19). Como la mayoría de la población aún no se acogía a estas normas hispánicas, las acciones de los pobres eran interpretadas por la élite como comportamientos anómalos y perniciosos para la moral, el orden y la vida económica del reino (Dueñas 1997, 155). Además, los frutos de esas uniones eran considerados ilegítimos y no podían aspirar a disfrutar de ciertos beneficios que ofrecía el Estado colonial en aspectos legales, educativos o laborales. Por lo tanto, existía una fuerte presión social para que las mujeres lograsen casarse en las mejores condiciones posibles y así mismo mantuvieran sus matrimonios tanto como fuera posible. Pero, aunque el matrimonio eclesiástico era la forma oficial y aceptada para convivir en pareja y reproducirse, fuera de este existían otras alternativas que, aunque escandalosas, fueron más bien frecuentes dentro de la población corriente. Por ejemplo, relaciones afectivas ilícitas como el concubinato, el amancebamiento o el adulterio eran más comunes en poblaciones blancas pobres, mestizas, esclavas e indígenas.

Teniendo en cuenta que se consideraba que las mujeres fuera del escenario del hogar se encontraban en situación frágil, durante la colonia se crearon los recogimientos, instituciones que buscaban la protección de las mujeres y, en lo posible, lograr que acogieran los ideales de feminidad del arquetipo mariano (López 2012). Los recogimientos eran lugares religiosos en donde generalmente se encontraban mujeres que no pertenecían a una clase noble, como blancas pobres, mestizas y mulatas sin dote, cuyas “circunstancias de abandono y soledad las exponían irremediamente a los peligros de la prostitución y la mendicidad, o en el mejor de los casos a contraer uniones libres y procrear hijos ilegítimos” (Jaramillo 1995, 632). Por otro lado, los conventos ofrecían a las mujeres un espacio de refugio espiritual, en caso de no contraer matrimonio, y evitaban que se expusieran a los peligros morales. Algunas de ellas ingresaban a corta edad en calidad de donadas al convento, por las difíciles situaciones que enfrentaban sus familias para su sostenimiento. Pero, principalmente, las mujeres que ingresaban provenían de familias nobles que podían entregar a los conventos la dote de sus hijas que no se casarían.

La historiadora Pilar Jaramillo señala que las mujeres que se encontraban en la Casa de Recogidas o de divorciadas, como se conocía en Santa Fe, estaban allí por solicitud de sus esposos o asistían voluntariamente, y su estado de “recogidas” provenía de haber cometido adulterio, estar en amancebamiento, prostituirse o, como se denominaba entonces, ser escandalosas, así como por presentar dificultades en sus relaciones conyugales, que eran las llamadas “casadas mal avenidas” o divorciadas (Jaramillo 1995). En muchos casos la negación a hacer o a continuar la vida marital era una situación que ameritaba la estancia en recogimiento, porque este acto podía dirigirlas a lo que se consideraba como libertinajes o a llevar vidas “relajadas”. El divorcio entonces constituía un delito contra la moral pública, visto como la ruptura forzada de un vínculo indisoluble debido, así mismo, a la forma en la que se concebía y estructuraba el matrimonio. De esta manera, el recogimiento constituía un proceso de aislamiento de las mujeres, bajo la vigilancia y guía de autoridades morales, que se proyectaba hacia la reinserción en sus roles dentro de la sociedad y al mantenimiento de las relaciones sociales establecidas. Tanto las autoridades civiles como las eclesiásticas tenían la posibilidad de decidir cuáles mujeres debían ser *depositadas* en los recogimientos.

Para 1870, surge la solicitud de la creación de un nuevo espacio adonde llevar a las mujeres acusadas por las autoridades de cometer delitos y para separar a las mujeres que se encontraban en la Casa de Recogidas (en un aislamiento considerado preventivo) de aquellas que, por sus acciones, eran consideradas criminales y debían asistir a un escenario punitivo. Se creó la Cárcel del Divorcio para mujeres, nombre asociado al proyecto inicial que había tenido la Casa de Recogidas, que tuvo su emplazamiento en la actual calle 10, entre carreras 8 y 9, por lo que la calle se nombró como Calle del Divorcio.

La Cárcel del Divorcio se constituía como el último escenario al que eran dirigidas las mujeres sin recursos, pues, como menciona la historiadora Ana Serrano (2010, 105), la reclusión se podía cumplir en casas de familia de reputación intachable, en conventos –para las pertenecientes a familias nobles–, en casas de rehabilitación o en cárceles –para las pobres y delincuentes–. Es claro que para la sociedad santafereña las mujeres que por sus diversas condiciones resultaban desafiando el ideal de mujer, familia, ocupación –como las viudas, divorciadas, mujeres sin marido, independientes económicamente– enfrentaban una amplia variedad de discriminaciones (Ramírez 2000).

Para el período de 1816-1836, a partir de la revisión de las causas criminales se evidencian ciertas circunstancias institucionales relacionadas con la Cárcel del Divorcio, principalmente ligadas al contexto político gubernamental de transición, en casos como el que trae un indulto real otorgado en 1818 a Rita Molina, acusada de concubinato<sup>2</sup>, o el de una fuga masiva ocurrida tanto en las cárceles masculinas como en la femenina el día 9 de agosto de 1819, de la que se dice: “con motivo de la emigración que el Gobierno español hizo de esta Capital [...] se aprovecharon de la ocasión y fugaron de la cárcel de corte, como de las de ciudad y Divorcio”<sup>3</sup>. De la misma manera, se conoce que para el año de 1831<sup>4</sup> se presentó otra fuga en la cárcel de mujeres, de la cual no se obtuvo mayor información. Ciertamente, cabe decir que, por la ubicación de la Cárcel del Divorcio en la ciudad y por el contexto político y social que

---

2 Archivo General de la Nación (AGN), Fondo Asuntos Criminales, Sección República, 12, leg. 22, ff. 386-512.

3 AGN, Fondo Asuntos Criminales, Sección República, 12, leg. 95, f. 750.

4 AGN, Fondo Asuntos Criminales, Sección República, 12, leg. 11, f. 1010.

implicó el proceso independentista, la institución y su funcionamiento se vieron frecuentemente afectados.

#### MUJERES: ENTRE NORMAS, DELITOS Y CASTIGOS

A pesar de que la Cárcel del Divorcio puede ser considerada como una escisión de la Casa de Recogidas, porque se fundó allí mismo, su diferencia radica principalmente en que ya no se fomentaba el retiro como método de prevención o de leve corrección, sino como escenario de castigo, reclusión y purga de penas, determinadas después del seguimiento de autoridades civiles, en algunos casos fomentado por autoridades eclesiásticas que levantaban o apoyaban el seguimiento de una acción considerada no correcta desde el punto de vista religioso y moral. Estos castigos, en Santa Fe, estaban determinados por marcos legales que se encontraban en un punto de quiebre marcado por la situación política que se atravesaba, especialmente durante las primeras décadas del siglo XIX. Con el establecimiento de la república, no disminuyeron ni la persecución ni la constante búsqueda por establecer la “buena moral”. Pese a la constante actividad constitucional, muchos otros aspectos permanecieron vigentes, como las reglamentaciones civiles anteriores. Los primeros años se caracterizaron por la validez de la normatividad colonial, especialmente en lo relacionado con aspectos matrimoniales y familiares, sin dejar de lado el enorme peso de la iglesia católica en cuanto institución que propugnaba un determinado orden moral y social y cuyo poder en este sentido había estado presente durante todo el período colonial, con gran impronta en el actuar y pensar cotidianos de los individuos.

Así pues, entre las causas que se abordarán se encuentra que el principal marco normativo corresponde al español, aunque en el seguimiento de las causas es posible identificar que algunas empezaban a considerarse en desuso y variaba, por lo tanto, su aplicación. Frente al uso de leyes españolas para este momento transitorio, J. Manuel Restrepo, secretario de Estado y del despacho del Interior, expresó lo siguiente en informe que presentó al Congreso de Colombia, en abril de 1823:

No es por defecto de los jueces, magistrados y tribunales, sino por el de las leyes. Apenas habrá cosa más imperfecta que la legislación actual de Colombia. Es un edificio gótico medio

arruinado y compuesto de cien partes heterogéneas y discordantes. Leyes de partida hechas allá en el tiempo de los moros; recopilación castellana y autos acordados; leyes de Indias; ordenanzas de Bilbao y de intendentes; cédulas y órdenes contradictorias de los monarcas absolutos de la España; constitución republicana y leyes del primer congreso general, he aquí los códigos e instituciones que rigen en Colombia. Ellas forman entre sí un vasto caos. (1823, 132)

Esta noción de caos también se hizo evidente en el reconocimiento de los procesos judiciales que se llevaban a cabo contra mujeres sindicadas de cometer delitos: excesivas demoras en los seguimientos, dificultades para adquirir probanzas, largos periodos de reclusión sin garantías ni para aquellas mujeres que enfermaran, aún en casos en los que, por falta de elementos, se procedía finalmente a retirar los cargos y liberar a las acusadas. Incluso en algunos procesos también se generaba confusión en cuanto al marco de referencia legal al que apearse para dictaminar sentencias. Solo hasta 1832 el gobierno de la Nueva Granada propuso el emprendimiento de la construcción de una normatividad civil y criminal que pusiera fin a las enormes dificultades que planteaba el ejercicio de la legislación española en este nuevo contexto político. Y solo hasta 1837 se expidió el primer Código Penal de la Nueva Granada (López 2012).

Teniendo en cuenta lo anterior, analizaré causas judiciales relacionadas con delitos sexuales, porque estas ilustran que la Cárcel del Divorcio tuvo como objetivo original aportar a la conservación del papel de las mujeres como esposas y madres mediante el castigo de faltas que atentaban directamente contra la organización familiar deseada, proveniente de una tradición legislativa que atacaba crímenes y comportamientos indebidos consolidada durante el período colonial (Serrano y Mahecha 2010). Las nociones de estos delitos y su tratamiento indican la forma en la que se constituyeron como categorías para el señalamiento de las actividades de las mujeres y formas de relaciones afectivas y familiares diversas. Si bien otros delitos, como homicidio, hurto, lesiones personales e irrespeto a la justicia, aportaron para que se considerara y planificara la apertura de este escenario, el desarrollo y descripción de dicha información precisa de espacios más amplios, dado el volumen de la misma.

### Adulterio y deshonra

El adulterio era considerado un delito que afectaba el vínculo matrimonial. Inicialmente se presentaba como las relaciones carnales entre un individuo casado y otro sin vínculos matrimoniales o entre una persona casada y el cónyuge de otra persona. En la Séptima Partida del código *Las Siete Partidas*, promovidas por el rey de Castilla y León, Alfonso X “El Sabio”, a finales del siglo XIII, en el título 17 se encuentra la definición del delito. La Ley 1 de ese apartado se concentraba en la diferencia entre el adulterio cometido por un hombre y el cometido por una mujer, pues se consideraba que este último sí causaba daño y deshonra al esposo, en especial si de este resultaba un hijo. Por esta razón, los hombres podían denunciar el adulterio de sus esposas, hijas o hermanas, mas no así las mujeres. La Ley 15 indicaba que, ante la comprobación del delito de un hombre, este debía morir, mientras que las mujeres debían ser castigadas, azotadas públicamente, encerradas en monasterio, además que perdían la dote y las arras que les habían sido dadas, que ahora pasaba al esposo. Por su parte, la *Novísima Recopilación de las Leyes de España* de 1805, tomo V, libro XII, título XVIII, señalaba en la Ley 1 que, en el caso del adulterio cometido por una mujer, su esposo podía hacer con ella y con el cómplice lo que quisiera, pero ambos debían tener el mismo fin, a no ser que tuvieran hijos. En el caso de que la mujer hubiera sido obligada, no existía pena. Ante estos dos marcos de referencia legales, que son los mencionados principalmente en los casos, es importante observar cómo se aplicaban en el seguimiento y castigo de las mujeres adúlteras y ver las variaciones que se desarrollaban de acuerdo con las diferentes condiciones y circunstancias de las acusadas.

Para el año de 1818, aparece el seguimiento de la causa contra Antonia Castillo<sup>5</sup>, mujer de 20 años, soltera, oriunda de Ubaque y de oficio jornalera. Se la acusó de mantener una relación de adulterio con Javier Cubillos. En su confesión aceptó haber sido encontrada con Javier. La primera sentencia, dada el 7 de agosto, indicó que debía permanecer reclusa por un año en la Cárcel del Divorcio. En un primer intento de defensa, se indicó que la acusación había sido hecha por la esposa, por lo que no era procedente, ya que la ley no permitía que las mujeres denunciaran el adulterio de su esposo. Tampoco era posible darle la pena

---

5 AGN, Fondo Asuntos Criminales, Sección República, 12, leg. 95, ff. 702-750.

de 50 azotes, porque la norma no aplicaba para delitos de *sensualidad*. La causa se trasladó a la Real Audiencia para revisión y allí se evidenciaron rumores sobre la misma práctica con otro hombre, también casado. Fue ordenado que los alcaldes debían proceder de acuerdo con la frecuencia o la reincidencia en el delito: hombres y mujeres que fueran encontrados por primera vez en flagrancia debían ser trasladados a los presidios urbanos por el tiempo de dos meses y a más de un año de servicio en las casas del vecindario. A aquellos descubiertos por segunda vez, se les imponía una pena correccional de máximo 25 azotes y la estancia en los presidios por el doble de tiempo, igual que la duplicación del tiempo en labores de servidumbre. La reincidencia y descubrimiento por tercera vez causaba que se avisara al Tribunal para que allí se decidiera qué pena imponer. Por parte de la defensa, se seguía indicando la no flagrancia y que la acusación provenía de la esposa. Para 1819 se confirmó la pena de reclusión de un año. En agosto de ese año se presentó una fuga de la que participó Antonia. Se emitió edicto para que se presentara en la cárcel, pero posteriormente el caso fue declarado “injurídico”, por la admisión de la denuncia hecha por Dominga Molina, esposa de Javier Cubillos, contra Antonia Castillo.

Si bien en esta causa no se encuentran declaraciones de Antonia Castillo sobre su propia causa o situación, es posible acercarse al lenguaje usado para referirse a una mujer que estuviera involucrada en una relación ilícita. Términos como mujer vaga e inquieta, quimerista y de vida escandalosa, presentados por testigos y por miembros del tribunal, enseñan el desprecio y los señalamientos a los que podía ser sometida una mujer por establecer este tipo de relaciones. También se mencionó que, además de tener una relación ilícita, de esta había nacido un hijo ilegítimo. Antonia fue acusada de que su oficio era la prostitución, aspecto que en la confirmación de la sentencia fue usado como argumento de peso, además del mismo adulterio, de que debía ser condenada a la cárcel.

El segundo caso de acusación de adulterio es el de María del Pilar Ramírez<sup>6</sup>, seguido en el año de 1822. Este es un ejemplo de que era posible que una mujer fuera castigada tan solo con el señalamiento de adulterio realizado por el esposo, como indicaba la ley, pues a pesar

6 AGN, Fondo Asuntos Criminales, Sección República, 12, leg. 24, ff. 412-423.

de que en el seguimiento de esta causa no fue comprobado el crimen de adulterio, sí existió una penalización por la constancia de que ella se había “fugado del lado de su marido [...] faltando a sus obligaciones”<sup>7</sup>. Sin embargo, la importancia de este caso reside también en la medida en que se expresa que, después de que el Hospicio hubiera accedido a recibirla en su espacio, María del Pilar Ramírez debió ser trasladada a la cárcel por su comportamiento “desarreglado y libertino”, y porque su esposo había expresado no poder mantenerla por falta de dinero. Así pues, se confirma que era necesario contar con los medios materiales, propios o de la familia, para acceder a espacios de recogimiento como el Hospicio o la Casa de Recogidas y evitar la estadía en la cárcel; es decir, es probable que en ambos espacios estuvieran mujeres en situaciones similares, pero al no contar con los medios para mantenerse eran enviadas a reclusión. Dada la situación que se había presentado en el Hospicio y con las dificultades económicas de la familia de María del Pilar, la última información que se tiene con respecto a su sentencia y a su prisión en la Cárcel del Divorcio fue que, faltando dos meses para terminar su año de reclusión, preguntaba el fiscal si se la dejaría allí hasta cumplir la sentencia o si se determinaría algo diferente.

Se esperaba que, en ambos casos, además de que la mujer estuviera casada, cumpliera a cabalidad con las obligaciones adquiridas en la unión. Llama la atención que, en el caso de Antonia Castillo, además de la acusación de tener una relación con un hombre casado, existían otros cargos que no pudieron ser comprobados, como el de haber tenido una relación similar con otro hombre casado y el de dedicarse a la prostitución. Por el establecimiento de una relación ilícita fueron cuestionadas otras de sus relaciones y otros ámbitos de su vida, incluso el laboral, de modo que toda ella y sus prácticas eran cuestionables desde un punto de vista moral. En el caso de María del Pilar Ramírez queda clara la potestad que tenían entonces los esposos para acusar sin fundamentos a sus esposas, ante negativas a comportarse como se consideraba debido en las relaciones matrimoniales.

El escenario del pago de la manutención en el recogimiento por parte del esposo resulta interesante en varios sentidos. Por una parte, si para mejorar su condición de esposa el esposo pedía que estuviera

---

7 AGN, Fondo Asuntos Criminales, Sección República, 12, leg. 24, f. 415.

aislada, incluso contra su voluntad, es posible ver en ello un acto de inversión o de beneficio para sí, teniendo en cuenta la importancia del matrimonio para este momento. Por otro lado, ante la ausencia de medios para la manutención, María del Pilar fue remitida a la cárcel y se argumentó que se debía principalmente a su mal carácter y a su proclividad a generar riñas, mencionando que hasta fue necesario ponerla en el cepo. En este caso no se presentaba la posibilidad que Pilar Jaramillo mencionaba en su investigación, consistente en que, si la mujer o su familia no contaban con el dinero para pagar los gastos, pudiera trabajar durante la reclusión en el oficio que sabía. Y aunque ello no se evidencia en los documentos, es posible que, previo a la existencia de la Cárcel del Divorcio, esa fuera una opción y que con la creación de un lugar a donde dirigir a mujeres en condiciones más problemáticas, incluyendo las económicas, el trabajo interno se haya desdibujado.

### **Concubinatio y concupiscencia**

El concubinatio o amancebamiento consistía en un estado permanente de relaciones sexuales entre personas que no se encontraban unidas por el vínculo del matrimonio, consideradas, por lo tanto, ilícitas. Independientemente de que vivieran o no juntos, era la repetición de las relaciones sexuales lo que constituía una falta. Según Guiomar Dueñas, ya que el matrimonio y las familias constituidas legalmente no eran opciones para todas las mujeres de Santa Fe, el concubinatio se estableció como una forma usual de relación entre las castas. De esta manera, a finales del siglo XVIII, el concubinatio transgredía la moral y el modelo de matrimonio y fue constituyéndose como un crimen que debía ser castigado por autoridades tanto eclesiásticas como civiles. Las principales formas eran el concubinatio entre solteros o simple, y el concubinatio adulterino o incestuoso, de carácter más complejo, por constituirse en una ofensa mayor, pues se ponía más énfasis en el carácter sexual de la unión: “El matrimonio era el lugar de la reproducción y no del amor concupiscente; las libres expresiones de amor se relegaban a los espacios prohibidos: los de las concubinas” (Dueñas 1997, 163).

Para comprender cómo se castigaba este delito, las diferentes visiones acerca de esta relación y el tipo de castigos que recibían tanto hombres

como mujeres nos puede dar luces una causa criminal<sup>8</sup> seguida en Bogotá entre los años de 1825 y 1828 por concubinato incestuoso. Bárbara Casiano era una mujer de 30 años, soltera, vecina del Barrio Santa Bárbara, dedicada a labores de carbonera. Se la acusaba de concubinato incestuoso con Agustín Yepes, de 42 años, esposo de su fallecida hermana, Candelaria Guerrero. Los involucrados aceptaron que habían estado juntos después del fallecimiento de Candelaria y que habían convivido desde jóvenes. Él señaló que tenía la intención de casarse con ella, pero que hacía un año no estaban juntos. Ella confirmó que ya no mantenían ninguna relación. Dado el carácter incestuoso que para entonces tenía la relación, se propuso en 1826 que Agustín fuera condenado a seis años de prisión en las salinas de Zipaquirá y que Bárbara, por su parte, pasara la misma cantidad de tiempo en la Cárcel del Divorcio. El fiscal de la causa propuso, un mes después, que él fuera condenado a seis años de presidio en Cartagena “a ración y sin sueldo” y que a ella se la mantuviera encerrada el mismo tiempo en la cárcel de la capital. La propuesta fue apelada y se solicitó que se reconsideraran todos los aspectos del caso, el tiempo que ya llevaban en prisión e, incluso, las dificultades que se derivaban del cambio de las normas en las que se fundamentaban las penas. En 1828, después del examen del caso por parte de la Suprema Corte de Justicia, se dictaminó que Agustín Yepes sufriría el presidio en Honda, por cinco años, contados desde el día 7 de diciembre de 1825 en que fue puesto en prisión, y desde la misma fecha se contarían los cinco años de reclusión de Bárbara Casiano Guerrero en la Cárcel del Divorcio.

Durante el seguimiento de esta causa un abogado expresó que era necesario satisfacer “la vindicta pública ofendida”, pues el delito cometido era uno tal que “arma a las leyes de severidad para castigarlo porque turba la paz interior de las familias sin la que no puede haber tranquilidad pública, delito que corrompe las costumbres y cuya inmoralidad es en la sociedad de la más grande trascendencia”<sup>9</sup>. El fiscal de la causa señaló que este delito era castigado con mucha severidad y que anteriormente, cuando se aplicaban *Las partidas*, era castigado con la muerte, tal como el adulterio, pero que, como esas leyes ya se habían moderado en la práctica y se consideraban arbitrarias, lo mismo podía pasar con el delito

8 AGN, Fondo Asuntos Criminales, Sección República, 12, leg. 57, ff. 704-736.

9 AGN, Fondo Asuntos Criminales, Sección República, 12, leg. 57, f. 711.

de incesto. En otro documento oficial se menciona que el parentesco era muy inmediato y que Bárbara era medio hermana de Agustín.

Es importante comprender la gravedad de este caso, específicamente por su carácter incestuoso. La *Novísima Recopilación* de 1805, Ley 1, título XXIX, dedicado a los incestos y estupro, describe al incesto como un “grave crimen, el cual se comete con parienta hasta en cuarto grado, o con comadre, o con cuñada, o con mujer Religiosa profesa; y esto mismo es de la mujer que comete maldad con hombre de otra ley”. Sin embargo, existían las dispensas matrimoniales, las cuales buscaban que se permitiera la unión de dos individuos entre los cuales existía parentesco consanguíneo de tercer y cuarto grado. Generalmente era un recurso al que acudían individuos de sectores privilegiados, pues para la concesión de la dispensa no solo se exigía el cumplimiento de una penitencia, sino también el pago de una multa, que, dada la procedencia de las personas involucradas en el caso citado, no era una posibilidad.

Veinte años después de la entrada en vigor de la *Novísima Recopilación* como cuerpo de normas que definía y regulaba los límites de las relaciones sexo-afectivas, en el seguimiento del caso de Bárbara Casiano se encuentra un contraste con normas más antiguas, como *Las Siete Partidas*. El señalamiento de que las acciones de las dos personas acusadas perturbaban “la paz interior de las familias” refleja la fuerte consideración de que los parentescos de afinidad eran tan importantes como los de consanguinidad y que la permisividad para otros tipos de unión afectaba directamente la institución familiar. Plantearlo en este sentido le daba un sentido mucho más grave al delito, pues era tomado como un atentado contra la naturaleza misma, delito capaz de acabar “con la tranquilidad pública”.

### **Aborto como homicidio**

La ley que describía el aborto y las penas que se otorgaban por este hecho se encuentra en la séptima de *Las Siete Partidas*, título VIII, Ley VIII, sección de Homicidios. Esta ley mencionaba que la mujer que comía o bebía hierbas a sabiendas para “echar a la criatura” debía enfrentar pena de homicida, y si se golpeaba el vientre con la intención de perder a su hijo y lo lograba, debía morir por ello. Si fuera forzada a perderlo, quien debía recibir la pena era quien la había forzado. En caso de que la muerte del futuro hijo resultara de un accidente, la mujer no debía morir, pero

se la desterraba, pena equivalente para un hombre que hería a su pareja sabiendo que estaba embarazada y por las lesiones causaba que perdiera al hijo. Si un extraño lastimaba a la mujer embarazada y ella moría por su culpa, debía aplicársele también la pena de homicida.

En las fuentes documentales consultadas para la región de Cundinamarca y Santa Fe solo se encuentran dos causas seguidas por la acusación de aborto, pero ninguna de ellas presenta el seguimiento a una mujer cuyo aborto hubiera sido causado para sí misma, sino a acusadas de causarlo en otra mujer. La primera causa tuvo lugar en Soacha, entre los años de 1828 y 1829, contra Francisca Galeano<sup>10</sup> por causar aborto a Juana Chávez. Francisca era entonces una mujer casada de 25 años, que había nacido y residía en Soacha, de oficio lavandera. La denuncia fue realizada por el esposo de Juana, el indígena José María Usaqué, quien el 25 de junio de 1828 se quejó de que la esposa de Juan Rincón, Francisca Galeano, había maltratado a su esposa y que esta se hallaba gravemente enferma y en riesgo de abortar. Se recurrió al testimonio de la partera Agustina Suárez, en el cual esta señaló que efectivamente la mujer estaba maltratada. Sin embargo, tuvo parto, pero el recién nacido murió. Declaró que consideraba que había nacido antes de tiempo y que su cuerpo estaba “acardenalado”<sup>11</sup>. La causa fue trasladada a Bogotá y Francisca fue llevada a la cárcel. Declaró que sí había tenido un enfrentamiento con Juana Chávez, porque, al parecer, ella estaba involucrada con su esposo, pero señaló no creer que esa hubiera sido la causa de la muerte del recién nacido. Expuso que Juana Chávez recibía maltrato físico por parte de su esposo y que en varias ocasiones ya habían fallecido otros hijos suyos. En algún momento fue considerado que se le acusara de infanticidio; sin embargo, el “promotor fiscal” señaló que era más probable que se le aplicara una condena por el delito de aborto, porque, aunque el parto no fue “violento”, sus acciones le habrían causado daños al feto y, por eso, su muerte. Mientras se definía su responsabilidad, estuvo en la cárcel por seis meses, en los que solicitó libertad bajo fianza, desde la primera semana. En los propios términos de Francisca, plasmados por el procurador de pobres, esta afirmaba:

10 AGN, Fondo Asuntos Criminales, Sección República, 12, leg. 37, ff. 827-862.

11 De acuerdo con la Real Academia Española, es una mancha amoratada, negruzca o amarillenta de la piel a consecuencia de un golpe u otra causa.

He sido conducida a esta prisión por el tiempo de ocho días, en donde estoy pasando mil necesidades, agregándose haber abandonado a mis pequeños hijos que no tienen otro amparo que el que yo puedo proporcionarles. Señor, el delito por el que se juzga en caso de que se me justifique no puede merecer pena corporal, y en tal evento el artículo constitucional previene que cualquier procesado pueda obtener su libertad bajo fianza. En este concepto doy como mi fiador al Señor Francisco Piernagorda, que en prueba suscribe.<sup>12</sup>

Esta solicitud le fue negada, así como la apelación de la sentencia. Finalmente, se determinó condena de un año, incluyendo dentro de esa pena los seis meses que ya había estado en la Cárcel del Divorcio. Este caso es uno de los pocos en donde se encuentra el relato de la experiencia de cárcel por la mujer acusada y las preocupaciones que esta situación le generaba emocional y físicamente, al mencionar las necesidades que pasaba recluida. Llama la atención, en este sentido, que en su petición de excarcelación apelara a la situación de abandono en la que se encontraban sus hijos por estar ella ausente. Apunta a la labor del cuidado de los hijos como una actividad principalmente femenina, pues, aunque en la primera declaración ella menciona estar casada, eso no parece ser garantía de que su esposo, en su rol de padre, tuviera una participación significativa o alguna participación. Además, esta solicitud fue elaborada apenas una semana después de ser recluida e, incluso, presentó a un fiador, el cual firmó el documento como prueba de su voluntad de pagar la fianza. Por otra parte, el asunto de considerar escoger que la acusación se mantuviera por el delito de aborto –dada la alta probabilidad de que generara una condena–, en vez del delito de infanticidio, da a entender que, por su carácter escandaloso, el aborto, visto como el homicidio de alguien no nacido, podía ser considerado como más grave y castigado con mayor severidad que el homicidio de un infante luego del parto. Señalar que fueron los daños causados en el feto los que produjeron la muerte al nacer fue la clave para determinar la sentencia. En el desarrollo del caso se expresa que Juana Chávez estaba casada con un indígena, pero no dice si ella también lo era o si la pertenencia étnica del esposo la cobija a ella. Por último, resulta

---

12 AGN, Fondo Asuntos Criminales, Sección República, 12, leg. 37, f. 835v.

importante, en el seguimiento de la causa, el papel de la partera, Agustina Suárez, ya que durante todo el seguimiento se consideró su conocimiento y experiencia. Si bien el acceso a la medicina alopática para este momento debía ser poco frecuente, en especial en parroquias o en cantones con poca población, es importante visibilizar que la partería era una práctica común en la comunidad de Soacha, según se desprende de los testimonios de este caso específico.

El seguimiento de la segunda causa por provocar aborto se presentó en Bogotá, en el año de 1838, contra Teresa Márquez<sup>13</sup>. La información que aporta este caso sobre las acciones de las acusadas, incluso sobre el castigo, es mínima. Solo indica que, además de Teresa, había otra mujer involucrada, Calista Sánchez, como cómplice, quizás, y que al parecer los hechos sucedieron de forma similar al caso anterior: en una riña.

### Los otros “Divorcios”

Pese a que varias causas descritas anteriormente no fueron iniciadas en Santa Fe, en el transcurso del seguimiento y proceso fueron trasladadas allá, debido a que, después del proceso independentista y con la nueva organización administrativa, en la ciudad se encontraba la Alta Corte de Justicia, que, como la Real Audiencia, podía fallar los recursos de segunda instancia interpuestos por otros tribunales. Sin embargo, otras causas consultadas –no ampliadas en este documento– permiten observar que en las parroquias y cantones se iniciaban procesos penales a mujeres, a las que se arrestaba y recluía allí mismo, una vez eran sentenciadas a prisión en primera instancia, en lugares también denominados “Divorcios”.

Por ejemplo, para el caso de la parroquia de Guateque, se encuentra el juicio que se le llevó a Petronila Rivera por el delito de infanticidio, entre los años de 1827 y 1829, con la sentencia final –dictaminada por la Corte de Apelaciones del Centro, ubicada en Bogotá– a seis meses de reclusión en el Divorcio de esa parroquia, además de que durante este tiempo la mujer se ocupara al servicio de los presos, realizando “los oficios de su sexo”<sup>14</sup>, es decir, aquellos relacionados con cuidado y limpieza o, en términos de Luis Ortiz, oficios menores o de administración doméstica

13 AGN, Fondo Asuntos Criminales, Sección República, 12, leg. 83, f. 291.

14 AGN, Fondo Asuntos Criminales, Sección República, 12, leg. 48, f. 256.

que no explicita el documento, pero que las investigaciones sobre el siglo XIX indican que ejecutaban las mujeres.

Otro Divorcio, ubicado en la causa criminal seguida contra Josefa Rojas, acusada de adulterio o ilícito comercio con un indígena casado, se presentó entre los años de 1825 y 1830 en la villa de Chocontá. Pese a que no fue condenada a prisión, la mujer sí permaneció recluida mientras se desarrollaba el proceso. Su sentencia para 1828 contemplaba el destierro de la villa y el pago de una multa de ocho pesos, según la *Recopilación castellana*. El fragmento de su apelación a la sentencia permite ver las condiciones en las que vivían algunas mujeres y las situaciones que enfrentaban en sus cotidianidades, que empeoraban con castigos por acciones penalizadas, en muchos casos fundados en rumores o acusaciones imposibles de comprobar:

Se me ha hecho conocer el dictamen y confirmación de V. en la causa que se me siguió por falsas suposiciones, en la que se me condena a que pague multa de ochos pesos, y costos, y aun se destierre por un año de mi país, cuya sentencia es sumamente gravosa a una pobre infeliz que no tengo como (sic) satisfacer esta cantidad, ni debo sufrir destierro, a más de una prisión tan dilatada que he padecido inocente y que es el único apoyo que tienen mis ancianos padres que con mi personal trabajo los alimento en sus notorias necesidades. En virtud suplico a V. se sirva concederme el recurso de apelación que interpongo en tiempo y forma legal por ante Superior Corte de Justicia.<sup>15</sup>

Para octubre de 1829 la Corte de Apelaciones, de acuerdo con la Ley 5, Título 8, Libro 7 de las municipales, que establecía que las penas pecuniarias fueran dobles en América, sentenció a Josefa al pago de 16 pesos y a destierro en la villa de Zipaquirá. Este caso, además de señalar la existencia de un Divorcio en dicha villa, es un excelente ejemplo de las excesivas demoras e irregularidades que se presentaban durante los seguimientos y las sentencias judiciales, así como de la continua aplicación de la normatividad española, a inicios de la cuarta década del siglo XIX. Finalmente, existen por lo menos otras 15 causas que fueron seguidas por delitos cometidos por mujeres en el municipio de Socorro. Otros lugares en los que se siguieron varias

---

15 AGN, Fondo Asuntos Criminales, Sección República, 12, leg. 20, f. 838.

causas fueron los municipios de San Gil, Simacota, Málaga, Charalá. En menor cantidad, se encuentran causas seguidas en municipios que hoy pertenecen a los departamentos de Boyacá y Tolima. Pero, sin duda, la mayoría de los procesos fueron seguidos en Bogotá y otras parroquias de Cundinamarca.

## CONCLUSIONES

Los casos judiciales abordados están ligados básicamente a las nociones del matrimonio y, en el seguimiento por aborto, de la maternidad, bien sea en la afectación de la propia relación o en la de otros miembros de la comunidad. De esta manera fue posible observar que los delitos de adulterio y concubinato se encontraban fuertemente censurados, señalados de atentar contra el vínculo del matrimonio, considerado sagrado, o de actuar fuera de este, estableciendo relaciones orientadas más hacia los placeres que hacia la reproducción y la construcción de sociedad, con unas costumbres y valores específicos. Estar o no casada fue un dato que se mencionó en cada una de las primeras declaraciones de las acusadas, a diferencia de la mención de tener hijos, que más bien se presentó en otros momentos del desarrollo de los juicios, como en los testimonios de los testigos o en las peticiones de excarcelación hechas por las acusadas o por sus procuradores de pobres. En ellas se expresaba la preocupación por el destino de los hijos sin el acompañamiento y cuidado de la madre, una fuerte visibilización del rol de cuidado exclusivo de las mujeres en el ejercicio de la maternidad, sin presentar ninguna relación con el de la paternidad, en el caso de estar casada.

Otro factor común hallado en la gran mayoría de los casos era que se hacía explícito que las mujeres se dedicaban a labores que no eran las de ser amas de casa, es decir, que trabajaban, pero en labores también delimitadas por su sexo. También se detecta violencia hacia las mujeres, ejercida en el espacio familiar. En algunos casos se menciona el maltrato cotidiano intrafamiliar, que no trascendía de la sola mención, muy diferente de las acusaciones sobre lesiones personales que se podían presentar cuando la violencia la ejercían personas ajenas a la unión, hombre o mujer. En otros casos, como en los delitos de adulterio cometidos por mujeres, incluso era una violencia permitida y avalada por las normatividades vigentes de la época.

En términos legislativos, si bien desde 1808 se había iniciado un proceso de organización y determinación de la vigencia u obsolescencia de las normas españolas, con fundamento en la idea ilustrada de que las leyes trascienden a los jueces y por ello deben sustentarse en las normas y no en la percepción que de ellas se tenga, en el desarrollo de las causas presentadas se puede identificar el peso que tenía la postura de los jueces en el desarrollo de los casos. El lenguaje, tanto de las autoridades como de los procuradores de pobres, los testigos e incluso de las propias acusadas revela el apego a los valores y a comportamientos socialmente asignados a las mujeres y esperados de ellas. Lenguaje que suele estar cargado de adjetivos peyorativos y de ataques relacionados principalmente con su vivencia de la sexualidad, pues, si no se acogían a los preceptos, se las percibía como libertinas o relajadas, entre otras valoraciones.

Además de la acusación por parte de las autoridades, la importancia del rumor se hace evidente en las declaraciones de jueces, acusadas y testigos. Es posible encontrar que la validez de una acusación variaba de acuerdo con la relación existente entre el acusador y la acusada, y el esposo o el padre podían incluso aparecer como autoridades morales incuestionables para avalar la acusación. Por otro lado, los rumores de la comunidad eran elementos que avivaban más el sentimiento de indignación por la conducta señalada. Cuando un caso causaba revuelo entre el público, según las expresiones de los mismos fiscales, era necesario satisfacer la *vindicta pública ofendida* con el cumplimiento del castigo y resarcir así la falla cometida contra la sociedad (ver “Lista de penas vindictadas” en el Anexo).

Teniendo en cuenta que las mujeres involucradas en seguimientos judiciales reflejaron las posibilidades de desarrollo individual y cultural de ese momento histórico específico, es necesario investigar comparativamente las transformaciones y/o continuidades de instituciones como las cárceles, las normas que han definido los delitos, los comportamientos aceptados, la persistencia de categorías concernientes a las relaciones afectivas y familiares, y ver cómo se reflejaron todos estos condicionamientos en la vida social de las mujeres de la región, en períodos históricos posteriores, considerando los cuerpos y experiencias de mujeres en condiciones similares.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Fuentes primarias

Archivo General de la Nación (AGN)  
Fondo Asuntos Criminales, Sección República, 12.

### *Prensa y documentos oficiales*

- “Concluye el reglamento del establecimiento de la Lotería Municipal, que principiará el día primero de Noviembre”. *Correo Curioso de Santafé de Bogotá*, 31, 15 de septiembre de 1801.
- “Relación del estado en que se halla la Obra del Real Hospicio de Pobres de esta Capital, a que se dio principio el 1 de Abril de 1790”. *Papel Periódico de la Ciudad de Santafé de Bogotá*, 50, 27 de enero de 1792.
- Restrepo, Manuel. 1823. *Memoria que el secretario de estado y del despacho del interior presentó al Congreso de Colombia sobre los negocios de su departamento*, 99-139. <http://www.bdigital.unal.edu.co/346/10/CAP3.pdf>

### Fuentes secundarias

- Dueñas, Guiomar. 1997. *Los hijos del pecado. Ilegitimidad y vida familiar en la Santa Fe colonial*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Gómez, Augusto, Luis Ortiz y Alonso Valencia. 1987. “Aspectos de historia social. Quito siglo XVIII”. *Boletín de Historia* 4, 7-8: 31-46.
- Herrán, Mario. 1996. “María Francisca Villanova, la Virreina de la Cárcel. Figura polémica del 20 de Julio de 1810”. *Revista Credencial* 73. <http://www.banrepcultural.org/biblioteca-virtual/credencial-historia/numero-73/la-virreina-en-la-carcel-maria-francisca-villanova>
- Jaramillo, Pilar. 1995. “La Casa de Recogidas de Santa Fe. Custodia de virtudes. Castigo de Maldades. Orígenes de la Cárcel del Divorcio”. *Boletín de Historia y Antigüedades* 82, 790: 631-653.
- López, Mabel. 2012. *Las conyugidas de la Nueva Granada. Transgresión de un viejo ideal de mujer (1780-1830)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Martínez, Aída. 1995. “Mujeres y familia en el siglo XIX, 1819-1899”. En *Las mujeres en la historia de Colombia*, t. II: *Mujeres y sociedad*, editado por Magdala Velásquez, 292-231. Bogotá: Norma.
- Melo, Jorge. 1984. “La evolución económica en Colombia. 1830-1900”. En *Manual de Historia de Colombia*, editado por Jaime Jaramillo, t. II, 135-207. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.

- Múnera, Leopoldo y Nataly Rodríguez. 2008. *Fragmentos de lo público-político. Colombia siglo XIX*. Bogotá: La Carreta.
- Ortiz, Luis. 1995. "La sociedad colombiana en el siglo XIX". En *Las mujeres en la historia de Colombia*, t. II: *Mujeres y sociedad*, editado por Magdala Velásquez, 169-203. Bogotá: Norma.
- Patiño, Beatriz. 1995. "Las mujeres y el crimen en la época colonial". En *Las mujeres en la historia de Colombia*, t. II: *Mujeres y sociedad*, editado por Magdala Velásquez, 77-119. Bogotá: Norma.
- Ramírez, María. 2000. *Las mujeres y la sociedad colonial de Santa Fe de Bogotá. 1750-1810*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Ramírez, María. 2002. "El género en el modelo asistencial de la Casa de Niños Expósitos y Mujeres Recogidas de Santa Fe de Bogotá, siglo XVIII". En *Relaciones sociales e identidades en América. IX Encuentro-Debate América Latina ayer y hoy*, coordinado por Gabriela Dalla et ál., 139-154. Universidad de Barcelona.
- Ramírez, María. 2004. "La historia de los intersticios. Mujer y sociedad en el siglo XIX. Reflexión de la moderadora". En *Mujer, nación, identidad y ciudadanía: siglos XIX y XX. IX Cátedra anual de historia Ernesto Restrepo Tirado*, editado por Ana Noguera, 66-76. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Ramírez, María. 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*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Ramírez, María. 2010. "Las vicisitudes de la vida de las mujeres durante la Independencia de la Nueva Granada". En *Otras Palabras* 18: 95-102.
- Rodríguez, Pablo. 1995. "Las mujeres y el matrimonio en la Nueva Granada". En *Las mujeres en la historia de Colombia*, t. II: *Mujeres y sociedad*, editado por Magdala Velásquez, 204-239. Bogotá: Norma.
- Serrano, Ana y Jenni Mahecha. 2010. "Crimen y castigo: Represión de las autoridades españolas contras las mujeres que participaron en la Independencia de la Nueva Granada". En *Otras Palabras* 18: 103-110.
- Tirado, Álvaro. 1984. "El Estado y la política en el siglo XIX". En *Manual de Historia de Colombia*, t. II, editado por Jaime Jaramillo, 327-384. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- Villegas, Catalina. 2006. "Del hogar a los juzgados: reclamos familiares ante la Real Audiencia de Santa fe a finales del período colonial (1800-1809)". *Historia Crítica* 31: 101-120.

ANEXO

**Lista de las penas vindictadas que existen hoy  
día de la fecha en la Cárcel de Divorcio**

---

En libertad.

---

Ana Gonzales E.

---

Concepción [Ilegible]

---

Vicenta Cubillo

---

Barbara Suarez

---

Isavel Mogollon

---

Francisca Torres

---

Emigdia Patiño

---

Maria Cagua

---

Berenice Lopez

---

Pilar [Ilegible]

---

Magdalena Garcia

---

Pas Rodriguez

---

Antonia Moreno

---

Josefa [Ilegible]

---

Josefa [Ilegible]

---

Gertrudiz Toscano

---

Concepcion Guevara

---

Cruz Baquero

---

Rufina Breno

---

Trinidad Sanchez

---

Bogota Mayo 2do. de 1836. El Alcalde Jose Antonio Ardila

---

Fuente: AGN, Fondo Asuntos Criminales, Sección República, 12, leg. 79, f. 316.

## “AYUDAS Y BENDICIONES”. RECIPROCIDAD Y ECONOMÍA MORAL EN UN BARRIO DE TEGUCIGALPA, HONDURAS<sup>1</sup>

---

PATRICIA MESSA CASTANY\*

Universidad de Barcelona



\*patrimessacastany@gmail.com

Artículo de investigación. Recibido: 26 de marzo de 2018. Aprobado: 27 de julio de 2018

- 
- <sup>1</sup> Agradezco mucho a Cristina Larrea Killinger, Sebastián Gómez Ruiz y a los dos evaluadores anónimos de este artículo su atenta y minuciosa lectura, así como los pertinentes comentarios, que fueron de gran ayuda para precisar las formulaciones de este artículo. Este artículo está basado en los resultados de mi tesina de master en Antropología y Etnografía, defendida en septiembre de 2014 en la Universidad de Barcelona. El título es “Ayudas y bendiciones”. Una aproximación etnográfica a la ayuda social en un barrio de Tegucigalpa”.

## RESUMEN

Este artículo explora etnográficamente cómo se representan y operan las ayudas sociales en dos colonias urbanas empobrecidas de Tegucigalpa, Honduras. Para ello analiza los múltiples significados, moralidades y relaciones que producen sus habitantes frente a una Organización No Gubernamental (ONG) española de base católica, como eje de los sistemas de reciprocidad de algunos grupos subalternos, la cual produce subjetivaciones, vínculos y obligaciones sociales. Interroga la articulación entre reciprocidad, economía moral y agencia, más allá de ciertas aproximaciones que limitan a la oposición dominación-resistencia la comprensión de la acción política popular. También invito a resituar analíticamente el papel de las organizaciones religiosas en contextos de gran desigualdad, que no se restringe a un reducto de viejas estructuras de beneficencia.

*Palabras clave:* agencia, ayudas sociales, economía moral, economía política, emociones, Honduras, pobreza urbana, reciprocidad.

## **“HELP AND BLESSINGS.” RECIPROCITY AND MORAL ECONOMY IN A NEIGHBORHOOD OF TEGUCIGALPA, HONDURAS**

### **ABSTRACT**

This article is an ethnographic exploration of the representations and operation of social assistance in an impoverished urban neighborhood of Tegucigalpa, Honduras. It analyzes how its inhabitants produce multiple meanings, moralities, and social relationships around a Spanish Catholic NGO that provides them with financial and social assistance. It purports that these meanings, moralities, and social relationships are the central axis of a subaltern reciprocity system which, in turn, creates different forms of subjectivity, social bonds, and obligations. I probe into the connection between reciprocity, moral economy, and agency to transcend academic approaches that restrict popular political action to domination or resistance. Finally, I also propose that the role of religious organizations in contexts of great inequality is not limited to the old charity model.

*Keywords:* agency, moral economy, political economy, emotions, Honduras, social assistance, urban poverty, reciprocity.

## **“AJUDAS E BÊNÇÃOS”. RECIPROCIDADE E ECONOMIA MORAL EM UM BAIRRO DE TEGUCIGALPA, HONDURAS**

### **RESUMO**

Este artigo explora etnograficamente como são representadas e como operam as ajudas sociais em duas colônias urbanas marginalizadas de Tegucigalpa, Honduras. Para isso, analisa os múltiplos significados, moralidades e relações que produzem os seus habitantes frente a uma Organização Não Governamental (ONG) espanhola de base católica, como eixo dos sistemas de reciprocidade de alguns grupos subalternos, a qual produz subjetivações, vínculos e obrigações sociais. Interrogo a articulação entre reciprocidade, economia moral e agência, mais além de certas aproximações que limitam à oposição dominação-resistência a ação política das classes populares. Também incentivo a resituar analiticamente o papel das organizações religiosas em contextos de grande desigualdade, que não se restringe a um reduto de velhas estruturas de beneficência.

*Palavras-chave:* agência, ajudas sociais, economia moral, economia política, emoções, Honduras, pobreza urbana, reciprocidade.

## INTRODUCCIÓN

En el contexto hondureño contemporáneo y en buena parte de los barrios y colonias más empobrecidas de Tegucigalpa resulta muy habitual cruzarse con parejas de misioneros “gringos”, grupos de iglesia que donan ropa, sacerdotes, pastores, o puestos médicos solidarios. Impulsados por alguna iglesia o grupo extranjero, becan y escolarizan niños, recogen a otros en situación de calle, organizan actividades formativas, construyen casas y apoyan a familias de muy escasos recursos económicos. Estas iniciativas, promovidas mayoritariamente por organizaciones estadounidenses y españolas vinculadas a las iglesias católica y evangélica, gozan de amplia popularidad y ocupan un papel fundamental en el abigarrado espectro de la acción social urbana. Allí donde la presencia de políticas sociales gubernamentales resulta aparentemente poco esperable en las expectativas de la población, el apoyo a la asistencia básica resulta importante, cuando no indispensable, para muchas personas que no tienen garantizados esos bienes colectivos. Las representaciones habituales de buena parte de la población parecen encontrar en algunos de estos agentes las figuras más legitimadas para afrontar los problemas ligados a la *pobreza* y el *desarrollo*.

Sus diversas y heterogéneas estructuras, basadas en el amor, la donación o la asistencia básica, podrían englobarse en las llamadas organizaciones religiosas (*Faith-Based Organizations*) (Bornstein 2003; Hefferan y Fogarty 2010), cuyas raíces históricas y culturales se asientan en las misiones coloniales de la Europa cristiana (Comaroff y Comaroff 1991; Hefferan y Fogarty 2010; Stipe 1980) y fueron importantes en la conformación de las políticas asistenciales de los Estados-nación en América Latina (Castro 2007; Lorenzo 2011). Además, como Hefferan y Fogarty (2010) y Bornstein (2003) advierten, hoy están siendo muy promocionadas y pasan por un importante auge político, por ejemplo, en EE.UU. o en buena parte de África, pero también en Honduras. Un fenómeno que está íntimamente ligado a la presencia histórica y a la influencia política de Estados Unidos en el territorio (Barahona 2005; Euraque 1995).

Su crecimiento en el país, como el de las organizaciones no gubernamentales (ONG) y las nociones de sociedad civil, tampoco debe desligarse del contexto de fin de la Guerra Fría ni del periodo más paradigmático en el que las controvertidas políticas de cooperación al desarrollo se

adscribieron a las lógicas neoliberales, en el marco de las recordadas como “décadas del ajuste estructural” de los años 80 y 90 (Sosa 2007), que supusieron una profunda retracción del ya frágil “Estado benefactor”, cuyos efectos sociales y de empobrecimiento fueron devastadores (D’Ans 1997; Barahona 2005). Esta apertura económica y las reformas legales e institucionales que se impulsaron de la mano de los organismos internacionales, para autores como (Barahona 2018) siguió la matriz oligárquica imperante y fue propicia al surgimiento, consolidación o reorganización de importantes grupos de poder económico y político que asumieron la conducción del Estado. En este marco se promovió ideológicamente y se financió masivamente el despliegue de las ONG y de una nueva estructura desarrollista que pasaría a encargarse de aquello que el Estado no quería o podía asumir. Un fenómeno que cristalizó en nuevos pactos y responsabilidades morales, públicas, privadas orientados a los “pobres” (Breton 2001; Das y Poole 2004; Ferguson 2005; Noel 2006; Picas 2001; 2003; Trouillot 2001; Woods 2009).

La centralidad que ocupan hoy estas estructuras de sociabilidad religiosa extranjeras en las políticas de ayuda e industria humanitaria en Honduras, en un contexto de moralización de la política (Fassin 2012), vuelven pertinente el análisis de cómo se imbrican en la escena local religión, política y desarrollo (Asad 2003; Bornstein 2003; Muehlebach 2013). Como lúcidamente aborda Bornstein (2003) en *The spirit of development*, en un guiño a Weber (2003), su vigencia y promoción exige replantear la pretendida división entre lo secular y lo religioso oriunda de las teorías de la modernidad y recogida por buena parte de la literatura sobre el desarrollo, así como de la tradición de las ciencias sociales de corte progresista liberal y marxista –y también de las ONG–, que expulsaron lo religioso de los análisis (Bornstein 2003; Hefferan y Fogarty 2010).

Este artículo se pregunta por las legitimidades, consensos y ambivalencias que generan estas prácticas de ayuda desplegadas por organizaciones religiosas en Tegucigalpa y que suelen quedar emplazadas a residuos de viejas estructuras de beneficencia *asistencialista* y *paternalista* en buena parte de la literatura. No es menor señalar que Honduras es uno de los países latinoamericanos que ha recibido mayores volúmenes de Ayuda Oficial para el Desarrollo (AOD) en el período 1990-2006, cuyos principales donantes han sido Estados Unidos y España. La Unidad de

Registro y Seguimiento de Asociaciones Civiles (URSAC) calculaba que en 2017 operaban en el país más de 16.000 fundaciones y ONG, muchas de ellas de carácter religioso. Unas cifras que dialogan incómodamente con una flagrante desigualdad y con un 68% de la población que vive en situación de pobreza, cifra que, como denunciaba el Fondo Social de la Deuda Externa en Honduras (FOSDEH), se había incrementado en 2017. Tales estructuras se ubican a la vez en un contexto de profundización de las políticas neoliberales, preocupante regresión democrática y erosión de la institucionalidad del Estado que los grupos de poder han desplegado en la última década, acentuada desde el golpe de Estado de 2009 (Sosa 2016; 2018; Barahona 2018), que desembocó en el fraude electoral del reelegido conservador Juan Orlando Hernández, en noviembre de 2017 (Sosa 2018). Todo ello mantiene al país en una profunda crisis social, humana y política, en cuyo clima de inestabilidad se están (re)introduciendo clásicos debates éticos y morales sobre las responsabilidades políticas y colectivas en la esfera pública, a partir de una intensificación de la desconfianza por lo estatal y público.

Mediante un estudio etnográfico, exploro los sentidos morales y las formas que adquieren estas ayudas basadas en el amor, la gratuidad y la donación para la población de dos colonias consideradas urbano-marginales del centro-sur de la capital, a partir de las experiencias y relaciones que establecen sus habitantes con una ONG de base católica, llamada ficticiamente Aesco. Esta entidad, muy conocida en el país, fue fundada y sigue presidida por el Padre Félix<sup>2</sup>, un misionero español que llegó a Honduras a inicios de los años noventa, y que basa su gestión en apoyos de voluntarios y colaboradores tanto hondureños como extranjeros. El objetivo no es centrarse en examinar una organización religiosa particular, sino comprender los significados que las y los pobladores atribuyen a este sistema de don y cómo los procesos que ello engendra producen un ámbito de opciones ideológicas, discursivas, repertorios morales y vínculos. Retomo de Sardan (1995) una aproximación metodológica a las “ayudas” en un sentido émic, entendido en ciencias sociales como el punto de vista del nativo. Esto es, las inserto y (re)construyo etnográficamente a partir de la multiplicidad de significados sociales, morales y afectivos que adquieren y de los procesos que se despliegan a su alrededor en la vida cotidiana.

---

2 El nombre del Padre y los de las demás personas y lugares son ficticios.

A partir de este caso sostengo que las relaciones, encarnadas aquí en la figura de un misionero y sus colaboradores, involucran a sus interlocutores en relaciones de poder y reciprocidad, como profusamente ha analizado la literatura antropológica siguiendo el legado de Mauss (2010; Bourdieu 1996; Douglas 1990; Godelier 1998; Narotzky 2002). Representan un eje central en los sistemas intercambio y redistribución de determinados sectores empobrecidos y son parte de la dialéctica de la represión y la compasión de la política contemporánea (Fassin 2012, 10). Por tanto, deben ser exploradas en su naturaleza política, en un sentido amplio.

Allende la particularidad del caso, el análisis resulta pertinente para la reflexión sobre la manera como se construyen las intersecciones entre las poblaciones más empobrecidas y los procesos políticos que se engendran, más allá de la supuesta sempiterna *necesidad* de los pobres y del marco limitante que asumen ciertos presupuestos prescriptivos que analizan las acciones de los sujetos sociales en términos de su capacidad de reproducir o subvertir la dominación (Asad 2000; Mahmood 2010; Svampa 2016).

La clave de esta propuesta pone en el centro el conjunto de sentidos y procesos que llamo aquí *economías morales*, retomando a Thompson (1984). En particular, el sentido que refiere a la producción de prácticas específicas guiadas por criterios morales que establecen umbrales de lo aceptable y no aceptable en las relaciones de subordinación (Aguirre 2010, 12). Argumento que a través de los procesos de economía moral los interlocutores tejen y disputan buena parte de la aceptación, el autocontrol, las legitimidades e impugnaciones acerca de este sistema de don y, por ende, que allí reside la eficacia política de dichas estructuras.

Esta perspectiva habilita nuevas preguntas acerca de la clásica contradicción entre los procesos de subjetivación, en el sentido acuñado por Foucault, y la producción del poder y la subalternidad (Bourdieu 2012; Comaroff y Comaroff 1991; Foucault 1997; Mahmood 2010; Scott 2004; Thompson 1984; Widlok 2012). Abre la puerta a desnaturalizar etnográficamente la relación constitutiva entre capacidad de acción y resistencia y permite entrever una línea fructífera para seguir pensando los vínculos entre la reciprocidad, la economía moral y la agencia en los sectores marginalizados (Auyero 2001; Bourdieu 1996; Grimberg 2009; Mahmood 2008; 2010; Mauss 2010; Narotzky 2007; Semán y Míguez 2006; Scott 2004; Svampa 2016; Vommaro y Quirós 2011).

Con este fin, el artículo se divide en cinco apartados. El primero y segundo sitúan el contexto local y se centran en cómo funciona la circulación de recursos en situaciones de precariedad. Ahondan en los procesos de interpretación local, a qué se refería la gente cuando hablaba de ayudas y mediante qué sentidos, formas y actores las representaban y buscaban. El tercero se detiene en los procesos de legitimación moral que establecían los pobladores respecto del derecho a recibir ayudas y en los procesos de clasificación y distinción que engendraban. El cuarto explora la lógica de la “gratuidad”, en el universo del don, para dar cuenta de las expectativas acerca de este sistema de reciprocidad y sus efectos de dominación. El último, que llamo economía política de las emociones, se detiene en la experiencia emocional del agradecimiento y sus disputas en la práctica cotidiana para reflexionar sobre los procesos de economía moral y agenciamiento que despliegan.

#### LA MORA Y EL BOSQUE: AYUDAS QUE HABLAN DE AYUDAS

La Mora y el Bosque son dos pequeñas colonias ribereñas situadas al noreste de la ciudad de Tegucigalpa y divididas entre sí por la ribera del río Choluteca. Aunque por su tamaño y formación reciente no eran muy conocidas por la población general, mencionar las colonias colindantes era suficiente para activar en el imaginario colectivo los estigmas que cargaban las denominadas “colonias marginales”, siguiendo lo que podría llamarse la “política de representación de los grupos subalternos” (Auyero 2013).

Enclavado concretamente en el centro de la Mora se encontraba el kínder San Higinio, patrocinado por Aesco, al que acudían cada día unos 120 niños y niñas de ambas colonias, de entre 2 y 14 años. A partir de ese centro neurálgico se articulaban otras iniciativas de la entidad, como los apadrinamientos, las donaciones de ropa o comida y otras de apoyos a niños con discapacidad, alguna construcción de viviendas, talleres a las madres. Además de la maestra, las cocineras vecinas del barrio y los ayudantes –colaboradores de la entidad–, el centro recibía habitualmente la visita y apoyo de voluntarios/as extranjeros, principalmente de España. Algunos iban a dar asistencia escolar o sencillamente a visitar el centro, otros becaban a niños, daban talleres de diversa índole a las maestras o a las madres, organizaban actividades o brigadas médicas, elaboraban diagnósticos, etc.

Este artículo se basa en los hallazgos del trabajo de campo que realicé en el sector durante 14 meses, entre 2012 y 2014, que comprendió una estancia de doce meses en las colonias y posteriores visitas y acompañamientos cotidianos a sus habitantes. Sin embargo, mi relación con el sector se remonta a 2005, cuando llegué por primera vez de la mano de una ya excolaboradora hondureña de Aesco, doña María, quien por ese entonces organizaba visitas al barrio con extranjeros para que apoyaran la iniciativa del comedor. Gracias a ella conocí a buena parte de las mujeres y hombres que protagonizarían el trabajo de 2012.

Pero para entonces muchas cosas habían cambiado. Si en los primeros tiempos los repartos de ropa a mujeres embarazadas, las bolsas de comida o las visitas domiciliarias eran prácticas semanales que organizaba doña María junto con algunos españoles, aquello parecía formar parte de un pasado remoto. Los habitantes compartían sin excepción la letanía de que las ayudas ya no eran como antes y en el habla se evidenciaba que algunos conflictos latentes durante años habían estallado poco antes de mi llegada. Acusaciones de toda índole me eran constantemente reveladas, primero de manera exigua y prudente y con el tiempo de forma más abrupta o afinada. En ellas se contraponía una cierta época dorada de las ayudas a un presente que algunas pobladoras identificaban como “la maldición de la Mora”. Para algunos el Padre “les había castigado” por culpa de vecinos “revoltosos” que se habían quejado de malos modos por supuestos robos; unos “malagradecidos”. Para otros, las ayudas se habían “degradado”, porque algunos colaboradores hondureños corruptos solo las daban a sus “escogidos” y el Padre no solo no ponía orden, sino que ya no escuchaba a la gente que le había advertido de ello. Estas decepciones eran invocadas por algunas mujeres para explicar por qué ya no llevaban a sus hijos al kínder o preferían no pedir ayudas. Unas y otras advertían que determinados sentidos de las ayudas parecían haber sido quebrantados. Y, fundamentalmente, confirmaban que la gente tenía mucho que decir de las ayudas y los benefactores. En ningún caso la llegada de una donación pasaba inadvertida al tamiz del chisme. Se trataba de un tema transversal, cotidiano y fructífero que surgía de repente, en las voces parciales y fragmentadas, pero inagotables, que circulaban sin cesar.

No obstante, más allá de la frustración y las quejas por la escasez que insinuaba cierto repliegue de Aesco, esta organización representaba aún

una red importante y accesible. Sus ayudas ocupaban un lugar importante en las expectativas y circuitos cotidianos y las exigencias a la figura del Padre daban cuenta de la centralidad de esos vínculos. Como me explicaba Tatiana, mujer de 23 años y madre de cuatro niños que acudían al kínder:

T: Yo digo que el Padre debería, aunque sea ayudar [...] dándolos un poco de comida mensual a todos, no solo a los niños, ¿va? Una bolsa de comida de esa de nosotros, [no enlatada] arroz [...] frijoles. Uno a veces no tiene y no puede andar ahí siempre de fiado o rogándole a su mamá. Eso es triste [...].

E: ¿Y por qué pediría esas ayudas al padre y no a los políticos?

T: Mmm... porque... bueno, a los políticos ya les hemos pedido y nunca dan nada. Más bien ni cuando le dan un trabajo ni le pagan, y de qué le vamos a pedir a esos corruptos, nada de ayuda, solo de que quieren el voto se acuerdan de uno. (Entrevista 1)

Este fragmento representa buena parte del sentir de la población y del argumento de este texto en relación con la circulación de recursos. Se necesitaba más comida, más becas, más recursos. Y hablar de “ayudas” parecía llevar casi inevitablemente a una mención al padre o a “los españoles” o los gringos. Estos encarnaban el significado de la “buena” o “la mala” ayuda y activaban en el barrio una experiencia emocional y moral compleja.

Cuando llegué, Aesco era la única organización que formalmente intervenía con “proyectos” en el barrio, aunque nadie identificaba a los interlocutores por el nombre de la asociación, pues eran conocidos como “los del Padre”, lo cual da cuenta de que su figura encarnaba un modelo de autoridad. Allí donde parecía haber pocos motivos para pensar la salvación colectiva, siguiendo los relatos de los pobladores, estas donaciones constituían una red para obtener mejoras individuales y, en ocasiones, colectivas. Y, además, representaban el lugar de las urgencias y del alivio puntual en casos de dificultad apremiante. Como sugiere Benthall (2012, 372) podríamos hablar de una suerte de “seguridad social” como red de provisiones básicas necesarias. Muchos relatos de vida destacaban con emoción cómo, en momentos de extrema dificultad o desesperación, el Padre o un español los había ayudado. Y, de hecho, cuando sucedía una desgracia las conversaciones cotidianas giraban en torno a si el Padre iba a ayudar o habría ayudado.

Esta centralidad no significaba que “las del Padre” fueran las únicas formas de ayuda “externa”, reconocidas y utilizadas, aunque no pueda detenerme en ello. Además, la vida cotidiana revelaba innumerables formas de ayuda material e intangible, consistentes en favores, fiados, cuidados, etc. entre vecinos y familiares, que sin duda eran centrales como redes de ayuda mutua, pero escapan del alcance de este artículo. Sin embargo, el conjunto de obligaciones de índole socio-moral que, a decir de los pobladores, se engendraban en torno a estas ayudas parecían abrir un terreno ambivalente y no poco conflictivo, en un contexto en el que la economía popular no parecía estar pasando por su mejor momento. Como expresó Tatiana, la gente enfatizaba el deseo de contar con otro tipo de microredes externas de apoyo para aliviar las dificultades cotidianas. La deuda en las familias parecía ser un elemento estructural y estructurante de las relaciones sociales que dialogaba constantemente con esa urgencia por encontrar otras redes.

#### CIRCULACIÓN: COSAS, GRINGOS Y BENDICIONES

Al menos cuatro elementos sintetizan buena parte de los sentidos que los interlocutores otorgaban a las ayudas y que permiten situar qué expectativas se producían en torno a esta forma de don. Primero, se privilegiaban fundamentalmente las donaciones relacionadas con el aprovisionamiento material (bolsas de comida, láminas para techos, material de escuela). De hecho, si bien Aesco, por motivos que ahora exceden al texto, había intentado reconducir la dimensión de donaciones materiales particulares hacia otras formas de apoyo más educativo, los pobladores interpretaban ese giro como una “pérdida de ayudas”.

Segundo, las ayudas que destacaban eran aquellas proporcionadas principalmente por personas ajenas al barrio y a las que se les atribuía una posición social y económica superior, fundamentalmente las que venían de España o de EE.UU., y de hecho así deseaban que fuera: evidencia de una suerte de continuum neocolonial, en un país que en menos de 200 años de independencia tuvo 100 de enclave bananero y no ha dejado de estar tutelado por EE.UU. (Barahona 2005). Como sostiene Caldeira (2007, 77) es común en situaciones poscoloniales y en países considerados en vías de desarrollo pensar el progreso en términos de un modelo exterior de modernidad, con relación al cual la realidad local es una versión imperfecta y subdesarrollada. En consonancia

con estas representaciones, las metáforas y anhelos locales siempre se dirigían a afirmar que solo las ayudas y los conocimientos extranjeros podían lograr algo para mejorar Honduras. Enfatizaban la importancia del control y distribución externos mientras alimentaban una profusa infravaloración y desconfianza del contexto nacional y sus posibilidades. Lo local parecía quedar representado únicamente por la corrupción, la pobreza y malversación de los recursos, lo que confirmaba la supuesta deficiencia moral y cultural de los hondureños. Esta construcción de inferioridad atravesaba buena parte de los procesos de identificación identitarios y ha sido descrita minuciosamente por Pine (2016, 84) a partir de sus relaciones con la subyugación y la violencia estructural. Esta profunda suspicacia acerca de las posibilidades de algún tipo de transformación oriunda se expresaba también en las constantes críticas a los jóvenes “colaboradores del Padre”, a quienes se becaba para que estudiaran y al tiempo gestionaran los proyectos como contrapartida. Si bien estos eran el motor del proyecto pedagógico del Padre, basado en “aprender a servir y compartir”, para la mayor parte de las vecinas quedaban atrapados por un triple estigma: ser jóvenes, hondureños y pobres. En efecto, uno de los argumentos que constantemente me eran advertidos para explicar el deseo expreso de que las ayudas se gestionaran desde “el extranjero” era acusar a los voluntarios hondureños de robo. Esas impugnaciones, más allá de su veracidad, se extendían y alimentaban pareciendo ofrecer una explicación implacable de por qué ahora ya no llegaban tantas ayudas a la colonia. Las palabras de doña Jacinta, vecina de 80 años que no acudía al comedor de ancianos, arguyendo que “luego hablan de uno”, representan muy bien este sentir recurrente.

Créame, todos esos solo quieren robar y sacar provecho. Nosotros entre hondureños sabemos que somos pícaros que buscamos sacar provecho de todo. [...] Toda esa gente que viene de otros lados a donde el Padre después consigue las ayudas. Acá vienen gringos y toman fotos, y digo yo que esas fotos es para traer las ayudas, porque les manda el padre. Porque, si no, ¿de qué van a tomar fotos a este lugar tan feo, y luego las ayudas no llegan? Entonces ¿qué pasa? Es [por]que esos pícaros [jóvenes “del Padre”] se las agarran, y debería saberse que acá no llega nada. El Padre ha pecado en confiar en esa calaña. (Entrevista 2)

La desconfianza se tornaba particularmente preocupante entre quienes, pese a tener hijos becados, no recibían regalos extras de su padrino o madrina o, en casos como el de Darsell, una niña de 8 años del kínder, que antes los recibía y ahora no. Si el padrino quería a su hija y antes le mandaba, ¿por qué ahora no lo haría?

La voracidad de las críticas también alcanzaba a las donaciones que no cumplían las expectativas de sus receptores, lo que alimentaba en algunos sectores la idea de que los jóvenes del Padre se quedaban lo bueno y les entregaban lo que no servía. Ese ataque era recurrente cuando llegaban los contenedores de ayuda humanitaria del extranjero. Lo interesante es que la crítica nunca se dirigía a España o a los españoles, de donde finalmente procedían las donaciones, sino que se concentraba en quienes las distribuían. De este modo, si bien en algunas ocasiones llegaban productos en mal estado y yo misma había encontrado brazos de muñeca, ropa rota, comida caducada, etc., la lógica explicativa no dejaba lugar a dudas: “¿cómo van a enviar un regalo roto? Eso son ‘los del Padre’”, siempre repetían. Estas configuraciones se alimentaban de la invisibilización de todas las fases de la donación y la ambigüedad de los roles de los colaboradores, sumadas a la herencia “neocolonial” expresada en la solidaridad internacional y a esa experiencia de subjetivación ligada a la de la subyugación –en el sentido al que alude Veena Das (2007, 59, citado en Pine 2016, 84)–. Las impugnaciones se erigían como un juego de espejos invertidos que los situaba en las antípodas de la virtuosidad, que parecía no poder ponerse en duda ante la concomitante superioridad extranjera. Una de las claves del poder simbólico que se producía a través de la legitimación moral y que advertía de un orden que no quería ser quebrantado: “No pecar otorgando poder al hondureño”.

Tercero, las ayudas también tenían gran valor en tanto presencias. El reconocimiento del estar, del preocuparse, del cuidado de estos actores me era constantemente resaltado, en contraposición al Estado y “los políticos”, vistos como ausencia, tal y como exponían Tatiana y tantos pobladores, como doña Esperanza, mujer de 50 años y cocinera del kínder:

El Padre y Uds. [los españoles] son los únicos que han tomado en cuenta la Mora. Son los únicos [a los] que de verdad les han importado los niños y han buscado y [se han] esforzado por buscar cómo ayudarlos a nosotros. para qué, no tenemos ninguna queja,

para qué [...]. El gobierno no hace nada, [ellos] no ayudan. En cosas de la pobreza más bien nos quieren aplastar. No nos ayudan, [y] no es [cuestión] de hablar mal, porque sí vienen ayudas, pero ya cuando quieren el voto, pero no es [algo que sale] del corazón de uno. [...] Cuando se me quemó mi casita el único que me ayudó fue el Padre; ellos, para qué, me trajeron cobijas, comida, luego incluso unas láminas. Si no fuera por él, [vaya] a saber dónde me tendría Diosito. (Entrevista 3)

Existía una suerte de consenso implacable acerca de que el gobierno no podía o no iba nunca a hacer algo por ellos. No es que este quedara relegado de las expectativas de redistribución, pues los pobladores le reclamaban constantemente trabajo, seguridad, un bono escolar, etc., pero se sabía que, si llegaba algo, sería algo así como un complemento, recibido porque se tenía suerte o se era “de los escogidos”, pues no existe ningún programa de protección social universal en el país. Ante la severidad de una situación, el gobierno jamás era un apoyo: “sin plata acá uno se muere, Pati. Nada [indica] que le van a ayudar esos corruptos, desgraciados”, y este era el incontestable resumen. Por eso, las demandas cotidianas iban preferiblemente dirigidas al padre. Desde un pragmatismo de quien sabe a dónde se puede acudir, se le exigía compromiso, comportamiento moral y obligaciones redistributivas de una manera mucho más incisiva y rigurosa que la que se desplegaba para con el gobierno o las instituciones públicas. Desde esta perspectiva, las ayudas no solo aparecían como importantes en tanto recursos materiales, sino también, y quizá especialmente, lo eran en los planos simbólico, afectivo, moral y político. Movilizaban una buena cantidad de recursos retóricos y simbólicos que cristalizaban en vínculos y lazos sociales centrales para el orden social de la comunidad.

Por último, estas ayudas eran interpretadas ante todo como bendiciones. Como me repetía doña Maura, de 29 años y madre de cinco hijos que acudían al centro: “Son bendiciones que le llegan a uno, que le llegan así, o en veces no le llegan. Dios en veces le bendice a uno, y yo le doy gracias por las bendiciones que nos envía el Señor a través del Padre”. O doña Elisa, de 45, madre de ocho, cuando hablaba de su hija: “Mayra sí ha sido bendecida, bien que me la bendijeron. Hasta un día llegaron esos del Padre con una cajota con ropas de su talla que le

había mandado un español, y no sé yo cómo supo hasta la talla de la niña, que le quedaba todo; en cambio, Eliseo siempre fue torcido para las bendiciones, [y a él] nunca me le llegó nada” (Entrevista 4).

Buena parte de estos relatos se referían a bendiciones que aparentemente llegaban, de repente, sustentadas en una lógica explicativa que se aparecía difusa y poco legible, más próxima a la noción de regalo y como expresión de cierta arbitrariedad latente, cuya contracara simbólica la constituían las maldiciones o los “torcidos”, quienes nunca recibían nada. Las bendiciones, como metáfora, se insertaban en esa lógica de lo que parece no poder controlarse. Suerte, o voluntad de dios, que busca consuelo cuando no llega.

Esta semántica denota la ambivalencia de las connotaciones con las que pensaban las distribuciones. Por un lado, parecían evocar esa estructura de don puro, en el sentido derridiano (Derrida 1992), que anularía la relación entre receptor y dador (Bornstein 2009, 642), ya que, al darse desde la libertad plena de este último, se imposibilitaba de parte del beneficiario reclamar o exigir nada. Desde esta óptica, las ayudas eran algo que se decidía en otro lugar y que podía llegar o no, como si quisieran evidenciar que había poco que negociar a priori con los donantes. Y esta era una de sus caras más recurrentes: la gente nunca sabía si llegarían ayudas ni cuándo. El lugar otorgado era el de la espera, tan finamente estudiada por Auyero (2013), y acaso el de la esperanza, el deseo o el consuelo. Cadenas de decepciones, efecto de estar años esperando ayudas que se les había prometido y nunca les habían llegado. Ayudas inesperadas o que habían llegado el día menos pensado parecían encontrar en la bendición una lógica explicativa que exigía especialmente una actitud de prudencia y realismo escéptico ante algo que se aparecía como incontrolable.

Análogamente, los relatos cotidianos también manifestaban cómo dios les había multiplicado con bendiciones sus esfuerzos, generosidad, rectitud, y esas recompensas a la generosidad eran un reclamo recurrente. Por tanto, las bendiciones ponían de manifiesto simultáneamente que las ayudas también estaban inscritas en estos circuitos de idas y venidas que esperaban retribución. Estas parecían esperar constituir un efecto indirecto, justo y multiplicador de otras buenas acciones, y desde esta perspectiva podían merecerse o no. Si el futuro de las ayudas estaba en alguna medida abierto a la influencia de acciones meritorias del presente,

éstas no solo llegaban inesperadamente, sino que también se las buscaba, propiciaba e interpretaba como parte, si se quiere, de los rastreos y de los tránsitos de economía política cotidiana.

#### MORALIDADES: NECESITAR Y MERECEER

Ahora bien, acompañando la retórica de las bendiciones que llegan o no, los pobladores reconocían distintas responsabilidades morales de los poderosos frente a la ayuda. Pero ¿cómo se configuraban el derecho de determinados grupos sociales a recibir ayudas y la legitimidad de los distintos actores a ser reconocidos como donantes? Y, parafraseando a Rezende y Coelho (2010), ¿qué gramática de la compasión se privilegiaba o aceptaba como posible? Estas preguntas permiten examinar cómo se relacionaban los códigos morales, producidos históricamente, con las conductas éticas que se desplegaban y reconocían como deseables. A este efecto, resulta útil recuperar algunas de las claves analíticas de la ética de Foucault (1997) sobre “el modo de formación del sujeto”, porque entendemos que era en el proceso de subjetivación ético donde se encarnaban y disputaban estas legitimidades.

Todas las interlocutoras con quienes conversé asumían y experimentaban identitariamente una posición social de “pobres”, conformada a partir de las dificultades materiales y las condiciones desiguales impuestas por la estructura social imperante. La experiencia de la subordinación era su eje organizador y el uso de dicha categoría se erigía fundamentalmente en oposición a la de “rico”, en una dialéctica cifrada en la relación con el trabajo y la posesión de los recursos. A tal efecto, una de las retahílas probablemente más repetidas era el popular imperativo bíblico: “Dice la palabra que el rico debería ayudarle al pobre, es mandato del rico dar al pobre, pero los ricos nunca han aceptado esa palabra”. Este precepto presuponía un juicio ético, compartido en el cristianismo, con el que las interlocutoras dialogaban y se configuraban para negociar sus posiciones y la práctica de distribución de recursos. Como recuerda Foucault (1990, citado en Mahmood 2010, 95) el sujeto es efecto de una modalidad de poder que opera mediante códigos morales, al tiempo que su relación con esos códigos no está sobredeterminada, en el sentido de tener que limitarse a cumplir con ellos o a resistírsele. Esta perspectiva puede ayudarnos a comprender las diversas maneras de relación que establecían con este precepto moral sustancial.

Advertimos dos mecanismos de clasificación moral que se producían en el establecimiento de las legitimidades respecto de las ayudas: uno encarnado en la subjetividad personal y otro relativo a la autoridad de los donantes. En relación con el primero, la asumida condición de pobre no significaba en absoluto que esta se experimentara de manera homogénea ni que la experiencia de recibir ayudas se legitimara únicamente a partir de un ideario igualitarista conformado desde la subalternidad. De hecho, más allá del principio que insistía en un reparto equivalente de las ayudas como una ética de iguales, por ser todos “pobres”, los pobladores conocían bien la evidencia de la impracticabilidad igualitarista. Como recuerdan Semán y Míguez (2006), en cualquier contexto social las relaciones no se dan nunca entre iguales abstractos, sino entre personas singulares, situadas contextualmente, que por tanto merecen un trato según el caso particular, y los pobladores no tenían duda al respecto.

Necesitar y merecer eran dos categorías que se ponían constantemente en discusión ante la aparente arbitrariedad de las donaciones y producían subjetivaciones y prácticas distintas en relación con la norma del “don”, que iremos desentrañando. El elemento que quiero relevar ahora es que este imperativo, expresado en una tensión, convertía la llegada de cualquier ayuda en una experiencia de control rígido y estricto que era fuente de conflictos intensos. Así, mientras se insistía en el control de la igualdad de todo lo que llegara, como parte de esa búsqueda de homogeneidad, surgida de la jerarquía social, que crea la desigualdad entre las clases (Zaluar 199), las evidencias de desigualdad alimentaban la preocupación por establecer un (otro) orden clasificatorio moral que estableciera jerárquicamente las legitimidades entre quienes querían, esperaban y debían en alguna medida competir con la ambivalencia de las mismas. La experiencia emocional de la desigualdad de acceso tornaba necesario generar un tipo de maniobras de desmarque, tanto colectivas como individuales, que versaban sobre el orden meritocrático mencionado, ligado a los comportamientos morales que desplegaban unos y otros. De esta manera, los pobladores parecían participar de un doble juego de legitimidades y competencias integradoras y diferenciadoras en torno al merecimiento. Se producía un sistema de clasificación moral que, siguiendo a Zaluar (1994), acababa engendrando procesos de diferenciación y distinción que concurrían en estrategias cada vez más exclusivas y particularistas. Las dificultades socioeconómicas o la posición en las

colonias no resultaban suficientes para legitimar en su integridad el derecho a recibir las ayudas. Más bien se privilegiaba una jerarquía de la virtud en la experiencia de pensar el derecho subjetivamente, muy en sintonía con la ideología de la prosperidad y la salvación individual, que tienen tanto alcance en determinadas visiones cristianas-protestantes y está muy consolidada en Honduras (Pine 2016).

Además, estas clasificaciones entre beneficiarios legítimos y no deseables en su mayoría hundían sus raíces en el clásico esquema moralizante de la pobreza digna y la indigna que también describen Monreal (1996) o Bornstein (2009). “Las que se aprovechan”, “los que venden las ayudas”, “las que no comparten”, “los que andan en malos pasos”, “las que tienen un esposo que les da”, “los que tienen hijos solo para que el Padre los mantenga”. Estas atribuciones degradantes confirmaban el malestar por unas distribuciones que se consideraban injustas: siempre recibía más el otro que quien las expresaba, pese a no merecerlo, como él o ella. Al tiempo, develaban la coexistencia de moralidades disímiles y encontradas en la legitimación de este sistema de don.

En lo que se refiere a la responsabilidad de los donantes, la autoridad también versaba sobre jerarquías morales constituidas mediante la “bondad”. En este orden, volvía a ser central la oposición identitaria de “ricos” y “pobres”, a la que se apelaba cotidianamente bajo el imperativo moral de la caridad, como ética de la donación. De este modo, se vinculaba la necesidad de redistribución de la riqueza y del trabajo a una suerte de extensión de los derechos tradicionales de los pobres a la protección de los acaudalados, en cuya extensión parecían encontrar también cierto lugar de justicia ética, como si en la aceptación del orden y el poder residiera la única forma de restitución que se advertía en los márgenes de lo posible.

No obstante, los pobladores comprendían lúcidamente que lejos de cumplirse el mandato o axioma, la “redistribución” dependía en última instancia de la buena voluntad de personas “buenas” que decidieran apoyarles desinteresadamente. En una explicación muy afinada de la realidad fáctica, todos coincidían vehementemente en afirmar que la pobreza se mantiene “porque el rico vive del pobre”, “se aprovecha del pobre”, “le explota”, “le roba” y “se enriquece a su costa”. De hecho, en esos discursos de la indignación primaba el convencimiento de que estos difícilmente podrían salvarse. Como exponía doña Rosa, vecina de unos

60 años, a cargo, junto con una hija, de 10 hijos y nietos: “Pati, ¿qué dice la Biblia? Que es más fácil que un camello entre en el ojo de una aguja que un rico [entre] en el reino de los cielos, que un rico se salve. Porque el rico le vale [nada] que el pobre esté muerto de hambre y que venga allí [...] ellos aunque estén hartos, aunque tengan de sobra y dañadas las cosas [...] al pobre esa gente no lo voltean a ver” (Entrevista 5).

Ante la flagrante evidencia de lo que parecía resultar una virtud muy selectiva y escasa, era plausible reconocer que donantes como el Padre o la “española blanquita” personificaran la virtud del buen corazón, del patrón o el “dador” bueno, del benefactor, que se contraponen al patrón “malo” y que, más allá del imperativo, ayudaría a suavizar, esconder y en ocasiones resolver las contradicciones inherentes a las perversas relaciones de poder y dominación (Scheper-Hughes 1997, 128). En efecto, otra dualidad moral alcanzaba y diferenciaba los “buenos” de los “malos” “ricos”, a partir precisamente de su “generosidad”. Me detendré a continuación en el modelo de la donación virtuosa y gratuita para comprender como se producían su eficacia y las obligaciones sociales.

#### EXPECTATIVAS DEL DON: GRATUIDAD Y VIRTUOSIDAD

El orden clasificatorio compartido asumía, en primer lugar, la existencia de personas “especiales” y virtuosas que se distinguían del resto y, en segundo lugar, el reconocimiento de que hay personas que actúan gratuitamente, de forma libre y desinteresada, “porque les nace del corazón”, y que se distinguen de aquellas cuyas acciones demandan retribución o son producto del interés. De nuevo aparece ese espíritu “puro” y libre que describe Bornstein (2009). La aceptación de figuras “especiales” se instalaba muy cómodamente en ese contexto marcado por la desconfianza institucional que describíamos, efecto no de esencialismos propios de ningún tipo de subcultura urbana o de falta de conciencia institucional, sino de la experiencia histórica empírica, que no parecía ni proporcionar garantías o alternativas ni invitar al reconocimiento de las mismas, fueran públicas o provinieran de instituciones privadas. La memoria de los pobladores relacionada con sus referentes más comunes –desde el hospital hasta Aesco– estaba marcada por sendas frustraciones, engaños y despojos, y estos no hacían más que confirmar el sentido común que reforzaba una suerte de personalismo en todas las instancias sociales.

El propio Aesco, por más que se esforzara en relegar a un segundo plano la imagen del Padre como figura carismática, no lograba legitimarse sin su reconocimiento y presencia. Tampoco lo conseguían la iglesia o los partidos políticos. Su reconocimiento estaba ligado a determinadas figuras, lo que nos ayuda a comprender tanto la importancia de la construcción de los vínculos en el reconocimiento de las ayudas como los recelos que ciertos pobladores mantienen hacia otras opciones de solidaridad y de representación, que discuten los análisis sobre las prácticas clientelares (Auyero 2001; Semán y Ferraudi 2013). Este personalismo también se inscribe en el reconocimiento de las acciones humanitarias particulares que surgen de la responsabilidad moral de ayudar al necesitado y que encuentran raíces en el orden judeocristiano occidental, que compartían tanto pobladores como donantes. Para Picas (2003, 27), este también se enmarca en la pérdida del carácter público de la solidaridad y en la individualización, privatización y mercantilización de la distribución de recursos (Pulido 2013, 38).

En el corazón de las figuras especiales se destacaba la virtuosidad. Este valor expresaba con contundencia la convicción tácita de que existen dos dominios autónomos en la práctica del don. Esto es, el altruista, que se rige por “sentimientos puros” sin finalidad o expectativa y, en otro extremo, el universo de la economía del interés, que actúa movida por el egoísmo. Esta conceptualización dual, ampliamente compartida también entre los donantes, se alimentaba por la poderosa fuerza legitimadora del amor al prójimo que reforzaba la virtud de “amar desinteresadamente”, como mostré en el caso de las bendiciones. Para Muehlebach (2013), en la producción de los sujetos amorosos –aquellos con buenos sentimientos que redistribuyen partes de la riqueza en acciones caritativas– reside la clave para entender cómo se articula el catolicismo con el neoliberalismo contemporáneo. Si la literatura clásica sobre el clientelismo ha puesto énfasis en la noción de intercambio atribuido a ciertas reciprocidades, los dones distribuidos en este contexto suponían un rasgo fundacional de la verdadera gratuidad (Zapata 2005).

La gratuidad palpable en la actividad voluntaria de los extranjeros era muestra de ello. Que personas de otros lugares fueran voluntariamente a Honduras sin obtener beneficio aparente por ello, pagando un billete de avión y una estancia para ayudarles, era cuanto menos desconcertante: “¿Qué ganan viniendo aquí? ¿Por qué dejarían sus comodidades y sus

familias por venirse a este lugar tan horrible?” Como siempre me repetían cuando hablábamos del tema, si el gobierno no los obligaba o no les paga mucho dinero, si no esconden algo, entonces es que “ustedes tienen un gran corazón”. “Imagínese que tienen que venir Uds. de fuera sin tener por qué, dejando sus familias y lugares acomodados a meterse al barro a hacer lo que el gobierno no hace”. Y no resultaba fácil encontrar una explicación que escapara solventemente de la racionalidad dual que, con fuerza, acababa imponiéndose.

Mediante tales distinciones morales y jerárquicas los pobladores pensaban el tipo de relaciones que cabía sostener con los diferentes donantes, así como su autoridad moral. A las mejor valoradas, reconocidas por el desinterés aparente, se les exigía precisamente que su labor no implicara retribución. “No nos pueden pedir nada [refiriéndose a algún tipo de colaboración con el kínder], porque lo hacen porque quieren, nace de ellos ayudar”, como me repetía frecuentemente la vecina doña Ersilia (Entrevista 6).

Estas constataciones inciden en el carácter esencialmente ambiguo del don. Como enunciara Mary Douglas (1990) refiriéndose a la ayuda social, un regalo que no implique solidaridad o alguna forma de retorno o relación es una contradicción en sí misma. Lo relevante aquí, como han explorado múltiples autores, es el papel que ha jugado la hegemonía del mercado en las perniciosas transformaciones de las nociones de reciprocidad (Bourdieu 1996; Mauss 2010; Narotzky 2002; Polanyi 2011). Estas han permitido oponer fútilmente lo gratuito de la lógica del interés, a partir de esa *misrecognition* (Bourdieu 1996) que impediría reconocer la lógica que subyace a todas las prácticas sociales –incluso a las más desinteresadas– y permitiría la acumulación de poder simbólico mediante la transformación del propio interés en desinterés. Sin embargo, por más que las reglas y las condiciones de esta relación permanecieran fundamentalmente invisibles, no dejaban de tener efectos en las subjetividades de los “receptores”. Las actitudes de los pobladores con los donantes llevaban inscrita de alguna manera esa ambigüedad. Y reconocían de facto ese sustrato implícito de cierta dádiva no retribuible, que permitía instaurar formas de dominación simbólica en los donantes.

Estamos ante esa suerte de cadenas invisibles que describía Mauss en 1925 (2010) que ligaban las relaciones entre cosas y gentes y que, sin

embargo, operaban con diversos códigos. La generosidad parecía exigir a los destinatarios ciertas conductas sociales pensadas en el marco de unos mínimos de agradecimiento, de respeto y de educación que atravesaban tanto los cuerpos, como los lenguajes y las propiedades de los objetos donados. Estas disposiciones se engendraban y perpetuaban por medio del conocimiento y reconocimiento mutuos en ambos polos del lazo social, como parte de un sistema colectivamente asumido, fundado en su carácter asimétrico. Este se alimentaba con la operación ritual de la generosidad gratuita y se nutría de múltiples técnicas de autocontrol, que podrían reconocerse como obligaciones morales reconocidas, siguiendo las propuestas de Foucault (1997). A más entrega desinteresada, mayor altruismo y más afectuosidad aumentaba la capacidad de los donantes para engendrar formas de reconocimiento y control, no en un sentido estricto, sino en una lógica de magnanimidad humana. Para autoras como Zapata (2005), en condiciones de desigualdad, la potestad expansiva de las ayudas y de los administradores de las cosas gratuitas no solo se ejerce sobre los bienes donados, sino que precisamente se instala sobre las personas beneficiarias que se endeudan, por cuanto se obligan con la dádiva no retribuida, que normalmente no pueden retribuir nunca.

En una operación similar a la que ocurría en la oposición de extranjeros/hondureños, varios elementos contribuían de forma significativa a mantener ocultos los procesos que permitían a los donantes convertirse en personas virtuosas y reconocerse por encima de los demás: la opacidad social de la que hablaba Simmel (1977, citado en Mauss 2010, 51), los intervalos de tiempo entre el don y el contra-don, el arte de manejo de impresiones, la imposibilidad de acceder a los procesos mediante los cuales un objeto se convertía en ayuda o la fuerza legitimadora del amor. De esta manera el engranaje de la valoración moral de los donantes operaba y se autovalidaba más allá de lo que pudieran pensar unos u otros al respecto, su poder simbólico se desplegaba más allá del barrio, en la sociedad en general. Ahora bien, la mirada atenta a la producción de “dádivas” advertía como recuerdan los Comaroff (1991, 31), que, así como las tecnologías de control abarcan desde la coacción abierta hasta la persuasión implícita, los modos de resistencia(s) pueden extenderse por un espectro amplio similar.

## ECONOMÍA POLÍTICA DE LAS EMOCIONES: LA GRATITUD Y LA INGRATITUD

Los procesos de economía moral que emergen de esa inherente doble verdad del don (Bourdieu 1996) ponían en escena la producción de un sentimiento central en las experiencias emocionales de los pobladores. Nos referimos a la gratitud y a su contracara, la ingratitud. Una emoción que expresa la centralidad del mantenimiento de los lazos sociales (Rezende y Coelho 2010) y es muy útil para pensar cómo se producían y negociaban las subjetividades en relación con los procesos de agenciamiento en este contexto (Foucault 1990; Mahmood 2010).

Una anécdota etnográfica es útil para este propósito. Nos situamos en una mañana de abril. Unos colaboradores del Padre habían llegado muy temprano al centro infantil para dejar unas cajas con regalos a los niños, una escena habitual cuando llegaban contenedores de España. Ese día yo había dormido en casa de Olga y Esperanza, cocineras y vecinas de la comunidad, que trabajaban en la cocina del kínder desde que este inició y que eran consideradas una de las familias con más “necesidad”. Por su colaboración percibían \$2.000 lempiras mensuales (equivalentes a US\$90). Ambas, cuando fueron advertidas de la llegada de un carro, se alistaron rápidamente para ir a recibir a los muchachos y agradecerles la donación. Como ocurría en ocasiones similares, tenían que abrir el centro y cuidar las cajas hasta que llegara la maestra. Varias mujeres y niños estuvieron ayudando a descargar y en los sucesivos saludos matutinos ese era el principal tema de conversación. “A saber qué les van a dar a los niños”, “ya le he dicho a Swami que se apure”, “Pati, ¿ud. sabe qué les van a dar?”, “dicen que viene ropa de España”. Las expectativas se vieron disipadas a las 12 p.m. cuando, después del almuerzo, las maestras procedieron al reparto. Se trataba de un donativo de ropa del contenedor, en su mayoría usada y de adulto. A las tres o cuatro piezas entregadas por niño se añadían unas galletas dietéticas de *muesli* con limón procedentes de los contenedores canadienses, y aunque no parecían suscitar grandes emociones entre los niños, las distribuían igualmente. El reparto fue complejo, como de costumbre. Las maestras intentaban infructuosamente seleccionar las piezas de acuerdo con las tallas y en su defecto privilegiar a los niños que “se habían portado mejor”, pero la calidad del material no permitía hacer

milagros, repetía Melania. La decepción era palpable y los conflictos no tardaron en llegar. Por la tarde, un grupo de mujeres fue al kínder y desde la reja le tiraron a la profesora la ropa que les había entregado, argumentando que ellas no querían basura –se referían a que esta era de tallas muy grandes o estaba rota.

Después del incidente, Olga y doña Esperanza me explicaban con gran tristeza la vergüenza que sentían por el comportamiento de ese grupo de mujeres.

Esas malagradecidas, que encima no lo necesitan, vienen aquí, en vez de agradecer las bendiciones que les dan. Pasé tanta pena por Lydia [una española visitante]; no es correcto no agradecer. A mí todas las ayudas me sirven, aunque sea así sirve para cojín o como trapo de piso o cobija. (Entrevista 7)

Su compungimiento expresaba especial malestar por la imagen que se habría llevado una visita española, quien había presenciado estupefacta una escena que no era capaz de interpretar.

Las conversaciones acerca de la gratitud eran recurrentes en los encuentros cotidianos y las acusaciones de ingratitud, una retahíla habitual, también entre las cocineras del centro, quienes mantenían un compromiso incondicional con el proyecto y se angustiaban cuantiosamente ante cualquier comportamiento “descortés”. Olga y doña Esperanza eran las figuras de confianza del proyecto. Su sentido del agradecimiento era inconmensurable y su lealtad, indeleble. Atentas, cariñosas y humildes, siempre estaban disponibles, trabajaban las horas extras que les solicitaban, dedicaban los fines de semana a limpiar a fondo el Centro y se encargaban de todos los recados y obligaciones que nadie quería asumir, aunque tuvieran que renunciar o abandonar otro trabajo. Enfatizaban siempre cómo se habían superado, cómo habían aprendido a trabajar con el Padre y los españoles, y se esforzaban por cumplir y hacer que cualquier visitante se sintiera querido e importante, como si esa incondicionalidad no solo abarcara la intimidad y disposición individual, sino que se sintieran obligadas a encarnar la expresión pública colectiva de la gratitud. El miedo a defraudar u ofender a los dadores era latente y operaba corporalmente a través de la mirada cabizbaja, la humillación, la vergüenza, el compungimiento o la timidez. Como conversábamos después, a propósito de Lydia:

El Padre y los españoles están en su derecho de enojarse y regañarnos; a mí me da pesar que ellos hacen un esfuerzo de ayudar y tienen que comprobar que todo está bien y no que esas mujeres más bien ni agradecen. Ellos [españoles] mandan acá porque todo es suyo, por su ayuda, ellas no están en su derecho de botar las ayudas. Algunas hasta venden las ayudas, no es de ser así, no. Hay que colaborar, respetar y es de los niños lo que dan. [...] Han sido una bendición y se ha de recordar siempre. A mí me da un gran pesar cuando algunas madres no agradecen, porque uno debe ser agradecido con las ayudas que le vienen. Nosotros amamos a los que vienen porque vienen de buen corazón y hay que responderles y darles nuestro amor y agradecimiento. Yo en el kínder he aprendido a amar de verdad y a superarme cada día trabajando por los niños, como enseña el Padre, y [a] ser mejor. (Entrevista 7)

Para ellas, como para buena parte de las vecinas, los donantes merecían ese reconocimiento que exigía un trato diferencial y cierto decoro disciplinado. El asentimiento, la prudencia o cambiar el menú del kínder, si así lo deseaba una voluntaria, eran rituales demostrativos que poco tenían que ver con la posibilidad de impugnar –siempre en privado y discretamente– determinadas actitudes con las que no se sintieran cómodas. Pero sería insuficiente pensar el autocontrol solo en este sentido. Como destacaba Esperanza al final de su relato, la ayuda también expresaba para algunas su compromiso con un proyecto ético-pedagógico de amor que había cambiado sus vidas y exigía el cultivo de ciertas virtudes y entregas a través de las cuales decían “superarse”. El Padre les había cambiado la vida, me repetían frecuentemente.

Ahora bien, para otras, como sugiere el grupo de mujeres que devolvieron la ropa, este agradecimiento se tornaba conflictivo cuando las donaciones o las actitudes empleadas no se ajustaban a las expectativas, sin poder escapar a esa acusación de ser “ingratas” u “oportunistas”, por encarnar una suerte de desafío al poder (Scott 2004). De esta forma, entre “mejor algo que nada”, la virtud de comprender el amor y la defensa de lo que otras llamaban “dignidad”, unas y otras trataban de manejar los sentimientos que producían y exigían las ayudas. Doña Ersilia, mujer de carácter fuerte y directo, madre de tres hijos que siempre iban al kínder y una de las instigadoras del incidente, se sentía profundamente legitimada en su indignación y orgullosa de su acto de libertad. Consideraba que,

para que mandaran “basura”, mejor no enviaran nada, porque ¿para qué iba a querer ella trapos de piso?

Uno no es de regalar harapos, Pati, eso no es correcto. Yo lo digo libremente, porque no soy como esas mujeres que tan humilditas parecen tontas y van ahí a agradecer como si el Padre fuera el gran Dios. Lo bueno es bueno y se agradece de corazón, yo siempre agradezco, me mato a limpiar, durante años he cruzado a los niños cuando había “llena” [el río se desbordaba], pero yo no como por el Padre y no voy allí a perder mi tiempo para que le den a uno basura. Uno ahí se mata y por los niños que lo hace uno, pero luego no es de que le ordenen a uno como si fuera el Padre de uno o que le den cosas que no sirven. (Entrevista 8)

No obstante, la misma Ersilia y otras de las mujeres que se mostraban muy críticas con el Padre e impugnaban determinados excesos y actitudes, se manifestaban profundamente agradecidas y dóciles ante otros voluntarios extranjeros, con quienes sí se sentían valoradas. Como en ese “escapar del orden dominante sin abandonarlo”, que recoge De Certeau (1996), su crítica encarnada en ingratitud era producto del sentimiento de decepción por un orden de equivalencias que se interpretaba como roto. Esta nacía de una expectativa de continuidad de una forma de vínculo y de reconocimiento que se veía quebrantada en términos éticos y permitía desmontar provisionalmente los ardidés del poder. Ella y otras vecinas estaban dolidas con ciertas actitudes de la profesora y el Padre. Aludiendo a sensaciones similares, otras mujeres ese día prefirieron no acercarse a buscar ropa y se limitaban a preguntarme u observar discretamente desde fuera. Unas argüían que no les gustaba andar de rogadas pidiendo, para que luego hablaran de ellas, y preferían “hambrear”; otras sostenían que “andar ahí” era solo buscar conflicto y no tenían tiempo, y otras criticaban al Padre por no ser como era antes.

Estas operaciones rituales que versaban sobre el agravio pueden ser entendidas como “cálculos morales”, en el sentido acuñado por Vommaro y Quirós (2011, 76). Su heterogeneidad muestra cómo opera la capacidad micropolítica de las emociones (Rezende y Coelho 2010), entendiéndola como ese potencial de los sentimientos para dramatizar, alterar y reforzar la dimensión macrosocial en la que las emociones son vivenciadas. En la

multiplicidad de emociones que suscitaba la generosidad ambivalente, los vecinos negociaban y disputaban las reciprocidades y sus roles de beneficiarios de manera constante y creativa, atemperando emociones y desplegando, como diría De Certeau (1996), tácticas cotidianas. Al tiempo, movilizaban criterios de adhesión más o menos pragmáticos, dando cuenta de esas infrapolíticas (Scott 2004) que no se podrían advertir con una mirada fútil.

Habíamos visto cómo la lógica constitutiva de las relaciones de reciprocidad parecía incluir, en efecto o de facto, la aceptación valorativa de la jerarquía, que no se impugnaba a priori como sistema, en una relación constituida con base en el don “gratuito”. Ahora vemos que su reconocimiento en la vida cotidiana dependía, a su vez, de cómo se cumplieran esas expectativas del vínculo, que desentrañaba operaciones rituales diversas. Es decir, el funcionamiento y reproducción del engranaje del don, con sus contrapartidas, se negociaba a partir del sentido de lo justo y del crédito mutuo entre sus participantes. El cómo se daba y el trato que confirieran los agentes eran tan importantes como el contenido de lo que se daba en la valoración del sentimiento de equivalencia que permitía el funcionamiento del modelo. El reconocimiento o la impugnación al donante y a su ayuda, si bien se expresaban en medio de las trampas del poder, también lo hacían con la autonomía que suponía advertir o no la lógica del amor al prójimo en las prácticas de los donantes, y que tanto se promovía discursivamente. Esta lógica se esperaba entrever a partir de las afectividades, las atenciones, la correspondencia, la calidad y utilidad de las ayudas.

De manera más o menos estratégica, consciente, asumida o teatral, las vecinas, a través de esos márgenes de maniobra, avizoraban locuazmente la violenta economía de las palabras y las emociones que en ocasiones les exigía convertirse en dignas de conseguir una ayuda. Ponían a dialogar las tensiones que llevan inscritas las relaciones del “don” a partir de ese doble carácter de reconocimiento y performatividad, que expresaba parte del sentido político que movilizaban los pobladores. Con más vergüenza o picardía, unas y otras buscaban salir adelante, mejorar su situación, reconocerse y ser reconocidas, para no perder las ayudas, ni su dignidad.

Estas moralidades en juego permiten pensar las distintas relaciones que establece el sujeto con las estructuras de autoridad, sin limitarlas a las

acciones que trastocan las relaciones de poder, en este caso, la violencia simbólica del don. Es decir, reconociéndolas también, como señala Foucault (1997, citado en Mahmood 2010, 96), como las capacidades y competencias necesarias para realizar determinadas acciones morales.

## CONCLUSIONES

Las “ayudas” y “bendiciones” analizadas representaban un eje central en los sistemas de reciprocidad, que operaban como modelo de aprovisionamiento y de poder y que no podría entenderse de forma aislada. Ellas desentrañaban un proceso social dinámico, cambiante y vigente que los pobladores trataban de favorecer mediante todo tipo de rituales propiciatorios. El Padre, como figura carismática, y los españoles constituían una de las escasas vías de acceso a determinados recursos y un medio de lograr seguridad para aliviar ciertos problemas cotidianos y urgentes, ante las ausencias del Estado. Su lógica se erigía sobre una flagrante desconfianza institucional y el imperativo moral de la “caridad” gratuita, que encontraba especial réditos en la virtuosidad del “extranjero” y alimentaba ese juego de contraimágenes en las que pareciera sostenerse una legitimación de la autoridad y dominación “neocolonial”. Estas figuras concentraban buena parte de las expectativas individuales y colectivas, y generaban disposiciones e impugnaciones de muy diversa índole en la medida que daban o no respuesta concreta a los problemas sociales. Y en tanto que las pobladoras se percibían involucradas legítimamente en dicha labor moral y material, daban cuenta de que se trataba de un lazo social indisputado, pero cuyo reconocimiento se tejía a partir de la práctica.

El conjunto de vínculos y procesos de economía moral que desentrañaba la operación ritual de la “gratuidad” permite comprender, con más elementos de análisis, cómo se producían y experimentaban esas legitimidades y ambivalencias mediante las expectativas de circulación y redistribución, los sistemas de clasificación y las formas de dominación y agenciamiento. De esta forma, argumento que la ética del merecimiento en la que se insertaban las pobladoras, junto con las jerarquías de distinción o las afectividades, en la práctica diaria singularizaban un tipo de articulación de lo político, que exige restituir el carácter moral de las relaciones de don y de intercambio en nuestros análisis (Fassin 2011; Vommaro y Quirós 2011). El enfoque propuesto, más que dirigido a suponer un pretendido

tipo de articulación propia de los sectores populares, habilita revincular la ética y la política a partir de los sentidos producidos en la vida cotidiana. A este fin fue muy útil retomar el estudio de Mahmood (2010, 102) sobre los movimientos pietistas en Egipto. Sostengo con la autora que la particularidad de estos grupos, considerados habitualmente “apolíticos” o de “reforma moral”, reside en que su eficacia política se da en función de su labor ética. Por tanto, su comprensión solo es posible a partir de explorar cómo se producen esas prácticas éticas y cómo se articula en ellas la individualidad del sujeto.

Esta perspectiva abre un espacio etnográfico para pensar lo político en los sectores subalternos más allá de los límites del modelo binario que a menudo ha encerrado la capacidad del sujeto en el tropo de la resistencia a los mecanismos opresivos del poder (Asad 2000; Gledhill 2000; Mahmood 2008; 2010). Es decir, poniendo el énfasis en el proceso de autoformación del sujeto (Mahmood 2010; Foucault 1997) y en su relación con este sistema de don. A través de ello, resulta central una paradoja clave en las formulaciones de Foucault: reconocer que determinadas relaciones de subordinación a su vez crean y permiten la capacidad de acción (Mahmood 2010, 96).

En estas páginas he perfilado algunas de las múltiples operaciones y juicios morales que las interlocutoras movilizaban en relación consigo mismas y con los preceptos morales implícitos o supuestos, que no pueden reducirse a un automatismo acrítico. El deseo de superarse, de reconocimiento o de ayuda, y ser dócil, agradecida, asumir el infortunio de la maldición, resistirse a lo que consideraban injusto, reconocer una autoridad o rebelarse, constituyen relaciones particulares entre esas capacidades del sujeto (Mahmood 2010, 95) y la norma del don.

De hecho, vimos cómo esas formas encarnadas producían también un tipo de sujeto normativo que engendraba las figuras de “el buen beneficiario” y “el buen donante”, “el buen pobre”, “el merecedor”, etc. a través de las cuales los sujetos se autoorganizaban y representaban en el día a día sus jerarquías, ejerciendo poder y control sobre ellos mismos y sobre las ayudas. Estas prácticas y reacciones daban visibilidad a la complejidad de las posiciones sociales y las contingencias y configuraban heterogéneamente una suerte de economía política, al combinar con mayor o menor éxito los constreñimientos con las voluntades y las necesidades particulares, desplegando “tácticas” e “infrapolíticas”

cotidianas (De Certeau 1996; Scott 2004) entre los márgenes y libertades que les otorgaba cierta autonomía. Por supuesto, las y los pobladores desplegaban “cálculos económicos” en su búsqueda de aprovisionamiento, y a unos y otros les compensaba o no la ayuda en términos materiales, pero también eran centrales los “cálculos morales” mediante los cuales se valoraban las equivalencias del don.

En este sentido, reivindico que estos procesos pueden explorarse de manera productiva, reconociendo el valor político que entrañan, aunque este no surja necesariamente de un proyecto de contestación (Semán y Míguez 2006). Incluso si algunas de sus expresiones, más que subvertir el orden del poder, parecieran dirigirse a reforzarlo y a reclamar una mayor continuidad del mismo. No se trata de ignorar, como lúcida-mente describen Narotzky (2002, 25) o Fassin (2011), que los procesos de ayuda descritos representan una parcela más de la práctica económica y política de las sociedades capitalistas occidentales y que sus prácticas se asientan y en ocasiones refuerzan las desigualdades estructurales. Se trata entonces de reconocer, como proponen Mahmood (2010) o Semán y Míguez (2006), que la multiplicidad de significados, tácticas y decisiones que desplegaban Ersilia, Olga y las demás pobladoras de las dos colonias de Tegucigalpa, ineludiblemente vinculadas a esa historia y cultura específica, tienen una relevancia, distinta o complementaria a la resistencia.

Este humilde recorrido de bendiciones en sus diversos rostros encontró semánticas y relaciones que se vuelven posibles en la exploración de la vida cotidiana y nos invitan a pensar la capacidad de acción como las habilidades necesarias para llevar a cabo cierto tipo de acciones, una de las cuales sería la resistencia, pero no la única (Mahmood 2008, 165). A partir de estas sugerencias, quizá podremos abrir perspectivas más finas y menos prescriptivas para seguir tejiendo las complejas relaciones entre reciprocidad y agencia política en los sectores populares.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguirre, Carlos. 2010. *Economía moral de la multitud. Una revisión*. México: UNAM.
- Asad, Talal. 2003. *Formations of the secular christianity, islam, modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Asad, Talal. 2000. “Agency and pain: An exploration”. *Culture and Religion* 1, 1: 29-60.

- Auyero, Javier. 2013. *Pacientes del Estado*. Buenos Aires: Eudeba.
- Auyero, Javier. 2001. *La política de los pobres. Las prácticas clientelistas del peronismo*. Buenos Aires: Manantial.
- Barahona, Marvin. 2018. Élite, redes de poder y régimen político en Honduras. Tegucigalpa: Guaymuras.
- Barahona, Marvin. 2005. *Honduras en el siglo xx. Una síntesis histórica*. Tegucigalpa: Guaymuras.
- Benthall, Jonathan. 2012. "Charity". En *A companion to moral anthropology*, editado por Didier Fassin, 359-375, Chichester: Blackwell.
- Bornstein, Erica. 2009. "The impulse of philanthropy". *Cultural Anthropology* 24, 4: 622-651.
- Bornstein, Erica. 2003. "Introduction. An ethnography of faith-based development". En *The spirit of development. Protestant NGOs, morality, and economics in Zimbabwe*, 1-9. Gran Bretaña: Routledge.
- Bourdieu, Pierre. 1996. "Marginalia. Algunas notas adicionales sobre o dom". *Mana* 2: 7-20.
- Bourdieu, Pierre. 2012. *Bosquejo de una teoría de la práctica*. Buenos Aires, Prometeo.
- Breton, Víctor. 2001. *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes Ecuatorianos*. Quito: Universidad de Lleida-Giedem.
- Caldeira, Teresa. 2007. *Ciudad de Muros*. Barcelona: Gedisa.
- Castro, Beatriz. 2007. *Caridad y beneficencia. El tratamiento de la pobreza en Colombia, 1870-1930*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Comaroff, Jean y John Comaroff. 1991. *Of revelation and revolution. Christianity, colonialism and consciousness in South Africa*. Chicago: University of Chicago Press.
- D'Ans, André-Marcel. 1997. *Honduras: Difícil emergencia de una Nación, de un Estado*. Tegucigalpa: Karthala.
- Das, Veena y Deborah Poole. 2004. *Anthropology in the margins of state*. Santa Fe: School of American Research Press.
- De Certeau, Michel. 1996. *La invención de lo cotidiano. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana.
- Derrida, Jacques. 1992. *Given time: I. Counterfeit money*. University of Chicago Press.
- Douglas, Mary. 1990 [1950]. "Forewords: no free gifts". En *The gift: The form and reason for exchange in archaic societies*, por Mauss Marcel, 7-18. Nueva York: W.W. Norton.

- Euraque, Darío. 1995. “Los recursos económicos del Estado hondureño: 1830-1970”. En *Identidades nacionales y Estado moderno en Centroamérica*, dirigido por Arturo Tacarena y Jean Piel, 135-150. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Fassin, Didier. 2012. *A companion to moral anthropology*. Chichester: Blackwell.
- Fassin, Didier. 2011. *Humanitarian reason: A moral history of the present*. Berkeley: University of California Press.
- Ferguson, James, 2005. “Anthropology and its evil twin: ‘Development’ in the constitution of a discipline”. En *The anthropology of development and globalization. From classical political economy to contemporary neoliberalism*, editado por Frederick Cooper y Randall Packard, 150-175. Berkeley: University of California Press.
- Foucault, Michel. 1997. “The ethics of the concern of the self as a practice of freedom”. En *Ethics: subjectivity and truth*. Essential Works of Foucault, 1954-1984, vol. 1, editado por Paul Rabinaw, 281-301. Nueva York: New Press.
- Godelier, Maurice. 1998. *El enigma del don*. Barcelona: Paidós.
- Gledhill, John. 2000. *El poder y sus disfraces: Perspectivas antropológicas de la política*. Barcelona: Bellaterra.
- Grimberg, Mabel. 2009. *Estado y movimientos sociales: estudios etnográficos en Argentina y Brasil*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Hefferan, Tara y Tim Fogarty. 2010. “The anthropology of faith and development: An Introduction”. *NAPA Bulletin* 33: 1-11.
- Lorenzo, Dolores. 2011. *El Estado como benefactor. Los pobres y la asistencia pública en la Ciudad de México*. México: El Colegio Mexiquense.
- Mahmood, Saba. 2010. “El sujeto de la libertad”. *Alcores. Revista de Historia Contemporánea* 10: 65-114.
- Mahmood, Saba. 2008. “Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto”. En *Descolonizando el feminismo: teoría y práctica desde los márgenes*, editado por Liliana Suárez y Rosalva Hernández, 162-215. Madrid: Cátedra.
- Mauss, Marcel. 2010 [1925]. *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Madrid: Katz.
- Monreal, Pilar. 1996. *Antropología y pobreza urbana*. Madrid: Catarata.
- Muehlebach, Andrea. 2013. “The catholicization of neoliberalism: On love and welfare in Lombardy, Italy”. *American Anthropologist* 115, 3: 452-465.

- Narotzky, Susana. 2007. "The project in the model: Reciprocity, social capital and the politics of ethnographic realism". *Current Anthropology* 48, 3: 403-424.
- Narotzky, Susana. 2002. "Reivindicación de la ambivalencia teórica: la reciprocidad como concepto clave". *Éndoxa: Series Filosóficas* 15: 15-29
- Noel, Gabriel. 2006. "La mano invisible. Clientelismo y prácticas políticas en sectores populares en la era de las ONG". En *Entre santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente*, editado por Daniel Míguez, Pablo Semán y M. Julia Carozzi, 165-182. Buenos Aires: Biblos.
- Picas, Joan. 2003. "Las ONG y el 'mercado de la caridad'". *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, 1.
- Picas, Joan. 2001. "El papel de las organizaciones no gubernamentales y la crisis del desarrollo. Una crítica antropológica a las formas de cooperación". Tesis Doctoral, Universidad de Barcelona.
- Pine, Adrienne. 2016 [2008]. *Sobrevivir Honduras*. Washington: Casasola LLC.
- Polanyi, Karl. 2011. *La gran transformación, Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pulido, Montserrat. 2013. "Otros colonialismos: la cooperación al desarrollo en programas y-o proyectos de salud: medicinas en cuestión y medicinas en promoción en un contexto amazónico ecuatoriano". Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid.
- Quirós, Julieta. 2011. "El clientelismo como incógnita: antropólogos, sociólogos y politólogos". *Desarrollo Económico- Revista de Ciencias Sociales* 50, 200: 631-641.
- Rezende, Claudia y Maria Coelho. 2010. *Antropologia das Emoções*. Rio de Janeiro: Coleção FGV.
- Sardan, Olivier. 1995. *Anthropologie et développement: essai en socioanthropologie du changement social*. París: Karthala.
- Scheper-Hughes, Nancy. 1997. *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*. Barcelona: Ariel.
- Scott, James. 2004 [1990]. *Los dominados y el arte de la resistencia*. Tafalla: Txalaparta.
- Semán, Pablo y María Ferraudi Curto. 2013. "La politicidad de los sectores populares desde la etnografía ¿más acá del dualismo?" *Laboratorio* 25: 151-165.

- Semán, Pablo y Daniel Míguez, eds. 2006. “Introducción. Diversidad y recurrencia en las culturas populares actuales”. En *Entre santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente*, 11-32, Buenos Aires: Biblos.
- Sosa, Eugenio. 2018. *Coyuntura post-electoral: El movimiento social contra el fraude electoral en Honduras*. Tegucigalpa: Cespada.
- Sosa, Eugenio. 2016. *Democracia y movimientos sociales en Honduras: de la transición política a la ciudadanía indignada*. Tegucigalpa: Guaymuras
- Sosa, Eugenio. 2007. “La promoción de ideas de sociedad civil en Honduras”. En *Transformaciones sociales en tiempos de globalización. Perspectivas latinoamericanas*, compilado por Daniel Mato y Alejandro Maldonado, 105-121. Buenos Aires: Clacso.
- Stipe, Claude. 1980. “Anthropologists versus missionaries: The influence of presuppositions”. *Current Anthropology* 21, 2: 165-179.
- Swampa, Maristella. 2016. *Debates latinoamericanos. Indianismo, desarrollo, dependencia y populismo*. Buenos Aires: Edhasa.
- Terradas, Ignasi. 2002. La reciprocidad superada por la equidad, el amor y la amistad. Éndoxa. *Series Filosóficas* 15: 205-250.
- Thompson, Edward. 1984. “La economía moral de la multitud en la Inglaterra del XVIII”. En *Tradicón, revuelta y consciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la Sociedad preindustrial*, 63-134, Barcelona: Crítica.
- Trouillot, Michel-Rolph. 2001. “La antropología del Estado en la era de la globalización: Encuentros cercanos de tipo engañoso”. *Current Anthropology* 42, 1: 1-18.
- Vommaro, Gabriel y Julieta Quirós. 2011. “Usted vino por su propia decisión: Repensar el clientelismo en clave etnográfica”. *Desacatos* 36: 65-84.
- Weber, Max. 2013 [1904]. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.
- Widlok, Thomas. 2012. “Virtud”. En *A Companion to Moral Anthropology*, editado por Didier Fassin, 187-202, Chichester: Blackwell
- Woods, Marcela. 2009. “Instituciones de la sociedad civil y dominación estatal: efectos de despolitización de la intervención social de la Iglesia Católica”. En *Estado y movimientos sociales: estudios etnográficos en Argentina y Brasil*, editado por Mabel Grimberg, María Fernández y Marcelo Carvalho, 113-130. Buenos Aires: Antropofagia.
- Zaluar, Alba. 1994. “Os trabalhadores em suas famílias: trabalho e pobreza”. En *A máquina e a revolta*, 87-131. Sao Pablo: Brasiliense.

Zapata, Laura. 2005. *La mano que acaricia la pobreza: etnografía del voluntariado católico*. Buenos Aires: Antropofagia.

### **Anexo. Entrevistas**

Entrevista 1: A Tatiana Cruz, vecina de la Mora en su casa, 17 de noviembre de 2012, 4:00 p.m. 2 horas. Grabadora de voz.

Entrevista 2: A Jacinta Velásquez, vecina de la Mora en su casa, 12 abril de 2013, 3:30 p.m. 1 hora y 17 minutos. Grabadora de voz.

Entrevista 3: A Esperanza Hernández, vecina de la Mora en su casa, 6 febrero 2013. 5 p.m. 3 horas y 44 minutos. Grabadora de voz.

Entrevista 4: A Elisa, vecina de la Mora en su casa. 23 de agosto de 2013, 3:15 p.m. 42 minutos. Grabadora de voz.

Entrevista 5: A Rosa Martínez, vecina del Bosque en su casa. 5 de marzo de 2013. 18:40 p.m. 1 hora y 25 minutos. Grabadora de voz.

Entrevista 6: A Ersilia Castellanos, vecina del Bosque, paseo en zona próxima al barrio. 24 de mayo de 2013. 11.15 a.m. 3 horas y 15 minutos. Notas.

Entrevista 7: A Esperanza Hernández y Olga Hernández, vecinas de la Mora, en el centro Infantil y en su casa. (2 partes). 19 de septiembre de 2013. 14:00 p.m. 4 horas y 17 minutos. Grabadora de voz y notas.

Entrevista 8: A Ersilia Castellanos, vecina del Bosque, en su casa. 21 de septiembre de 2013. 15:45 p.m. 2 horas y 10 minutos. Grabadora de voz.



## EL DON EN LA INCORPORACIÓN A UN GRUPO PARAMILITAR. ANÁLISIS DE UN CASO EMBLEMÁTICO

---

NELSON MAURICIO PINZÓN OCHOA\*  
Universidad Nacional de Colombia, Bogotá



\*nmauriciopinzon@yahoo.es

Artículo de investigación. Recibido: 3 de febrero de 2017. Aprobado: 23 de noviembre de 2017

## RESUMEN

Clara era una universitaria en Bogotá que tuvo problemas económicos y para solventar su situación encontró ayuda en una persona conocida que le pidió transportar paquetes o encargos a cambio de recibir “regalos” como forma de pago. Jamás pensó que esos encargos y regalos serían la forma de ingresar al grupo paramilitar denominado Bloque Capital de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) y tampoco imaginó que la noticia se la daría Carlos Castaño. A partir de este caso emblemático, el artículo analiza un tipo de incorporación desarrollado por el grupo paramilitar, a la luz de la categoría analítica del *don* propuesta por el antropólogo Marcel Mauss y reconceptualizada por otros autores.

*Palabras clave:* Bloque Capital, conflicto armado colombiano, estudio de caso, incorporación, paramilitarismo, reclutamiento, don.

## THE GIFT OF ACCEPTANCE TO A PARAMILITARY GROUP. AN EMBLEMATIC CASE

### ABSTRACT

Clara, a university student from Bogotá had financial problems. To solve her situation, she accepted the request of an acquaintance to do errands and carry packages, which would be paid for with “gifts”. Little did she know that those errands and gifts would be the way to join the paramilitary group known as the Bloque Capital (Capital Block) of the United Self-Defense Forces of Colombia (AUC, according to its acronym in Spanish). Nor did she imagine that Carlos Castaño himself would announce this news. This emblematic case serves as the basis to analyze a type of recruitment used by the AUC from the perspective of the analytical category of the *gift* proposed by the anthropologist Marcel Mauss and re-conceptualized by other authors.

*Keywords:* Bloque Capital, Colombian armed conflict, case study, acceptance, paramilitary groups, recruitment, gift.

## A DÁDIVA NA INCORPORAÇÃO A UM GRUPO PARAMILITAR. ANÁLISE DE UM CASO EMBLEMÁTICO

### RESUMO

Clara, que era universitária em Bogotá, teve problemas econômicos e encontrou ajuda em uma pessoa conhecida, que pediu que ela transportasse pacotes ou encomendas em troca de receber “presentes” como forma de pagamento para saldar a sua dívida. Ela jamais achou que essas encomendas e esses presentes seriam a forma de ingressar ao grupo paramilitar denominado, em espanhol, *Bloque Capital de las Autodefensas Unidas de Colombia* (AUC) e também não imaginou que a notícia seria dada por Carlos Castaño. A partir desse caso emblemático e seguindo os princípios da categoria analítica da dádiva proposta pelo antropólogo Marcel Mauss e reconceituada por outros autores, este artigo analisa um tipo de incorporação desenvolvida por esse grupo paramilitar.

*Palavras-chave:* Bloque Capital, conflito armado colombiano, estudo de caso, incorporação, paramilitarismo, recrutamento, dádiva.

## INTRODUCCIÓN

En el conflicto armado irregular que desde hace más de cincuenta años vive Colombia, han surgido grupos paramilitares en distintos momentos y se han organizado con objetivos diferentes. Entre los objetivos declarados tal vez el principal haya sido combatir grupos insurgentes –como las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia–Ejército del Pueblo (FARC-EP) y el Ejército de Liberación Nacional (ELN)–, estos han operado como una estrategia legalizada por el Estado, como pasó con las Convivir, o una ilegal, soportada en algunos agentes del Estado o actuando como fuerzas armadas a las órdenes de intereses privados. Y aunque desde mediados de siglo xx se constituyeron grupos paramilitares con capacidad de operar localmente, solo intentaron actuar como ejército con mando unificado nacional desde mediados de los años noventa, cuando distintos grupos locales se unieron como Autodefensas Campesinas de Córdoba y Urabá (ACCU) y luego como Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), propósito en el que la familia Castaño tuvo un papel preponderante. Muchos de estos grupos, aunque aliados con otras autodefensas, en la práctica actuaron de manera autónoma. Entre ellas, se destacaron las Autodefensas Campesinas del Magdalena Medio (ACMM), las ACCU, las Autodefensas Campesinas de Casanare (ACC), el Bloque Central Bolívar (BCB) y otras en los Llanos Orientales. Estos grupos no lograron unirse bajo una sola bandera, ni siquiera durante el proceso de negociación para su desmovilización, de 2002 a 2006, la cual sumó 31.671 excombatientes en programas de reincorporación del gobierno (OACP 2009).

Las narrativas de paramilitares desmovilizados permiten identificar varias modalidades de incorporación a estos grupos. En este artículo distingo entre *reclutamiento* e *incorporación* a la guerra. Con el primer término designo exclusivamente las formas de ingreso de los sujetos designados a la fuerza militar; con el segundo aludo al momento y las circunstancias por las cuales una persona comienza a considerarse parte de una organización ilegal, en la que desempeña funciones distintas o complementarias al combate. Esta diferencia analítica ayuda a visibilizar otros sectores sociales que conforman las estructuras ilegales y rompe con una tendencia en los estudios sobre el paramilitarismo, basados en que las autodefensas se conformaron sobre todo con hombres provenientes exclusivamente de los sectores populares y delincuenciales, considerados “problema” o convencidos de la lucha armada contrainsurgente.

Propongo aquí, además, que algunas formas de incorporación se pueden entender mediante el concepto del *don*, como lo muestro a través de un caso emblemático, es decir, una situación cuya narración condensa procesos multicausales de la violencia, que se distinguen por su fuerza explicativa para ilustrar dinámicas del conflicto armado (CNRR 2007). Lo emblemático no se define por la fama de los acontecimientos o su lugar, como en la historia hegemónica. El caso propuesto aquí es emblemático porque permite entender mecanismos e implicaciones de la incorporación como una práctica regulada por el contexto de guerra en un entorno urbano. Así, aunque este artículo parte de una historia particular para exponer un caso emblemático, siguiendo a Anthony Giddens (1995), no pretendo abordar al actor individual ni la totalidad social, sino aproximarme a la práctica social de un tipo de incorporación a los Bloques Capital y Centauro de las Autodefensas, como un hecho organizado a lo largo del espacio y el tiempo.

Distingo este tipo de incorporación de otros a los que recurrieron ambos bloques, por ejemplo: a) mediante el ofrecimiento directo de integrar un grupo paramilitar a cambio de un sueldo, con el compromiso de vincular a las personas en la lucha antsubversiva, y la permisividad para cometer actos de venganza, no solo contra la guerrilla; b) la selección de quienes se ofrecieron voluntariamente a engrosar las filas de las estructuras; c) el rapto de personas; d) el engaño con ofertas de trabajo en fincas para realmente llevarlas a campamentos paramilitares; e) la amenaza al uso de la fuerza contra los familiares de quienes no aceptaron pertenecer al grupo; f) la compra de lo que se denominó franquicias: adquisición de hombres y mujeres de otro grupo paramilitar para operar en la misma zona bajo una nueva identidad paramilitar; g) la cooptación de bandas delincuenciales y pandillas en las zonas urbanas; y h) la incorporación de guerrilleros capturados en combate. Todos estos modos de incorporar requirieron distintas estrategias del grupo paramilitar. Algunas fueron más elaboradas y supusieron mayor inversión de tiempo, pero su descripción no hace parte del objetivo de este texto. A excepción de la del don, esta clasificación se basa exclusivamente en la perspectiva de quien incorpora.

Este artículo está dividido en cinco partes. La primera reseña el Bloque Capital y su relación con el bloque Centauros, estructura cercana al jefe paramilitar Miguel Arroyave, para brindar el contexto del origen,

accionar y desmovilización de este grupo. La segunda narra una versión de la historia de Clara basada en su historia de vida, cuya descripción condensa las de muchas otras desmovilizadas. La tercera analiza el funcionamiento de dos tipos de sistemas del don que aparecen en el relato de Clara, unas veces como protagonista y otras como testigo de la manera en que otras personas se incorporaron al bloque paramilitar. Describe los actores, roles y regulaciones inscritos en estos sistemas. Así mismo, explora en dichos sistemas de don la función de la deuda, los pactos y los objetos que circularon en la incorporación. La cuarta parte señala las razones de la ruptura del sistema del don mediante el cual estas personas ingresaron al Bloque Capital. Y, finalmente, la quinta examina de manera crítica el concepto del don, lo cual permite contextualizarlo en el caso emblemático.

Esta historia de vida de Clara es el resultado de varias entrevistas en profundidad y conversaciones informales desarrolladas entre los años 2009 y 2010. Los nombres originales han sido modificados para conservar la privacidad de su protagonista. Para el análisis de esta narrativa tuve en cuenta otras historias de paramilitares desmovilizados abordadas en otra de mis investigaciones (Pinzón 2012). Este artículo no busca analizar de manera diferencial la incorporación de hombres y mujeres a esta estructura paramilitar, aunque no por ello niego las particularidades de cada caso. Por otra parte, me centro en la práctica de incorporación más que en el comportamiento frente al género, y, naturalmente, privilegio la historia de Clara por sobre las del resto de mujeres con quienes se incorporó a la estructura paramilitar.

#### EL BLOQUE CAPITAL

El Bloque Capital es la denominación que englobó el accionar de distintos grupos paramilitares y no fue una sola estructura atribuida al control del Bloque Centauros (BC), aunque desde luego este último tuvo un papel destacado en Bogotá (Corporación Nuevo Arco Iris 2005; Duncan 2005; Duncan y Flórez 2006; “Diagnóstico Estadístico Bogotá” 2008; Vásquez 2002; Ávila y Pérez 2011; Cruz, Díaz y Moreno 2007; Pinzón 2012). Entre 2000 y 2005 operaban en la ciudad, entre otros, el Bloque Norte (BN), las Autodefensas Campesinas del Casanare (ACC) y el Bloque Central Bolívar (BCB). No pude establecer, por el alcance de las fuentes consultadas, su tamaño, número de integrantes e incidencia en la criminalidad u otros

indicadores de seguridad, pero sí puede demostrarse su presencia, que no se dio de manera masiva o generalizada en la ciudad. Estas agrupaciones desempeñaron diversas funciones como acciones de apoyo logístico a sus propios bloques en otras zonas del país, además de temas de inteligencia, presión política, reclutamiento, incremento económico y, en algunos casos, también regulación de la criminalidad.

Inicialmente hubo presuntos pactos de convivencia entre las facciones paramilitares que operaron en la capital. No obstante, se presentaron algunas disputas. En los medios de comunicación lograron repercusión los altercados protagonizados por las ACC, en particular el frente República, y la estructura del BC de Miguel Arroyave (Garzón 2005). Por esta razón, estas organizaciones alcanzaron protagonismo nacional. Los picos más altos de esta confrontación ocurrieron en pleno proceso de negociación entre el gobierno de Uribe Vélez y las Autodefensas, lo que generó desconfianza en la sociedad (González 2007). En este periodo de confrontación se intensificó el reclutamiento en la ciudad, por lo que distintas ONG y organizaciones de derechos humanos presentaron denuncias al respecto (véase *Proyecto de justicia y vida* 2005).

El Bloque Capital (relacionado con el Bloque Centauros) no surgió en el año 2001, cuando Carlos Castaño lo anunció a través de uno de los periódicos de mayor circulación nacional (*El Tiempo* 2001b). Nació años antes, entre 1998 y 1999, cuando Vicente Castaño ordenó su creación a Manuel de Jesús Pirabán, alias “Pirata” (*Verdad Abierta* s.f./b), un comandante de los Llanos Orientales. Para esta misión fueron designados algunos hombres, que posteriormente fueron capturados (*Verdad Abierta* 2010; *El Tiempo* 2001a; 2002). Sin embargo, entre 2001 y 2002, el Bloque creció y se visibilizó como una facción poderosa, esta vez ya no al mando de alias Pirata.

Originalmente, la Casa Castaño controló el Bloque Centauros mediante las Autodefensas Campesinas de Córdoba y Urabá-ACCU (Garzón 2005). Entrada la década del dos mil, designaron como jefe del bloque a Miguel Arroyave, quien actuó de una manera más autónoma, pero, por ser parte de esta confederación, continuó teniendo relación directa en la parte financiera (*Verdad Abierta* s.f./a-b). Cuando Arroyave se convirtió en jefe del Bloque Centauros (Garzón 2005), en el año 2002, encargó el manejo del Bloque Capital a Henry de Jesús López, alias “Mi Sangre” o “Carlos Mario”, y la parte financiera la asumió Rafael Armando Forero, alias

“El Zarco”. Aparentemente Arroyave manejó de manera independiente los Bloques Centauros y Capital o una parte de este.

Varias fueron las razones de la incursión de las autodefensas en la ciudad, pero su presencia después de 1998 respondió a lógicas diferentes de las de la guerra sucia y la operatividad local de agrupaciones antecesoras. Estas nuevas confederaciones consideraron que algunas ciudades tendrían relevancia estratégica para la expansión de las AUC (Romero 2003), no solo en el plano militar, sino también en relación con la presión política que podrían ejercer desde allí. Además, desde ese año, los grupos paramilitares entraron en una campaña de oposición a los diálogos entre las guerrillas y el gobierno de Andrés Pastrana (1998-2002), razón por la cual atacaron el repliegue estratégico de las FARC-EP (Cruz, Díaz y Moreno 2007), que contemplaba llegar a Bogotá y a otras ciudades de manera paralela. Por esto, las primeras noticias que registraron acciones del Bloque Capital se localizaron en los alrededores de Bogotá y en los barrios periféricos con presunta presencia de milicianos (Vásquez 2002). Luego de las desmovilizaciones colectivas, algunas versiones de máximos jefes paramilitares sobre el origen de esta agrupación generaron cierto debate sin gran trascendencia. Por ejemplo, Salvatore Mancuso afirmó en varias ocasiones en sus declaraciones que la creación del Bloque Capital respondió a la petición del exvicepresidente Francisco Santos (2002-2010) y otros sectores de la élite bogotana que se sintieron amenazados por el secuestro, la extorsión económica y el avance de la guerrilla sobre la ciudad (Polo Democrático 2008; Contravía TV. s.f.).

Puede decirse que la pretensión expansiva y contrainsurgente de combatir la guerrilla –porque para las Autodefensas el hito fundacional del Bloque Capital fue la presencia subversiva en Bogotá– corrió paralela con otros intereses, uno de los cuales era económico. Una vez consolidado, el Bloque Capital priorizó ese tema y su objetivo fue alcanzar mayor participación en los negocios legales e ilegales. Los sectores de interés económico para el paramilitarismo y el crimen organizado se concentraron en la finca raíz, los mercados de abastos, la construcción, los sanandresitos, los juegos de azar, las casas de cambio, los moteles, las zonas de tolerancia, las comercializadoras, los servicios financieros, la venta de carros, las gasolineras y maquilas, las ventas ambulantes, entre otros (Ávila y Pérez 2011). La existencia de economías basadas en actividades poco reguladas, proclives a la evasión de impuestos y

el lavado de activos, hicieron de la capital un lugar atractivo para los grupos criminales (Duncan y Flórez 2006), debido a que en las economías formalizadas estos grupos pudieron lavar activos y proteger su capital económico. Así mismo, recibieron ingresos por su función reguladora de la criminalidad común y organizada, y llegaron a cobrar una especie de “impuesto” de seguridad para pequeños y grandes comerciantes con el compromiso de evitar las amenazas provenientes de otros grupos criminales (Ávila y Pérez 2011). Por esto, algunos jefes paramilitares acusaron a Vicente Castaño y a Arroyave de promover oficinas de cobro y no un bloque paramilitar (*Revista Semana* 2008).

### Desmovilización

Parte del Bloque Capital se desmovilizó de manera colectiva junto a la estructura del Centauros, cercana a Miguel Arroyave, el 3 de septiembre de 2005 (OACP 2009). En 2004, Arroyave fue asesinado a manos de sus propios hombres por diferencias internas, lo cual dividió el bloque. Otros integrantes de las Autodefensas que operaron en Bogotá lo hicieron con sus respectivos bloques de origen. Varios paramilitares afirmaron que, antes de la desmovilización de los Llanos, ellos ya habían sido vinculados a otras estructuras (*El Tiempo* 2004), debido al repliegue de las FARC-EP (*Revista Semana* 2004). Sin embargo, como es conocido, varios de sus integrantes no se desmovilizaron. Por ejemplo, alias “El Zarco” fue detenido en 2005 al no ingresar al proceso y desde su reclusión ofreció, en carta dirigida al Alto Comisionado, la desmovilización de cincuenta personas. Afirmó haber tenido a su mando seiscientos integrantes en Bogotá (*El Tiempo* 2005). Vale la pena mencionar que muchos de quienes integraron el Bloque Capital provenían de la delincuencia común y organizada existente en la ciudad o de la que se conformó en esos años y decidieron unirse a este o fueron cooptados a la fuerza.

El presente artículo mostrará, después de haber reseñado un panorama global y complejo del Bloque Capital, una modalidad de incorporación recurrente en las ciudades, dirigida a identificar personas para que desarrollaran trabajo logístico, financiero y de inteligencia en los sectores urbanos. La historia seleccionada para ilustrar esta situación abarca el periodo 2000-2005, momento en el que este grupo se desmovilizó. A la protagonista la he llamado Clara.

## HISTORIA DE CLARA

Clara manifestó que antes de ser vinculada al Bloque Capital nunca tuvo un discurso antisubversivo o una tendencia política que la identificara con una ideología de ultraderecha. Tampoco pensó tener el perfil para participar en una organización ilegal. Clara era madre soltera, uno de sus hijos estaba hospitalizado y necesitaba una cirugía costosa para que se pudiera recuperar totalmente. Estudiaba en una universidad privada, pero, por limitaciones económicas, no había podido continuar. Por esos días quedó desempleada y sin un panorama laboral alentador, por lo que su estado de ánimo no era el mejor.

He llamado Rumi a la persona que sirvió de enlace para que las Autodefensas incorporaran a Clara. Ambas se conocían de tiempo atrás; sin embargo, Clara ignoraba que ella estuviera relacionada con un grupo paramilitar. Rumi buscó ayudarla económicamente desde el momento en que se enteró de su difícil situación y finalmente lo hizo cuando Clara le solicitó un préstamo para pagar la hospitalización y la cirugía de su hijo. Rumi le pidió que a cambio le hiciera ciertos “favores” que consistían en transportar paquetes sellados a modo de “encargos” o “sobres”. Los recorridos iniciaron en Bogotá y posteriormente demandaron traslados a lugares de la zona oriente del país. Clara únicamente tomó interés por el contenido de estos paquetes cuando tuvo que reclutar personas para integrar el Bloque Capital, cuando ya era integrante de las Autodefensas.

Rumi le había dicho a Clara que ella trabajaba con alguien generoso y solidario con las personas en situaciones difíciles, y sugirió que algunas veces podía llegar a regalar dinero. Las tareas que Clara desempeñaba estaban relacionadas con el trabajo que Rumi debía realizar para esta persona. Clara recibiría un pago que tendría unos descuentos hasta saldar la deuda. Ella no conocía que esos encargos los estaba realizando para un grupo de las autodefensas y tampoco fue la única mujer que comenzó a llevar esos paquetes. Rumi organizó un grupo de diecisiete personas, integrado solo por mujeres universitarias, la mayoría relacionadas con la misma institución privada de la cual Clara hacía parte. El grupo se conformó paulatinamente, comenzaron unas pocas hasta que alcanzó el número mencionado. Todas eran personas con dificultades similares a las de Clara; en su mayoría, madres solteras con problemas financieros. Cuando una mujer le solicitaba ayuda económica a Rumi y la obtenía, otras se sentían motivadas a hacer lo mismo.

Rumi estaba pendiente de las actividades de esas mujeres, más allá de los encargos. Así se convirtió en una especie de confidente, de apoyo. Llegaron a compartir momentos de rumba y otros espacios de fraternidad, actividades que siempre costaba Rumi. El grupo socializó permanentemente durante cerca de un año, hasta que repentinamente Rumi les comunicó que el fin de semana siguiente tendrían que realizar un viaje a los Llanos Orientales donde les presentaría a la persona que les estaba ayudando económicamente. En ese momento seguían ignorando que se trataba de un asunto para las Autodefensas.

Las diecisiete mujeres llegaron a un hotel en la ciudad de Villavicencio y después de instalarse se reunieron para conversar y consumieron bebidas alcohólicas toda la noche. Al día siguiente, Clara y las demás despertaron sorprendidas y sin tener claridad de cómo habían llegado al lugar en que estaban: en un camión, donde cada una tenía puesto algo similar a un costal de envolver mercancías, que les cubría medio cuerpo incluyendo el rostro. Rumi iba con ellas y les prohibió destaparse, orden corroborada por hombres armados que estaban en el vehículo. En ese camión llegaron a un sitio donde las trasladaron a una finca controlada por las autodefensas. Inicialmente las recibió otra mujer que las llevó a una habitación en donde descansaron y se arreglaron para presentarlas al comandante paramilitar.

### **¡A nadie se le da plata gratis!**

Generalmente los máximos comandantes no son quienes anuncian o reciben a los nuevos integrantes, como ocurrió con Clara y las demás mujeres. Quizá en este caso ello respondió a la importancia del Bloque Capital para los paramilitares. Cuando les presentaron a Carlos Castaño fue un momento tenso para todas, pues no querían ser parte de las autodefensas. Si en algún momento sospecharon que lo que hacían no era totalmente permitido por la ley, no imaginaron que sus acciones serían de tal magnitud. Castaño les notificó que eran parte de las Autodefensas, específicamente del Bloque Capital, y que desde ese momento no podían retirarse de la organización. Les indicó que no importaba si su familia tenía poder o no, que eso era irrelevante para las Autodefensas. Recalcó que habían sido contratadas para pertenecer a la organización e insistió en que a nadie se le daba plata gratis y que ellas tenían una deuda económica que tenían que saldar.

Parte de la forma de persuasión del jefe paramilitar fue mostrar lo que podría ocurrir si abandonaban la agrupación armada y reiteró que desde ese momento estarían sometidas a un control absoluto. Castaño les mostró unas carpetas que estaban sobre una mesa y les pidió que tomaran la que estaba marcada con el nombre de cada una. Estas contenían información detallada de sus actividades diarias y las de sus familiares cercanos. En el caso de Clara, por ejemplo, aparecía quién era su novio, el colegio de su hijo, el grado que cursaba, con quién jugaba, dónde vivía, cómo se llamaba el padre de él, etc. Castaño les advirtió que, si no permanecían en las autodefensas o los delataban, su vida o la de sus familias correría peligro, particularmente las de sus hijos. Luego Castaño procedió a indicarles sus funciones. Clara y las demás mujeres desempeñarían tareas relacionadas con aspectos de inteligencia y apoyo en la parte financiera del Bloque Capital. Muchas de estas mujeres terminaron, además, ejerciendo la función de recibir el “impuesto de seguridad” a las personas y en distintos establecimientos comerciales.

Luego de seis meses, Clara comenzó a desempeñarse en la incorporación de integrantes a las Autodefensas. Una de sus tareas consistía en encontrar a cuatro mujeres, a las cuales encargaron cinco envíos de paquetes para establecer si podrían ingresar. Clara utilizó como criterio de selección personas de su universidad, excompañeras que se habían retirado por las necesidades económicas. Comenzó a darles “sebo”; entregarles regalos significativos, brindarles ayuda, ser amable, demostrar que la colaboración y los regalos generosos podían ser constantes.

Si la primera impresión que se hacía de la persona era positiva, procedía a pedirle que llevara los sobres, cajas y paquetes a ciertos destinos. A diferencia de las primeras mujeres incorporadas, algunas candidatas conocían de antemano que los envíos estaban relacionados con actividades para los grupos paramilitares. Este fue el caso de una de las primeras personas que Clara incorporó, quien la ayudó a conseguir a más candidatas. Clara no socializaba permanentemente con esas mujeres, como sí lo hizo Rumi con su grupo. No obstante, tejió una relación en la que buscó generar lazos de confianza.

Decidir si una persona se vinculaba o no dependía de qué tanto preguntaba sobre los paquetes; en pocas palabras, no debía tener reparos para desempeñar la tarea. Por lo general, en el primer paquete no enviaban dinero; lo hacían a partir del cuarto o quinto. La persona que recibía

el paquete o la misma Clara verificaban que este no estuviese abierto o sellado nuevamente. También evaluaba la puntualidad, la reserva para dar información a terceros acerca de los envíos y, finalmente, su reacción ante el posible peligro. Clara contó cómo compañeras suyas enviaban dinero desde el primer paquete, aunque la regla general e inmodificable consistía en enviar una suma considerable solo en la última entrega, anunciando a la candidata el monto enviado. Era una especie de prueba final de confianza. Así, las tareas impuestas a las personas que conocían a los autores de estos envíos implicaban ir avanzando en una escala de responsabilidades y peligrosidad. Después del quinto encargo, Clara les solicitaba que fueran a pasar el fin de semana en los Llanos Orientales para presentarles a la persona que les estaba ayudando.

#### EL SISTEMA DEL DON, PASO PREVIO A LA INCORPORACIÓN

Los estudios antropológicos sobre el sistema del don en las sociedades modernas muestran su coexistencia y complementariedad con el de las mercancías (Ferraro 2004), perspectiva en la cual se sitúa este trabajo. A partir de distintas propuestas acerca de los sistemas de don, que van más allá del trabajo de Marcel Mauss (Caillé y Godbout 1997; Godelier 1998; Gordillo 2006; Sahlins 1997; Weiner 1992; Rodríguez 2015; Díez 2006; Derrida 1995; Lomnitz 2005; Bourdieu 1991; Gambetta 2007), establecí una diferencia analítica entre dones y mercancías, que es recurrente en este tipo de enfoque, retomando la distinción establecida por Ricardo Abduca (2007) a partir del trabajo de Christopher Gregory:

Los valores son esas cadenas invisibles que ligan las relaciones entre cosas y las relaciones entre gentes. Son invisibles porque antes que nada son “formas de conciencia humana que describen lo que es, y prescriben lo que debería ser” (Gregory 1997, 12). De esa forma, los objetos materiales, de acuerdo a la relación social de la cual forman parte, toman las formas de dones, de mercancías o de bienes. Gregory llama así “dones” a los “valores que circulan entre las Casas”, “mercancías” a los valores que van de la Casa al Mercado, y Bienes a las reliquias, los “recuerdos” (*keepsakes*) que no salen de la casa. (Abduca 2007, 12)

En la presunta transacción económica que se da cuando ciertas personas reciben pagos por entregar paquetes o simplemente cuando los

transportan sin obtener dinero se ocultan sistemas del don mediante los cuales las distintas formas de pagos y beneficios se dan y reciben, en medio de “regalos” o “favores”, en apariencia espontáneos, desinteresados y voluntarios. El don fue aquello que circuló entre Rumi y Clara o entre las Autodefensas y las candidatas a paramilitares, porque no existía propiamente un mercado para el contenido de los paquetes que se trasportaban. Ahora bien, lo que circuló incluía aspectos que sobrepasaban el objeto físico y el aspecto económico del pago, que se inscribía en una serie de valores en la construcción del sujeto paramilitar, para incorporar nuevas integrantes a dicha estructura. A diferencia de otros autores, Abduca (2007) y Gregory (1997) han revisado el concepto del don con una mirada amplia a la economía antropológica, sin reducirlo a la descripción de intercambios recíprocos. Sin embargo, me distancio de lo que propone Gregory por cuestiones analíticas, pues con “las casas” él denota grupos, y aquí los intercambios sucedieron básicamente entre individuos y un grupo paramilitar. Por otra parte, mientras que el intercambio de mercancías establece relaciones cuantitativas entre objetos, el intercambio entre dones establece relaciones cualitativas entre los sujetos involucrados. Así, en la historia que aquí recojo, operaron dos sistemas del don que abordaré a continuación.

#### ACTORES, ROLES Y REGULACIONES

El Bloque Capital fue una organización ilegal que optó por asumir, en este caso, un perfil clandestino que escondía que finalmente era el autor determinante de esas transacciones de transporte de “paquetes” y “favores”. No ocurrió lo mismo con Rumi, quien sí requería ser reconocida como una persona adinerada y generosa, libre de actividades ilegales. De ello dependía su capacidad de atraer mujeres. Por tanto, las Autodefensas cooptaron a favor suyo el sistema del don (la deuda, el pacto, la relación de confianza cargada de información personal) en el caso de Clara y de algunas mujeres que entraron en contacto con Rumi. Esta es la primera instancia del sistema del don.

También ocurrió, en el segundo caso, que las personas se acercaron a las autodefensas o las autodefensas a ellas (como las primeras personas reclutadas por Clara) con un claro deseo de ingresar a sus estructuras. Eran conscientes de que, para lograrlo, debían pasar necesariamente por recibir “regalos” y transportar “paquetes” y asumir los riesgos

que esto implicaba. En este contexto, el objetivo de los paramilitares consistió en que estas personas asumieran un perfil bajo o el anonimato al realizar los encargos, aunque entrar en el sistema del don les trajera reconocimiento en su grupo cercano. Este segundo caso, el sistema del don aparece como un pacto, una persuasión de confianza para entablar una relación abierta entre personas y autodefensas, con un inicio claramente demarcado, el paso y un final ritualizado, el ingreso a un grupo social, el paramilitarismo. En este segundo tipo, el don sirvió para incorporar o reclutar hombres y mujeres a grupos paramilitares (Defensoría del Pueblo 2014, 23), aunque en este caso se concentró en mujeres. El primer tipo, como lo expresó Clara, prevaleció para incorporar mujeres.

El relato de otra desmovilizada que perteneció al mismo Bloque Capital permite ver este segundo tipo de sistema del don con mayor detalle:

En las ciudades lo típico [...] [era] que se enamoraban los chinos con plata. Lógicamente se hacía en barrios pobres donde no podían acceder a un par de zapatos de cien mil pesos, [entonces] uno les facilitaba la plata. En esos barrios era muy fácil que los chinos se enamoraran de un arma, un tote, ropa de marca. Sobresalir dentro de un grupito de chinos porque están luquiados [con mucho dinero]. Uno les facilitaba al comienzo esas cosas y por ahí se iban enamorando. Les ofrecía camello, nada complicado, hacer una que otra vuelta. Pero se les decía que para pasar por cierto tipo de trabajo [en las Autodefensas] debían pasar por una instrucción, se bajan... y se dejaban como patrulleros, o depende de la capacidad se quedaban aquí en la ciudad como urbanos. (Pinzón 2012, 144)

Para quienes conocían la naturaleza ilegal de estos envíos, permanecer en este sistema del don dependió no solo del imaginario social de que “a nadie se le da plata gratis” –con la carga moral que legítima y da por sentado la existencia de una “contraprestación”–, sino de que el cumplimiento estuviera regulado, aunque nunca se hiciera explícito, por un mecanismo arbitrario exclusivo y controlado por el actor armado al margen de la ley. Este determinaba que, si la persona no cumplía, ponía en riesgo su vida. Permanecer en este sistema del don supuso para Clara y las mujeres la obligación moral de devolver, de sanear una deuda.

Según las circunstancias personales, variaron los tipos de pacto para que ambas partes continuaran el contacto, los lazos formadores de comunidad,

la relación de confianza, los roles, la clandestinidad de la interacción o incluso la relación de deuda, que pudo desaparecer o pasar a un plano no determinante. Vale la pena señalar que el sistema del don se rompió tanto en el caso de las personas que conocían la relación con las autodefensas como en las que no, una vez se les anunció que eran integrantes de las autodefensas. Esto cambió su relación con los grupos paramilitares, y entonces la permanencia en las autodefensas estuvo constreñida por la obligatoriedad y la salvaguarda de la vida.

En este estudio de caso emblemático aparecen las tres características reiterativas del don: dar, recibir y devolver (Mauss 1971). Esto conforma, como lo ha sugerido Maurice Godelier (1998) en su crítica al trabajo de Marcel Mauss, una relación de deuda que explica en parte por qué las personas se mantienen en el sistema del don. La deuda está inscrita en un ámbito económico y en un horizonte sociocultural de relaciones humanas (Ferraro 2004). Además, dar regalos, dar dinero, hacer favores o prestar ayuda no económica sigue la lógica de superar lo que la persona puede devolver mediante sus acciones, a corto y mediano plazo, para generar un mayor compromiso en sus devoluciones y en las actividades de cumplimiento necesarias para saldar la deuda. Así mismo, la deuda puede acrecentarse por el valor simbólico que toman los regalos y favores, debido a que se otorgan en un momento difícil para la persona, cuando nadie más podía ofrecerlos. Ese fue precisamente el momento en el cual las autodefensas buscaban esa interacción socioeconómica.

En el primer caso, la relación de deuda generó una serie de dádivas entre Rumi y Clara, y luego entre Clara y cada candidata. De este modo, los objetos (dinero y regalos) que circularon tenían un valor moral de retribución, junto al económico, que trasluce una relación de poder y de desigualdad. Es decir, el don también es una manera de visibilizar y acentuar estas diferencias.

Así, entre los envíos se iban intercalando regalos que reiteraban la relación de poder por medio de lo que se podrían considerar amabilidades, como invitaciones a comer o tomar trago, regalar una prenda de vestir exhibida al pasar por la calle, etc. Dar “sebo”, como ya comenté, es el tipo de persuasión que implica regalar objetos y también aportar argumentos que sirven de motivación para que la persona reciba estos regalos. Es importante señalar que el pago o los objetos regalados que acompañaron el

envío de los paquetes mejoró el estatus social o económico de algunas de las personas que los recibieron, por ejemplo, de quienes provenían de barrios donde imperaba una situación económica vulnerable, lo cual modificó sus relaciones de poder y jerarquía con las personas en el contexto próximo.

Los objetos y el dinero que circularon no pueden entenderse solamente como objetos físicos o como el pago por servicios prestados. Ambos adquirieron un valor simbólico, pero real, en todo caso. Sin embargo, su valor económico no siempre fue requisito para que se diera el intercambio; de hecho, el contenido de los paquetes no tuvo importancia, excepto en las ocasiones en que había dinero. Fue más importante que efectivamente no se perdieran (fueran robados), la manera como llegaban a su destino, sin violentar los sellos para revisar su contenido, y las actitudes a la hora de recibirlos, transportarlos y entregarlos. Por tanto, la función de estos objetos era crear, visibilizar, recordar y renovar un pacto. Estos objetos fueron también preceptos y roles simbolizados, ya que el don en estos casos no promovió un eterno ir y venir de objetos (o de los mismos objetos); los encargos variaron entre un número mayor a cinco y “una que otra vuelta”. Aquí sobresalen por lo menos tres roles: primero, moldear las características que debía asumir la persona que realizaba los encargos; segundo, generar y reafirmar un pacto de conformación de comunidad; y tercero, afianzar una relación de confianza.

En este sistema de dones, no solo el dar, recibir y devolver marcaron puntos importantes del proceso. También lo supuso la manera de hacerlo, que en cierto sentido seguía formas de actuar previas de las Autodefensas. Por ejemplo, no demostrar temor, revelar obediencia, sortear peligros, mostrar disposición de tiempo total para efectuar los encargos. La observación del hacer y la manera de hacerlo sirvió para decidir, finalmente, la incorporación a las Autodefensas. Además, ayudó a definir cargos y responsabilidades en la estructura del Bloque Capital, según el desempeño que observaban los paramilitares en estas personas, junto con las concepciones de género. En este sentido, el sistema del don moldeó subjetividades que posteriormente se reforzaron con entrenamiento y sociabilidad en el grupo.

Igualmente, los regalos y la socialización mediada por los actos de amabilidad mencionados, las solidaridades, el identificarse en la situación del otro y compartir el hecho de ser mujeres permitió a este

sistema de don generar lazos de comunidad entre las diecisiete personas que la integraron. Como lo muestra Emilia Ferraro (2004), el don es un poderoso generador de alianzas y vínculos sociales, y en este caso funcionó como promotor de la búsqueda del contacto con el otro de una manera no antagónica. Ello también aplica para las personas que conocían de dónde provenían los encargos y regalos; claramente ellas buscaron ser parte de los grupos paramilitares.

Finalmente, el lazo de confianza tuvo un valor favorable para los organismos de inteligencia de las Autodefensas. No solo funcionó para evaluar si las candidatas eran idóneas para vincularlas a las Autodefensas o para observar hasta dónde podían llegar sus capacidades, sino que también se convirtió en un mecanismo para descubrir cómo podrían presionar y controlarlas, para doblegar su voluntad, en caso de ser necesario, y también como conocimiento y mecanismo de amenaza para evitar delaciones.

#### VINCULACIÓN A LOS GRUPOS PARAMILITARES

La ruptura del sistema del don se relaciona con su pérdida de funcionalidad. En el segundo sistema del don la ruptura es evidente, ya que, más que deuda, existió un pacto que implicó una prueba de confianza para ingresar al grupo. Una vez ganada y admitida la persona al grupo, se cumplía el pacto. Además, comenzar a recibir un sueldo por actividad, función y rango se traducía en la desaparición de los regalos (no analizaré aquí el cumplimiento o retraso de los pagos de parte de los jefes paramilitares, que comúnmente ocurría).

Para el primer sistema del don, quien, en el mejor de los casos, lograba pagar su deuda, evadir a los representantes de las Autodefensas o superar su condición de vulnerabilidad económica y social, rompía el sistema y eludía el ingreso. El sistema del don como mecanismo de incorporación al grupo paramilitar marcó un modelo ideal, una tendencia, no una circunstancia ineludible. En el sistema del don había, en apariencia, mecanismos suficientes para pagar la deuda, que realmente eran reducidos porque los paramilitares buscaban personas vulnerables económicamente, pero, una vez que se les comunicaba de su ingreso, saldar la deuda se volvía irrelevante. Ya adentro, dejaba de existir la relación de poder expresada en el juego de intercambios de favores generosos y voluntarios mediados por regalos y se pasaba al deber de obedecer las órdenes de la estructura paramilitar. La obligatoriedad de

permanecer en ella se explica por el temor de los jefes a que la salida de cualquier persona del grupo resultara en la delación.

Por lo anterior, no es lo mismo un análisis del sistema del don en el cual prima la deuda con otra persona que a otro donde prima el pacto, si bien en determinados momentos unos y otros pueden converger. De ahí la clasificación que he propuesto en este artículo.

#### EL DON: UNA IDEA NO HOMOGÉNEA

Este apartado trae a colación las críticas al concepto del don que apuntan a su reconceptualización. En este caso las pondré en relación con seis premisas de los sistemas del don del caso emblemático examinado en este artículo: primera, el reconocimiento del don como una idea no homogénea; segunda, la necesidad de partir de un lenguaje cercano a la dimensión social que no supedita la lógica del don a la dimensión predominantemente económica; tercera, tomar distancia de explicar “lo moderno” a partir de “lo primitivo”; cuarta, explicar el sistema de dones como complementarios a otros sistemas económicos, cuyo intercambio hace parte de la interacción social que crea vínculos sociales particulares; quinta, diferenciar algunos de los distintos enfoques analíticos que ha evocado el concepto del don; y sexta, la necesidad de centrar el análisis del don en la realidad, y partir de ella misma.

Si bien a Marcel Mauss lo conocemos como el pionero de los estudios sobre el don, no fue concluyente en muchos de los enunciados de su libro *El ensayo del don*. Como él mismo lo reconoció, propuso pistas útiles para estudiar estos temas. Además, en los años inmediatamente posteriores a su publicación estaba más interesado en potenciar la apropiación del concepto del hecho social total entre los investigadores contemporáneos. No es fortuito que su trabajo lleve el título de ensayo, y aunque la sistematización y análisis de los casos que clasificó como dones le tomó varios años, su vida profesional no giró en torno al concepto del don. Como Wilkis (2008) anota, Mauss no publicó ningún libro en vida y la mayoría de sus textos son “ensayos”, “notas”, “reseñas”, y ni siquiera finalizó su tesis de doctorado sobre la plegaria. De esta manera, los vacíos en su análisis han dado cabida a las críticas de otros académicos.

Sin embargo, algunas de estas críticas son producto de un verdadero *palimpsesto* de reescrituras y lecturas que no profundizaron el contexto de la producción académica de este autor (Abduca 2007; Sigaud 1999;

Lomnitz 2005), que por ejemplo, erróneamente han convertido al don en sinónimo de reciprocidad y de altruismo. Florence Weber (2008) señala que Mauss mismo anotó que el *Potlacht* era el término reservado para nombrar a las prestaciones que tienen como principio “el antagonismo y la rivalidad”. Por esta vía, Weber ha mostrado que los datos empíricos de Mauss responden a diferentes tipos de prestaciones no mercantiles, por lo que no existe una idea homogénea del don.

De esta manera, el mismo Mauss reconoció el lenguaje impreciso con el que describió muchos de los postulados del *Ensayo del don*. En palabras del autor, “los términos que hemos utilizado: presente, regalo, don, no son exactos. Pero no poseemos otros” (1971, 267). Para algunos críticos esto ha conllevado ambigüedades, como lo reiteraría Jaques Derrida (1995). Este último señaló que el don es imposible de cumplir en la manera concebida por Mauss y muchos otros a partir de él; para Derrida el verdadero don, el ideal, no debe tener contradón, porque cuando este aparece anula el sentido y niega su significado, que es no obtener nada a cambio. Así, plantear un sistema del don es una especie de aberración, para Derrida. En contravía con ello, para Jacques Godbout y Alain Caillé (1997) el don no está basado en la lógica económica señalada por Derrida. Godbout (1997, 229-231) explica, por ejemplo, que una deuda de don nunca se liquida, solo se disminuye o se invierte por medio de un don mayor que la deuda. Aquí, la equivalencia es la muerte del don y la cadena de dones asociadas a una práctica determinada. Vale la pena señalar que, como mostré en este artículo, el don también puede desaparecer, cuando la función o el objetivo que se busca a través de este tipo de intercambios ya se ha cumplido, lo que para el caso no tiene explicación en el lenguaje económico de mercado.

Por vacíos como estos, no han sido pocos los autores que en búsqueda de definir las relaciones sociales y de intercambio del sistema del don han propuesto términos desde campos de conocimiento distintos a la economía o conceptos con una visión distinta de la lógica de economía de mercado. Algunos académicos han señalado que no es del todo apropiado explicar el don, cuya lógica no es utilitarista, con la lógica utilitarista del mercado. Por ejemplo, Godbout (1997, 221-222) ha planteado que esa capacidad de expresar, de transmitir y de alimentar los lazos o vínculos sociales tiene un valor, que llamó “valor del lazo”, para diferenciarlo del valor de uso y de cambio. El valor de lazo no deriva de la comparación

con objetos, dinero o servicios, aunque los vínculos se refuerzan por medio de objetivos. Entonces, el valor del vínculo explica cómo fue que Clara y las demás mujeres lograron apoyos económicos y sociales a futuro; de hecho, como afirma Godbout, el sistema de dones no inició con el objeto mismo, sino con la ritualización de las gentilezas, favores y amabilidades. Como he mostrado para el proceso de incorporación del grupo paramilitar, establecer el vínculo de confianza entre las personas tenía mayor valor analítico que centrar la investigación en los objetos utilizados por las Autodefensas para potenciar los sistemas del don.

A su vez, este trabajo ha evadido, como lo sostuvo Claudio Lomnitz (2005), explicar “lo moderno” a través del espejo de “lo primitivo” y propone en cambio dejar atrás la clasificación evolutiva que antepone el don a otro tipo de intercambios, “propios de las sociedades contemporáneas”. Marshall Sahlins (1997) planteó que el don es más frecuente en las sociedades sin Estado, mientras que el intercambio negativo es propio de las que lo tienen. Sin embargo, otros autores han demostrado que, en las formas de intercambio, no es cierta esa dicotomía entre sociedad primitiva y sociedad moderna, ni siquiera en el trabajo de Mauss (al respecto puede consultarse Tereucán, Briceño y Galvez 2016; Yan 1996). Mi trabajo plantea, siguiendo a estos autores:

Que el establecimiento de la dicotomía entre don y mercancía o relaciones mercantiles y no mercantiles no necesariamente debe plantearse en el sentido de polos opuestos, ya que en la práctica los intercambios pueden combinar elementos de mercado unido a formas y normas que son más aplicables a relaciones de reciprocidad. (Tereucán, Briceño y Galvez 2016, 204)

Es importante mencionar, además, que los sistemas del don que abordo en este artículo o, mejor, las relaciones económicas de las personas partícipes de este caso emblemático, también involucran lógicas de guerra y el juego entre formalidad, legalidad e ilegalidad del mercado.

Por otra parte, el sistema del don y los vínculos sociales que crea pueden ser entendidos solo en su contexto social específico. Por ello Yunxiang Yan (1996) sostiene que, si bien el don es uno de los más importantes modos de intercambio social, también es cierto que:

La obligación de dar y recibir mantiene, fortalece y crea varios vínculos sociales que pueden ser cooperativos, competitivos o

antagónicos”, lo que permite comprender e interpretar los “roles culturales y la estructura de relaciones sociales de una determinada sociedad. (1996, 1)

Para el caso del proceso de incorporación, el don aparecía más en el campo cooperativo, ya fuese como solución de un problema económico o cuando se era parte de un grupo armado ilegal, con lo cual se adquiría un rango.

Este texto establece *grosso modo* algunas posibles lecturas y puntos de partida para abordar el don en el análisis social. Planteo que en primera línea están los enfoques que leen otras realidades a la luz de de los postulados “originales” de Mauss, con o sin críticas; en segundo lugar, como ya señalé, están los trabajos que han visto en él un intercambio recíproco y, en tercera línea, los que versan sobre *El ensayo del don* en sí; en cuarto lugar, aquellos que han encontrado en las propuestas de Mauss una forma de análisis que se opone a la visión utilitarista de las relaciones sociales basadas en la mercancía, lo que para algunos fue el gran aporte de Marcel Mauss a las Ciencias Sociales, entre ellos los franceses que bajo estos postulados publican la revista *Mauss–Movimiento Antiutilitarista en las Ciencias Sociales*; una quinta lectura se inscribe en el sistema de la antropología económica, que privilegia la mirada sobre los intercambios y los objetos o simbologías que circulan; y por último, vienen aquellos estudios que, aunque mencionan a Mauss, no lo toman como fundamento último.

De esta manera, los estudios contemporáneos sobre el don han retomado uno o varios elementos que se le han acreditado al don y los han profundizado a partir de las realidades etnográficas. Esto, sumado a los vacíos y ambigüedades analíticos que dejó Mauss, llevan naturalmente a la contextualización o reconceptualización del don. En vez de quedarse en las discusiones sobre las críticas del don o en qué dijo Mauss realmente, el estudio de nuevos contextos ha dado un nuevo aire al concepto con otros referentes teóricos de las ciencias sociales, como los estudios de género, poder, la deconstrucción, etc.

En este contexto, este trabajo ha abordado el concepto del don de una manera reducida, analizando una práctica social: la incorporación a una estructura paramilitar. No se trata de una forma de interacción que involucre las dimensiones económicas, sociales, políticas y religiosas.

Sencillamente muestra otro contexto en el cual los sistemas del don son importantes para analizar el comportamiento social y los significados de una práctica específica, y desarrolla sus particularidades frente a otras propuestas. Así, el don, como lo conceptualizo en este trabajo, no está basado en el intercambio recíproco, sino que se cumple en una condición de desigualdad económica y de poder. Tampoco aparece siempre en un contexto de solidaridad, pues, al tener intereses claros, se transforma en una estrategia (un modo de interactuar con otro), de acuerdo con las reglas determinadas por el contexto. Esto le permite alcanzar objetivos que pueden no ser comunes (como en el caso de Clara, que era pagar la clínica donde estaba hospitalizado su hijo y salir de una crisis económica, mientras las autodefensas buscaban incorporarla a la estructura paramilitar) o, como en el segundo sistema del don, incorporar personas a un grupo social armado y adquirir rango. Así, el sistema del don marca una tendencia; no es una regla de obligatoriedad, porque hay formas de manipularlo y escapar a los compromisos que supone, aunque esto también implicara peligros, advertidos por el grupo paramilitar.

El concepto de don es clave para explicar algunos tipos de incorporación al paramilitarismo y lo hace mejor que otros referentes teóricos, como la reciprocidad negativa o la reciprocidad negativa asimétrica. Según Lomnitz (2005), la reciprocidad negativa es un tipo de intercambio que se lleva a cabo a partir de un acto de coerción o explotación (un robo, una violación, una intimidación o un homicidio). Los casos aquí expuestos no iniciaron así, lo cual no excluye que otros sí se puedan interpretar como reciprocidad negativa. Cabe aclarar que el don genera vínculos, pero la coerción también puede hacerlo e incluso el sistema de mercado. Sin embargo, aquí el regalo, el favor, el juego de las gentilezas, la generosidad, que conducen moralmente a devolver o, mejor, a realizar lo que el otro espera, se volvieron determinantes en la relación social. Aquí la persuasión y el poder son trascendentales, porque operan en la construcción de los vínculos sociales, que no son estáticos en el tiempo y revelan las contradicciones de las interacciones sociales. Es decir, la noción de don no idealiza la interacción humana, sino que se define a partir de esta. Como lo plantean Tereucán, Briceño y Galvez:

Si los dones no son siempre recíprocos y si las motivaciones involucradas en la donación son diversas, lo que es común a los

dones como un modo de intercambio puede ser solamente la necesaria forma del don, entendido como las distintas formas de expresarse. (2016, 204)

De esta manera, entiendo el don como una institución no económica en sí misma, pero presente en un modelo de intercambio (dar, recibir y devolver) y de gentilezas, con dimensiones sociales propias y redefinidas en cada contexto, en el cual la moral ocupa un espacio importante, que se construye en la cotidianidad y permite a esta forma de conciencia humana describir lo que es y prescribir lo que debería ser.

## CONCLUSIONES

Los estudios sobre el reclutamiento y la incorporación a los grupos paramilitares muestran que estos dependen de los intereses específicos y los objetivos estratégicos de las estructuras ilegales, por ejemplo, combatientes en las zonas rurales, milicianos en las urbanas, colaboradores, financiadores económicos, etc. Este texto se ha interesado en la incorporación de un sector de mujeres con alto grado de escolaridad, vinculadas para realizar funciones específicas que, según los criterios de género de las autodefensas, desarrollan mejor, relacionadas con la inteligencia (seguimientos y consecución de información), el cobro de dinero y el envío y transporte de distintos tipos de paquetes, porque para los paramilitares ellas son las personas que menos requisan las autoridades (se corren menos riesgos).

Mostré cómo una práctica social para incorporar sujetos a la guerra, en particular a la estructura paramilitar denominada Bloque Capital, puede equipararse con un sistema de don que genera una relación de deuda o de pacto. De esa manera, el don es también una categoría analítica que engloba aspectos socioculturales y económicos en el contexto del conflicto armado colombiano. Para describir la práctica ilegal de la incorporación enfatice en la formación de la alianza o pacto por medio del sistema del don y en la manera en que el Bloque Capital lo utilizó como un tránsito para evaluar y comprender los comportamientos de las personas y como puerta de ingreso a un sistema de valores cuya finalidad es racionalizar la guerra.

En este caso emblemático aparecieron dos modalidades de sistema del don. En la primera las autodefensas utilizaron el sistema para incorporar

sujetos a su estructura, sin que ellos lo supieran, por medio de la cooptación de la relación que se generó entre las personas incorporadas y quienes fueron designadas para incorporarlas. En la segunda modalidad, las personas decidieron someterse al proceso de incorporación, conociendo desde el primer momento que quienes los vincularían eran paramilitares. En este caso, el sistema del don es un mecanismo persuasivo de pacto entre sectores sociales y la incorporación mediante los sistemas de don se muestra como práctica recurrente de los grupos paramilitares.

Este artículo no propone el don como modelo puro o en oposición a otros sistemas económicos, llámense capitalista, de trueque o de intercambio, en cualquiera de sus definiciones, lo cual difícilmente ocurre en el mundo contemporáneo, incluso si hablamos de una economía de guerra. A diferencia de los primeros trabajos sobre el don, mostré cómo las relaciones de poder tuvieron un importante papel en la configuración de los sistemas del don, no así el desinterés o el altruismo de la solidaridad. Además, en este contexto, la categoría del don ayuda a entender la construcción de un vínculo que se hizo posible gracias a los intercambios, pues en muchas ocasiones el contenido de los intercambios mismos no tuvo mayor relevancia.

Finalmente, concluyo diciendo que todo proceso de paz y los procesos de desarme, desmovilización y reintegración (DDR) han dejado tras de sí pequeños reductos de personas que no optaron por la vía de solución política de la negociación. Es decir, es previsible que pervivan modalidades de reclutamiento, como viene sucediendo con las Autodefensas y la guerrilla de las FARC-EP. La visibilización de las estrategias y contextos utilizados por los paramilitares es una forma de contrarrestar ese tipo de sucesos y además contribuye al debate sobre la conformación de este tipo de estructuras, en un momento en el que la construcción de la memoria histórica de las víctimas y los perpetradores se ha puesto como uno de los aspectos determinantes para alcanzar la reconciliación.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abduca, Ricardo. 2007. "La reciprocidad y el don no son la misma cosa". *Cuadernos de Antropología Social* 26: 107-124.
- Ávila, Ariel y Bernardo Pérez. 2011. *Mercado de criminalidad en Bogotá*. Bogotá: Taller de Edición Roca / Corporación Nuevo Arco Iris.

- Bourdieu, Pierre. 1991. *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- Caillé, Alain y Jacques Godbout. 1997. *El espíritu del don*. Madrid: Siglo XXI.
- CNRR-Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación. 2007. *Casos emblemáticos y temas de investigación*. Bogotá: Grupo de Memoria Histórica.
- Contravía TV. s.f. *Bloque Capital, la mano negra no desaparece*. Cap. 343.  
Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=Omfruj846pc>.
- Corporación Nuevo Arco Iris. 2005. "El Frente Capital de las AUC en el Sur de Bogotá y Soacha". *Revista Arcanos* 11: 18-22.
- Cruz, Edwin, Alexander Díaz y Gabriel Moreno. 2007. *Paramilitarismo, cultura y subjetividad en Bogotá (2000-2006)*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Defensoría del Pueblo. 2004. *Informe Defensoría. Prevención del reclutamiento de niños, niñas y adolescentes. Análisis de la política pública con enfoque étnico*. Bogotá: Defensoría del Pueblo.
- Derrida, Jacques. 1995. *Dar (el) tiempo I. La moneda falsa*. Traducido por Cristina de Peretti. Barcelona: Paidós.
- "Diagnóstico Estadístico de Bogotá". 2008. Observatorio de DDHH y DIH-Vicepresidencia de la República. <http://historico.derechoshumanos.gov.co/Observatorio/DiagnosticoEstadisticoDepto/dd/2003-2008/bogota.pdf>
- Díez, David. 2006. Propina y economía del don: la subcontratación de empaquadores en supermercados de Bogotá. *Revista Colombiana de Antropología* 42: 249-276.
- Duncan, Gustavo. 2005. *Del campo a la ciudad en Colombia. La infiltración urbana de los señores de la guerra*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Duncan, Gustavo y Enrique Flórez. 2006. *La presencia de los paramilitares en Bogotá: elementos para un análisis*. Bogotá: Fescol.
- El Tiempo*. 2001a. "Cayó hombre de Castaño". Archivo, 4 de mayo. <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-530895>.
- El Tiempo*. 2001b. "Paras entran a Bogotá". Archivo, 19 de enero. <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-642305>.
- El Tiempo*. 2002. "El hombre de las AUC en Bogotá". Archivo, 17 de enero. <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1356164>.
- El Tiempo*. 2004. "Paras de Bogotá se irían al Llano". Archivo, 18 de agosto. <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1575249>.
- El Tiempo*. 2005. "Facción de 'paras' de Bogotá ofrece su desmovilización". Archivo, 18 de octubre. <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1799518>.

- Ferraro, Emilia. 2004. *Reciprocidad, don y deuda. Relaciones y formas de intercambio en los Andes ecuatorianos La comunidad de Pesillo*. Ecuador: Flacso y Abya-Yala.
- Gambetta, Diego. 2007. *La mafia siciliana. El negocio de la protección privada*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Garzón, Juan. 2005. “La complejidad paramilitar: una aproximación estratégica”. En *El poder paramilitar*, editado por Alfredo Rangel, 25-41. Bogotá: Planeta / Fundación Seguridad y Democracia.
- Giddens, Anthony. 1995. *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Godelier, Maurice. 1998. *El enigma del don*. Barcelona: Paidós.
- González, José. 2007. “Los paramilitares y el colapso estatal en Meta y Casanare”. En *Parapolítica. La ruta de la expansión paramilitar y los acuerdos políticos*, editado por Mauricio Romero, 309-340. Bogotá: Intermedio Editores / Corporación Nuevo Arco Iris.
- Gordillo, Gastón. 2006. *En el Gran Chaco. Antropologías e historias*. Buenos Aires: Prometeo.
- Gregory, Christopher. 1997. *Savage Money*. Amsterdam: Harwood.
- Lomnitz, Claudio. 2005. “Sobre reciprocidad negativa”. *Revista de Antropología Social* 14: 311-339.
- Mauss, Marcel. 1971. *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos.
- OACP-Oficina del Alto Comisionado para la Paz. 2009. *Procesos de paz con las autodefensas*. Tomos I-III. Bogotá: Presidencia de la República.
- Pinzón, Nelson. 2012. “Los rurales y los urbanos. Historias de vida de excombatientes paramilitares de los bloques Centauros y Capital entre los años 2000 y 2006”. Tesis de maestría en Estudios Políticos y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Polo Democrático. 2008. *Entrevista a Salvatore Mancuso*. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=sf4XNpHbwOk>.
- Proyecto de Justicia y Vida. 2005. *Informe sobre asesinatos de jóvenes en Cazucá y Ciudad Bolívar*. Bogotá: Proyecto de Justicia y Vida.
- Revista Semana*. 2004. “A Arroyave lo mató el narcotráfico”. 22 de noviembre. <http://www.semana.com/nacion/articulo/a-arroyave-mato-narcotrafico/69425-3>.
- Revista Semana*. 2008. “El nuevo ‘ventilador’ de los paras”. 10 de marzo. <http://www.semana.com/on-line/articulo/el-nuevo-ventilador-paras/91544-3>.

- Rodríguez, Maribel. 2015. "El género de la deuda. Circulación de la deuda social entre mujeres de ciudad Juárez, México". *Antípoda, Revista de Antropología y Arqueología* 21: 49-71.
- Romero, Mauricio. 2003. *Paramilitares y autodefensas: 1982-2003*. Bogotá: Iepri / Planeta.
- Sahlins, Marshal. 1997. *El espíritu del don*. Madrid: Siglo XXI.
- Sigaud, Lygia. 1999. "As vicissitudes do 'Ensaio sobre o Dom'". *Mana, Estudos de Antropologia Social* 5, 2: 89-124.
- Terecán, Julio, Claudio Briceño y José Gálvez. 2016. "Equivalencia y valor en procesos de reciprocidad e intercambio entre los mapuches". *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales* 23, 72: 199-220.
- Vásquez, Teófilo. 2002. *Análisis del conflicto armado en Cundinamarca y Bogotá 1995-2001. Resumen ejecutivo*. Bogotá: Cinep.
- Verdad Abierta. 2010. "El emisario de 'el Arcángel'". 20 de octubre. [www.verdadabierta.com/justicia-y-paz/versiones/2798-el-emisario-de-el-arcangel-](http://www.verdadabierta.com/justicia-y-paz/versiones/2798-el-emisario-de-el-arcangel-)
- Verdad Abierta. s.f./b. *Los negocios de Arroyave*. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=HfP6Aav7CFE>.
- Verdad Abierta. s.f./a. *La llegada de los Castaño al Meta*. Disponible en: <http://www.youtube.com/watch?v=kiQMgtkLd5c>.
- Weber, Florence. 2008 [2000]. "Transacciones económicas y relaciones personales. Una etnografía económica después de la Gran División". *Crítica en Desarrollo. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales* 2: 63-92.
- Weiner, Annette. 1992. *Inalienable possessions: the paradox of keeping-while-giving*. Los Angeles: University of California Press.
- Wilkis, Ariel. 2008. "Comunidad y sociedad en la sociología de Pierre Bourdieu: ¿Una distinción olvidada?" V *Jornadas de Sociología de la UNLP, 10, 11 y 12 de diciembre de 2008*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata.
- Yan, Yunxiang. 1996. *The Flow of Gifts. Reciprocity and Social Networks in a Chinese Village*. Stanford: Stanford University Press.

**“NUESTRO FUTURO ES NUESTRO PASADO”.  
EXPLOTACIÓN DE ORO, MEDIOAMBIENTE Y  
RESISTENCIA INDÍGENA EN EL MEDIO RÍO CAQUETÁ<sup>1</sup>**

---

MARCO TOBÓN\*  
Universidade Estadual de Campinas, Brasil



\*mtobon@gmail.com

Artículo de investigación. Recibido: 12 de agosto de 2017. Aprobado: 10 de mayo de 2018

- 
- 1 Este artículo deriva de uno de los capítulos de la tesis de doctorado en Ciencias Sociales de la Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), *Humanizar o Feroz. Uma Antropologia do Conflito Armado na Amazônia colombiana*, 2016, la cual contó con el apoyo de la Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp).

## RESUMEN

Este artículo analiza tres contradicciones de la relación entre pueblos indígenas y explotación del oro en el medio río Caquetá en Colombia, que tienen el conflicto armado como trasfondo histórico. La primera es de carácter global-nacional, ligada al modelo económico agrominero exportador. La segunda es de escala regional-local, expresada en la ilegalidad de la explotación del oro en la Amazonia, en la que participaron grupos de la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC). La tercera alude a la participación de los habitantes indígenas como fuerza de trabajo en la actividad minera. El artículo cierra exponiendo la situación humanitaria de los pueblos indígenas y su actuación política.

*Palabras clave:* Amazonia, Colombia, conflicto armado colombiano, derechos indígenas, explotación de oro, medio ambiente, pueblos indígenas.

**“OUR FUTURE IS OUR PAST.” GOLD MINING,  
ENVIRONMENT, AND INDIGENOUS RESISTANCE IN THE  
MIDDLE CAQUETÁ RIVER REGION, COLOMBIA**

**ABSTRACT**

This article analyzes three contradictions that obtain from the relationship between indigenous peoples and goldmining in the middle Caquetá river region in Colombia, against the historical background of this country's armed conflict. The first contradiction operates on a global-national scale, linked to an export-oriented, agricultural-mining economic model. The second concerns a regional-local scale: illegal gold mining in Amazonia, where the Revolutionary Armed Forces of Colombia (FARC) played a key role. The third contradiction arises from indigenous people's participation as workforce in mining. The article concludes by expounding on the humanitarian situation of indigenous communities in the Caquetá region and on their political actions.

*Keywords:* Amazonia, Colombia, Colombian armed conflict, indigenous rights, gold mining, environment, indigenous peoples.

**“O NOSSO FUTURO É O NOSSO PASSADO”. EXPLORAÇÃO  
DE OURO, MEIO AMBIENTE E RESISTÊNCIA  
INDÍGENA NO RIO CAQUETÁ-JAPURÁ**

**RESUMO**

Este artigo analisa três contradições da relação entre povos indígenas e exploração do ouro no rio Caquetá-Japurá, na Colômbia, que têm o conflito armado como cenário histórico. A primeira é de caráter global-nacional, ligada ao modelo econômico agro-mineiro exportador. A segunda é de escala regional-local, expressa na ilegalidade da exploração do ouro na Amazônia, na qual participaram grupos da guerrilha das Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia (FARC). A terceira alude à participação dos habitantes indígenas como força de trabalho na atividade mineira. O artigo finaliza com a exposição da situação humanitária dos povos indígenas e sua atuação política.

*Palavras-chave:* Amazônia, Colômbia, conflito armado colombiano, direitos indígenas, exploração de ouro, meio ambiente, povos indígenas.

“Luchamos para seguir siendo nosotros mismos.”

John Berger, *De A para X*.

Los diálogos de paz entre las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia–Ejército del Pueblo (FARC-EP) y el gobierno de Andrés Pastrana (1998-2002) modificaron la dinámica geopolítica de la guerra en la Amazonia. Esta región se convirtió en escenario de movilidad táctica y fuente de nuevas rutas de la retaguardia insurgente. Estas circunstancias coincidieron con el incremento de las explotaciones de oro en el curso medio del río Caquetá. Luego del rompimiento de las conversaciones de paz y la implementación y reforzamiento del componente militar, en la segunda etapa del Plan Colombia durante los dos gobiernos de Álvaro Uribe (2002-2010), la explotación de oro en el río Caquetá disminuyó considerablemente, casi hasta desaparecer, pero generó la militarización de la vida indígena regional. La desaparición fue apenas transitoria, pues la extracción de metales en el río se ha venido incrementando nuevamente desde el año 2009 en los territorios históricos de los pueblos indígenas murui-muina, andoke, nonuya y muinane. Me baso en el trabajo de campo en la región del medio río Caquetá durante los meses de junio y julio de 2014 y el primer semestre de 2016, específicamente en los resguardos de Monochoa, Aduche, Nonuya-Villa Azul y en la comunidad de Guacamayo, en Araracuara, en los cuales tuve oportunidad de conversar con líderes indígenas, trabajadoras indígenas de las balsas mineras y jóvenes trabajadores en la explotación del oro. Este artículo, en consecuencia, analiza tres contradicciones derivadas de la relación entre pueblos indígenas y explotación del oro en el medio río Caquetá, relaciones que se establecieron teniendo al conflicto armado como trasfondo histórico.

La primera es una contradicción de carácter global-nacional que se inserta en una clara política neoliberal (Gutiérrez y Zuluaga 2011) orientada por un modelo económico agrominero exportador promovido por el gobierno de Juan Manuel Santos, que simultáneamente enarbolaba un discurso ambientalista ligado a la protección de los derechos indígenas. Las tensiones entre las políticas del Ministerio de Minas y Energía y el de Medio Ambiente desataron serios conflictos, en el intento de

conciliar una concepción “desarrollista periférica” de explotación de materias primas y depredación de recursos con una política de preservación ambiental. Esto saca a la luz un dilema ineludible respecto de la concepción de los derechos: garantizar los derechos indígenas mediante políticas que reconozcan su protagonismo en la gobernanza ambiental o impulsar la explotación de minerales en sus territorios, a fin de obtener recursos económicos que permitan cumplir las demandas de sus derechos colectivos.

De aquí deriva una segunda contradicción de escala regional-local: el Estado considera ilegal la actividad minera en los territorios indígenas del medio río Caquetá, no solo porque no se ajusta a los procedimientos legales establecidos por el Ministerio de Minas y Energía, sino porque, como lo han reportado algunos indígenas, en ella participaron algunas personas que cobraban impuestos a la actividad minera y que, según afirman, tenían como destino el frente 63 de las FARC (Diálogo 1). De igual modo, el Ejército, por orden presidencial, realizó operaciones de combate a las balsas mineras, con lo cual se incrementó la militarización de la vida local y se perpetraron actos de violencia desproporcionada, como la muerte de un joven trabajador minero no indígena en junio de 2015 (*Revista Semana* 2015). A su turno, no existen pruebas concluyentes de la actividad guerrillera vinculada con los trabajadores mineros de dragas y balsas, pero, en definitiva, lo que prevalece es la narrativa oficial del Ejército basada en sus “informes de inteligencia”, con la que ha justificado sus operaciones contra la minería ilegal, al asociarla con la guerrilla. Del diálogo con algunos líderes indígenas en julio de 2014 quedó claro que la explotación de oro de aluvión mediante dragas y balsas mineras se realiza al margen de los protocolos reglamentarios oficiales y los marcos legales de consulta previa indígena. Ante estos hechos, queda al descubierto una tercera contradicción. Como resultado de la difícil situación económica de los pueblos indígenas, muchos jóvenes se han vinculado a la explotación del oro. Estos trabajos no solo son precarios y mal pagos, sino que quienes los realizan corren el riesgo de ser considerados ilegales por el Estado y, por tanto, de ser combatidos, a su vez, por las fuerzas militares. Luego del análisis de estas tres contradicciones expondré las acciones mediante las cuales los pueblos indígenas afrontan y responden a las relaciones de poder ligadas a la explotación minera.

### DISONANCIAS ESTATALES: ENTRE MINERÍA Y MEDIO AMBIENTE

La historia económica de Colombia, como la de muchos países de América Latina, ha estado marcada por la preeminencia de un modelo de venta de bienes primarios legales e ilegales, expresión de un modelo agrominero exportador. El resultado social y político de este modelo es la consolidación del empresariado y el sector latifundista, que controlan los negocios rurales con criterios capitalistas de acumulación intensiva (Katz 2014), con la consecuencia de que se restringe la distribución económica. A esto se suma el peso que adquieren estos sectores en la definición de las estructuras de poder político, mediante puestos clave en las instituciones estatales. Presentada como una eficaz política de Estado para reducir los indicadores de pobreza (Urán 2013), la minería es un negocio altamente rentable, controlado a su vez por los sectores de gobierno, empresariales y financieros, en alianza con empresas multinacionales. Colombia, por tanto, parece proyectarse como un país minero, aparte de su vocación como país *cocalero* (Gutiérrez y Zuluaga 2011). Con el precepto explícito de defender a toda costa el mercado, el país ha confiado su economía a la actividad minera, que genera exorbitantes ganancias de capital y goza de exenciones tributarias, a la vez que usa poca mano de obra; desplaza la industria y la agricultura, como fuentes de empleo formal (Sarmiento 2011); atenta contra el medio ambiente, y afecta las políticas territoriales de pueblos indígenas y campesinos. El crecimiento económico de la minería no es más que una “fiesta a puerta cerrada” en medio de una pobreza que en 2015 alcanzó más del 20,2% (DANE 2015). Incluso invocando el indicador sobre desigualdad del Banco Mundial para 2016, Colombia aparece como el segundo país más desigual de América Latina –luego de Honduras–, con un Gini de 53,5, sin perder de vista que el Gini de distribución de la tierra es uno de los más altos del planeta: 0,86 (Banco Mundial 2018). Esta realidad se agrava en un país por reconstruir, luego de la reciente terminación de un conflicto armado degradado. En esta perspectiva, la política económica colombiana se caracteriza por lo que Urán (2008) denomina “esquema militarizado de competencia”, en el que el incremento de la explotación de los recursos naturales arrastra consigo planes militares de control territorial y servicios de seguridad a la inversión extranjera. A esta política económica de explotación de recursos la ha llamado el presidente Juan Manuel Santos la “locomotora minera”, la cual se acompaña de una serie

de marcos legales, la creación de una Agencia Nacional Minera (ANM) y un diseño institucional encargado de favorecer la propulsión de dicha “locomotora”. Esta depende de la expedición de licencias ambientales sin las debidas evaluaciones ambientales y sin mirar los riesgos que trae para la vida cultural de los habitantes de las selvas de la Amazonia y el Pacífico, las montañas andinas, las sabanas de la Orinoquia, el desierto semiárido de la Guajira, entre otros.

Los planes económicos del gobierno Santos impulsados por el Ministerio de Minas y Energía rivalizaban con los principios orientadores del Ministerio de Medio Ambiente. Un claro ejemplo de estas contradicciones surgió en 2012. Ese año el presidente Santos declaró que casi 20 millones de hectáreas de selvas en la Amazonia y el Pacífico harían parte de las Áreas Estratégicas Mineras (Resolución 0045 del Ministerio de Minas y Energía), pero un año después, en 2013, también anunció la ampliación del Parque Nacional Chiribiquete (Resolución 1038 del Ministerio de Medio Ambiente), la mayor área protegida del Amazonas y un histórico territorio karihona (Correa 2014). De igual modo, en septiembre de 2014, mientras en Colombia se debatía el marco regulador de la técnica de *fracking* para explotar hidrocarburos no convencionales, Santos viajaba a la Cumbre del Clima en Nueva York y declaraba:

Es urgente proteger la Amazonia, porque se trata de uno de los principales pulmones del planeta. [...] Si queremos limitar el aumento de la temperatura a 2 °C debemos tener un modelo de desarrollo neutro en carbono a mediados de siglo [...] en Colombia ya asumimos de manera responsable y seria este desafío. (Correa 2014)

Y en el mes de junio de 2015 hizo un llamado público a adoptar la encíclica papal *Laudato si* (Alabado seas) dirigida al cuidado del medio ambiente, e incluso la recomendó como lectura central para las FARC, ante recientes ataques a varios oleoductos que contaminaron ecosistemas acuáticos en los departamentos de Putumayo y Nariño. Para el gobierno, al parecer, “la protección del medio ambiente no es incompatible con el desarrollo”, una afirmación a favor del “capitalismo verde” (*El País* 2011), una estrategia discursiva que oculta la depredación de los recursos naturales.

A las disonancias estatales se suma que en la Amazonia se ha desatado una intensa explotación de oro de aluvión a manos de mineros venidos

de Brasil y el Putumayo colombiano, incluso impulsada en algunos casos por acuerdos locales con frentes guerrilleros. En Colombia, el 87% de las actividades de explotación minera en los ríos es considerada ilegal y no cuentan con un título minero (Güiza 2014, 99). Todas estas dinámicas extractivas escapan del control del Estado, pero se intenta combatirlas mediante prohibiciones, represión militar y cárcel. Este panorama lo enfrentan los pueblos indígenas murui-muina, andoke, muinane y nonuya, en una conjunción de circunstancias que vulneran sus derechos y ponen en riesgo su vida cultural, al tiempo que producen desnutrición infantil, pérdida de autonomía, debilidad en las formas de gobierno (Plan de Salvaguarda Pueblo Uitoto 2012). Ello se agrava por su dependencia del mercado y la escasez de dinero y mercancías que no producen, como hachas y machetes, sal, aceite y celulares, lo que los obliga a someterse a trabajos fortuitos y a veces ilegales y riesgosos para obtenerlos. En tales circunstancias, estos pueblos se enfrentan a la disyuntiva de acceder a recursos escasos y preservar sus derechos mediante el trabajo ligado a fundaciones de preservación ambiental y a las actividades de sus propias organizaciones políticas (Consejo Regional Indígena del Medio Amazonas–Crima, y la Organización de Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombiana–Opiac), que discuten y acuerdan planes de política pública con el gobierno, o vincularse a la actividad de explotación de oro en su propio territorio.

Esta última opción aparece como ruta expedita para acceder al dinero circulante y afrontar a su modo la situación de vulnerabilidad preexistente. En noviembre de 2013 se realizó un Foro Minero Amazónico en la ciudad de Leticia, Amazonas, en el cual representantes indígenas de las Asociaciones de Autoridades Tradicionales Indígenas (Aatis) amazónicas discutieron con delegados del Ministerio de Minas y Energía, específicamente con la entonces viceministra Natalia Gutiérrez, los marcos legales y las consideraciones ambientales de la explotación minera *legal* en territorios indígenas. En dicho evento quedó al descubierto que dentro de las diferentes organizaciones indígenas hay posiciones en contra y a favor de la minería. Para desmarcarse de los señalamientos de ilegalidad que se ciernen sobre la actual minería en el río Caquetá, los delegados indígenas del pueblo andoke propusieron que lo más “viable y correcto” sería establecer, junto al Ministerio de Minas y Energía, la creación de Zonas Mineras Indígenas (Notas de diario de campo 1). Esta idea fue

repudiada y criticada por las fundaciones ambientales, el Ministerio del Medio Ambiente y algunos sectores de los pueblos indígenas amazónicos. Los reparos a la explotación minera en los ríos amazónicos no solo tienen que ver con daños ambientales, contaminación de aguas, modificación del paisaje y desequilibrios ecológicos en la vida de fauna y flora, sino también, como pude constatar en mi trabajo de campo, con la reproducción de formas degradadas de trabajo y descuido y abandono de las prácticas económicas indígenas de producción de alimentos. De este modo, durante el Foro Minero en Leticia se dio una polifonía de voces, posiciones y contraargumentos respecto de la explotación minera en la región. Un minero colombiano que trabaja en el río Caquetá se defendió afirmando: “Yo puedo comprar una draga y trabajar, porque en este país el derecho a *progresar* sí existe”. El *progreso*, expresado en la destrucción ambiental de explotación de recursos, es una narrativa de larga duración incorporada en la mente de muchos amazónicos. La viceministra, por su parte, en una abierta defensa de la legalidad tutelada por el Estado, afirmó: “los problemas que arrastra consigo la minería (prostitución, alcohol, conflictos, violencia) son producto de la minería ilegal”. Los indígenas críticos de la minería argumentaron a su vez que “sea legal o ilegal, la minería siempre traerá problemas”, además que, según ellos, si se impulsa el trabajo minero en sus territorios, los planes de trabajo con organizaciones ambientales, universidades, e incluso los posibles proyectos en alianza con el Ministerio del Medio Ambiente, se verían afectados y se retrocedería en los planes de trabajo sobre la gobernabilidad ambiental y el control territorial en la Amazonia. Aquí se hace explícito cómo la agenda económica nacional puede intervenir en las agendas políticas indígenas, aún más considerando que la política territorial y ambiental no podrá ser garantizada por la minería, justamente porque se trata de una economía de enclave, es decir, transitoria, basada en la modificación del paisaje, la destrucción ambiental y el control de la mano de obra indígena, como pasó con las anteriores economías de extracción de caucho, pieles, madera y coca.

En el Foro Minero, un líder tanimuka de la Asociación de Indígenas de La Pedrera, Amazonas, criticó severamente los riesgos de la actividad minera en el medio río Caquetá para los pueblos indígenas del bajo río Caquetá (miraña, tanimuka, yucuna, makuna, cubeo, entre otros), que se ven afectados, al recibir todo el material químico vertido en el río por la explotación del oro. Frente a esta situación la viceministra respondió:

Pueden estar tranquilos, el gobierno va de la mano con ustedes en el camino de la legalidad. La institucionalidad está presente. El problema es que la minería en territorios indígenas es aprovechada por grupos al margen de la ley. (Notas de diario de campo 1)

Luego de este anuncio –muestra de la forma como el Estado busca legitimarse mostrando su poder para determinar quién es ilegal y quién no y de detentar de modo absoluto el imperio de la ley–, un indígena andoke que trabaja en la minería, en el medio río Caquetá, discrepó de las declaraciones, afirmando: “a los indígenas nos están persiguiendo por trabajar en minería, nos ven como guerrilleros y criminales”. La posición del Ministerio de Minas es inamovible: “si existen zonas mineras indígenas no habrá necesidad de políticas represivas. Por eso es que tenemos una minería legal y otra criminal” (Notas de diario de campo 1). El mismo indígena andoke replicó:

Hace unas semanas hubo un operativo contra la minería ilegal en el medio río Caquetá. Se llevaron a cuatro indígenas y un colono, se llevaron personas indígenas trabajadores, que no son dueños de balsas y son quienes pagan con su libertad el peso de la ley. (Notas de diario de campo 1)

Invocando la autoridad de la ley, la viceministra insistió:

Para ser legal se requiere el título minero, no basta con ser formal y cumplir los requisitos de explotación. Explotación ilícita es diferente a proceso de normalización [...]. Una zona minera indígena se crea realizando la solicitud. En la Amazonia colombiana ya existen dos zonas mineras indígenas declaradas y 13 solicitudes de zonas. (Notas de diario de campo 1)

Las dos áreas de las que hablaba la viceministra eran la Zona Minera Indígena, que ocupa parte del resguardo indígena puinave y curripaco de Remanso-Chorro Bocón, en el departamento del Guainía, y la Zona Minera Indígena del Vaupés, que abarca dos resguardos donde viven pueblos cubeo, wanano, desano, tucano, carapana, cabiyari, taiwano, tatuyo, siriano, yurutí, barasano, bará, macuna, yuruti-tapuya, tuyuca, piratapuyo, macú, tariano y curripaco (López 2014, 6).

Las discusiones entre representantes indígenas y el Ministerio de Minas y Energía en el Foro Minero –proyectadas sobre un escenario de minería ilegal, conflicto armado y pueblos indígenas con limitaciones en el disfrute de sus derechos– ponían al descubierto las contradicciones de la política económica del gobierno Santos, que afectan y se trasladan a la agenda política de los pueblos indígenas amazónicos, por varias razones. La primera es que cualquier intento estatal de impulsar la gobernabilidad ambiental en la región amazónica debe actuar en alianza con las prácticas culturales de control del territorio y el ejercicio político de las autoridades indígenas organizadas. De ahí que la política minera contradiga las actividades de protección ambiental que los indígenas acuerdan con fundaciones, universidades y el Ministerio de Medio Ambiente (por ejemplo, con el Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas (Sinchi); el Amazon Conservation Team; Tropenbos International; Corpoamazonia; y Parques Naturales Nacionales, a través del Ministerio del Ambiente), trabajos que consolidan la política ambiental en la región. La segunda razón es que, ante la dificultad de acceder a las mercancías indispensables, para los indígenas la minería es una alternativa para adquirir algo de lo que requieren del mercado. Esto no quiere decir que un indígena que trabaja en las balsas mineras, buscando dinero para resolver alguna necesidad, no reniegue de lo injusto que resulta el trabajo de extracción de oro. Incluso muchas de las voces indígenas más conscientes de los problemas ambientales y sociales de extracción de oro, precisamente porque los han vivido en carne propia, son las de jóvenes locales trabajadores de las balsas, quienes afirman que, si tuvieran cómo viajar a estudiar a una universidad o comprar ropa para sus hijos, no se “partirían la espalda trabajando con la minería” (Diálogo 2). Vale advertir asimismo que el dinero del trabajo minero no solo se consume en objetos para exhibir (televisores, motores fuera de borda, motosierras, celulares, computadores), sino también en alcohol. Y cabe destacar que para muchos indígenas, incluso para colonos rebuscadores y trabajadores no indígenas de las balsas, esta contradicción es la manifestación de ciclos de auge económico que permiten paliar situaciones de limitación de derechos, por ejemplo, enviar a los hijos a estudiar en la universidad o garantizar una mejor atención en salud, viajando a las ciudades amazónicas con el dinero derivado del trabajo en las balsas mineras.

La intervención protagónica del Estado se expresa en la reglamentación de la actividad minera, las coordinaciones ambientales entre Parques Nacionales y territorios indígenas, el mantenimiento precario de personal médico en el corregimiento de Puerto Santander y, con muchos incumplimientos, en las actividades educativas del internado de Araracuara, a través de la Gobernación del Amazonas. Pero quizás la actividad estatal más persistente es la puesta en marcha de planes militares y represivos de combate a la guerrilla y la minería ilegal, coordinados desde la base militar instalada en el asentamiento de Araracuara. Este *keynesianismo militar*, por llamarlo de algún modo, cuyos operativos bélicos militarizan la vida indígena, hace visible la intersección de asuntos nacionales y globales en la realidad local. La expresión armada en la región revela las tensiones fruto de las dinámicas del conflicto armado y también aquellas que vienen de la explotación ilegal de oro, que a su vez se vincula con el tema de cambio climático y la política ambiental para la Amazonia. Esta conjunción de fuerzas históricas constriñe la realidad cultural de los pueblos indígenas, afecta su situación humanitaria, irrespeta la consulta previa y obstaculiza las políticas de protección del medio ambiente.

Luego del Foro Minero en Leticia, Fernando Paki, líder muinane, destacaba los intereses externos que intervienen en sus vidas, contrarios a los modos culturales de gobernar y controlar el territorio: “hablemos de leyes espirituales, no de leyes jurídicas, porque los ricos, los mineros, viven de lo concreto, de lo material, del mercado, del dinero, por eso hacen las leyes para ellos, no van a legislar para beneficios de los pueblos indígenas. El oro no es nuestra comida” (Diálogo 3). Fernando Paki identificó claramente los poderes en juego en las prácticas de explotación minera en territorio indígena, un recurso en disputa tanto por mineros, como por el Estado y las empresas mineras aliadas. Pero su reflexión también señala dos posturas diferentes y antagónicas en relación con los territorios amazónicos. De una parte, la concepción del modelo extractivo estatal, y, de otra, el modo de vida indígena, expresado en prácticas culturales concretas de producción de alimentos y sociabilidad, que dan forma a una existencia cultural diferente, o que, como algunos prefieren llamarla, implican procedimientos culturales constructores de realidad, una ontología, y un modo de ser en el mundo (Escobar 2014; Ruiz 2017).

## ÓRDENES DE LA ILEGALIDAD O CÓMO MINAR LA AUTONOMÍA

Cuando la minería de aluvión apareció en el medio río Caquetá entre 1999 y 2000, no fue considerada contraria a la ley. Las instituciones estatales no estaban plenamente enteradas de lo que sucedía. La impronta de ilegalidad vino tiempo después, cuando el Estado, en sus proyecciones económicas mineras, percibió que la minería del oro en los ríos amazónicos estaba produciendo beneficios fuera del control institucional y de los socios comerciales oficiales. Y además de que la minería de aluvión conllevaba la destrucción abierta del medio ambiente por el vertimiento indiscriminado de mercurio, combustible y aceites en los ríos, a su vez constituía una fuente de ingresos económicos para algunos grupos de las FARC que cobraban impuestos a los mineros. En resumen, la minería del oro devino en un enemigo más del Estado. Pero en la historia de la Amazonia y en sus áreas fronterizas, no es nueva la aparición de relaciones sociales que no se ajustan al proyecto hegemónico de nación impulsado por quienes dirigen el Estado. La Amazonia, en la mente de los habitantes de las urbes latinoamericanas, es tierra próspera donde germinan personajes prohibidos, mineros aventureros, indios salvajes, criaturas caníbales, guerrilleros, *outsiders* del mercado y de la burocracia, lugar de fugitivos sin dios, territorio en el que, a los ojos del Estado, se alojan las pesadillas de la nación (Serje 2003; 2005). Este territorio, en consecuencia, merece ser *civilizado, cristianizado, estatalizado con las armas de la patria*. A la sociedad hegemónica le cuesta afirmarse por completo en las selvas ecuatoriales de América y sus fronteras. Busca establecer con absoluta certeza el consentimiento y la obediencia de las que goza su poder en otros ámbitos de la vida nacional. En los ríos de la Amazonia, los planes políticos estatales son permanentemente desafiados por diversos actores que tratan de construir su propio orden social (Zárate 2008, 261), el cual, sin estar libre de conflictos e injusticias, por el solo hecho de controvertir las instrucciones dominantes, es considerado como un amenazante desorden ilegal.

De este modo, la explotación del oro en el medio río Caquetá, que escapa al control estatal, fue clasificada, bajo las etiquetas oficiales, como práctica delictiva, y los diferentes actores a ella vinculada, entre ellos indígenas de la región, tildados de ilegales intolerables. Luis Ángel Trujillo, habitante en la bocana del quebradón del Metá, en el río Caquetá,

ha reconstruido cómo llegaron los primeros mineros en 1999, época que coincidió con la llegada de las FARC a la región:

Así fue, mano, esa gente venía del Guainía; de allá los habían echado las autoridades colombianas y la Guardia Venezolana. Se bajaron por el río Negro hasta Manaos, de ahí se subieron por el río Amazonas hasta las bocas del río Putumayo, se subieron por el Putumayo arriba hasta [puerto] Leguízamo. Ellos, a medida que iban subiendo, iban pesquisando a ver dónde encontraban oro, pero nada, cuando llegaron a Leguízamo les dijeron: “El oro está es en el río Caquetá”. (2014, 435)

En aquella época, alcanzó a haber más de 36 balsas mineras que utilizaban dragas de explotación del lecho del río. Allí trabajaban brasileros, peruanos, colombianos y ecuatorianos (Trujillo 2014). Sin ningún procedimiento de consulta previa con las organizaciones indígenas, el trabajo minero fue habilitado cuando las autoridades indígenas de Aduche (resguardo del pueblo andoke) y de Monochoa (resguardo del pueblo murui-muina) vieron que el dinero circulante podía ayudarlos a encarar las adversidades. De este modo, como se cuenta en la región, los mineros debían pagar un impuesto a las autoridades indígenas para trabajar en el *garimpo*, lo cual despertó expectativas de un futuro sin penurias, con comida disponible, herramientas de trabajo nuevas, la posibilidad de enviar los hijos a estudiar a las ciudades y el acceso a aparatos electrónicos con los que conectar la profundidad de la selva con el mundo exterior. Realidades y derechos que pueden dejar de ser vanas ilusiones para cualquier ciudadano, ya sea indígena, negro, selvático o urbano. Y estas ilusiones del dinero del oro no solo alimentaban los planes de los mineros y los sueños económicos de indígenas y trabajadores aventureros, pues también motivaban las aspiraciones de financiamiento de la misma guerrilla. Así pues, para aquellos años (1999-2000), el oro atraía balsas y dragas, dinero y bares, prostitución, consumo de mercancías (enlatados, cerveza, ropa, herramientas, entre otros) y también, como relataron algunos indígenas, el ejercicio armado del Frente Amazónico Rodolfo Tanas de las FARC-EP, que asumió actividades reguladoras como autoridad armada. Así fue como las dinámicas de la confrontación armada se insertaron en las actividades extractivas en territorios indígenas (Ulloa y Coronado 2016).

Ante las dificultades del Crima para controlar y cobrar impuestos a los mineros, lo que generaba graves disputas internas en las comunidades indígenas, las FARC decidieron entrar a officiar como autoridad regulando el cobro del impuesto que los mineros pagaban a las organizaciones indígenas, recaudando, a su vez, su propia parte por la extracción del oro y, de paso, cobrando a los comerciantes y a algunos emisarios de los narcotraficantes para explorar el negocio (Diálogo 4). La explotación de oro y el control militar de las FARC permanecieron así hasta 2003, un año después de haberse roto los diálogos de paz con el gobierno Pastrana. Fue entonces cuando entró el Ejército a la región, bombardeando y señalando a la población local de auxiliadora de la guerrilla. Esta coyuntura resultó en un panorama de debilidad organizativa el medio río Caquetá, con líderes desplazados a Bogotá y Leticia debido a las amenazas de los grupos armados, la pérdida del control territorial, tensiones internas entre las comunidades, alcoholismo generalizado y una estructura política socavada por cuenta de las alteraciones en la autonomía cultural, lo que se tradujo en la pérdida de legitimidad de algunas autoridades tradicionales.

Desde 2003, la minería de aluvión prácticamente desapareció en el río Caquetá. Ese mismo año se instaló la base militar del Ejército en el asentamiento de Araracuara, desde donde se han dirigido operativos contrainsurgentes y planes de monitoreo antinarcóticos. Sin embargo, hacia 2009, época en la que supuestamente la región se encontraba bajo control militar del Ejército, aparecieron de nuevo algunos mineros en busca de reanudar la explotación de oro. Incluso Orlando Andoke, líder del pueblo andoke, me contó en 2016 que quien se entusiasmó nuevamente con el negocio del oro fue un mayor del Ejército. De igual modo, muchos habitantes locales se ilusionaron nuevamente creyendo que el oro podría ser un trabajo propicio para resolver algunas necesidades. En los años 2012-2014, la actividad minera volvió a la cuenca del medio río Caquetá, contaminó los ecosistemas de la ribera del río y modificó el paisaje, con la extracción de madera para construir balsas, la caza de animales de monte, a lo que se sumó la reapertura de bares, el transporte de motores y gasolina y la contratación a bajo precio de mano de obra indígena. El brasilero “Bocarrica”, uno de los mineros destacados en el primer auge aurífero con presencia directa de las FARC, volvió a ser protagonista de la explotación del oro. Para 2014, este minero contaba con más de tres

balsas activas en el río Caquetá, mientras acumulaba poder económico e influencia en las decisiones colectivas locales.

No deja de ser inquietante, en este panorama, que la minería en los ríos amazónicos sea ilegal, pero no la cadena de mercado que permite que el oro salga de los ríos, llegue a Bogotá, Manaus, São Paulo y después a comerciantes que lo venden en el mercado internacional. Ejemplo de ello son las corporaciones Metalor Technologies y MKS Finance, de Suiza; Northern Texas Refinery (NTR Metals) y Republic Metals Corporation (RMC), de Estados Unidos; Italtrezi de Italia y el grupo Kaloti del Emirato de Dubai; todas ellas vinculadas al grupo empresarial London Bullion Market Association (LBMA), el gremio que fija el precio del oro internacionalmente. Sobre estas empresas recaen sospechas de lavado de cientos de toneladas de oro de origen ilegal enviadas por exportadores suramericanos que, al parecer, operan con el blanqueo de dinero y el contrabando transfronterizo del metal (Castilla et al. 2015).

Muestra de la reacción represiva del Estado en territorio indígena fueron los hechos ocurridos en la primera semana de noviembre de 2013, en los que el Ejército y la Policía movilizaron refuerzos y aviones de guerra en un operativo para apresar a cinco personas del corregimiento de Puerto Santander, que fueron llevadas y procesadas ante la Fiscalía de Leticia. En años posteriores se repitieron estos operativos, con capturas de jóvenes indígenas, incautación de maquinaria y destrucción de combustible. Como muchos indígenas afirman, esto no resuelve el problema de la minería ilegal y los dueños de las balsas continúan trabajando. Se trata tan solo de una demostración de fuerza que satisface las órdenes estatales de combatir la explotación ilegal del oro, pero que deja intactas sus estructuras de operación económica. Mientras los precios del oro en el mercado internacional se mantengan estables o al alza, la minería ilegal continuará. Lo que sí consiguieron los operativos fue reforzar el alto grado de militarización de la vida indígena en la región. Algunos indígenas muina y andoke, que prefirieron no ser mencionados, afirmaron que, en opinión del coronel del Ejército de Araracuara, el hecho de que los indígenas participen en la minería ha disuadido o aplazado las operaciones del Ejército contra esta actividad. También los mineros saben que la minería en resguardos indígenas reduce el riesgo de la represión estatal, pues esta violaría los derechos a la autonomía y al control territorial indígena.

## FORMAS DE TRABAJO INDÍGENA EN LA MINERÍA DEL ORO

El acceso de los indígenas a mercancías indispensables que ellos no producen permite que las empresas extractivas que llegan a la región usufructúen la mano de obra mediante relaciones laborales precarizadas e injustas. En estas circunstancias, como sucedió con el régimen de explotación del caucho, los empresarios mineros, sean legales o ilegales, mercantilizan la capacidad de trabajo indígena, a lo cual se añade el desprecio racista con el que los tratan. Cuando se benefician de la fuerza de trabajo indígena, al mismo tiempo que alejan estos trabajadores de sus actividades vitales de existencia, los someten a una forma de trabajo que torna inutilizables sus conocimientos y prácticas culturales, para reemplazarlas por un tipo de esfuerzo atomizado, individual y penoso (Vega 2013, 103). Los indígenas del medio río Caquetá tienen clara conciencia de esta realidad. Como afirmó Fernando Paki, líder del pueblo muinane: “Si se cumplieran nuestros derechos, no habría necesidad de trabajar en la minería del oro” (Diálogo 8). Estos hechos parecen escenas vividas en los preludios del capitalismo, cuando los trabajadores fueron separados violentamente de sus condiciones de vida y producción. Pero no estamos en la Europa del siglo XVII. Ahora somos testigos de la explotación del trabajo humano indígena para satisfacer economías extractivas dirigidas a abastecer las demandas del mercado mundial de oro. Pese a los repetidos intentos de reducir la vida indígena a relaciones de explotación, estos pueblos han sabido sobreponerse mediante la fuerza de sus herramientas culturales, mediante las cuales reproducen su modo de vida autónomamente, guiadas por una serie de conocimientos, las mismas que les permitieron encarar la esclavitud cauchera y las diferentes intervenciones violentas (evangelización, explotación de pieles, madera, cocaína, etc.). Estas prácticas asociadas a la producción de alimentos y plantas de poder (coca y tabaco), el intercambio solidario, la celebración de bailes rituales, la crianza y protección mutua, la curación, entre otras, reproducen modos locales de actuación política, de refugio común autónomo. Pese al ejercicio de estas prácticas la actividad minera en sus ríos representa una seria amenaza a los territorios y a los modos de vida amazónicos, aún más considerando la necesidad de acceder a mercancías y dinero. En resumen, sobre la historia de los pueblos indígenas del medio río Caquetá se cierne una contradicción inocultable: su autonomía cultural se encuentra constreñida permanentemente por la necesidad de vincularse a trabajos extractivos precarios e injustos en

procura de dinero escaso. En esta perspectiva, Aurelio Suárez, médico tradicional muinane, reflexionaba:

El indígena no necesita del oro. El oro es explotado por los blancos que necesitan el oro. Tal vez los indígenas necesitan un trabajo para comprar las cosas que necesitan, pero no siempre se invierte en lo importante, en lo que se necesita. (Diálogo 5)

Los empleos que ofrece la minería aurífera constituyen formas degradadas de trabajo. Así, mientras en 2012 un minero, con un capital de \$45 millones de pesos, lograba la construcción de una balsa con su respectiva maquinaria (Kalmanovitz 2012), para 2015 requería aproximadamente \$80 millones (Romero 2015, 64). En cambio, en 2012 las autoridades indígenas que autorizaban el trabajo de las balsas en sus resguardos recibían en compensación, aproximadamente, un millón de pesos al mes, pero actualmente no reciben casi nada, pues, según los mineros, la producción del metal se redujo y los operativos represivos se incrementaron. Los operarios de la balsa tienen varias funciones: el manguerero, que monitorea la maquinaria y coordina los procedimientos de extracción, dependiendo de la cantidad de oro extraído, puede recibir hasta \$1.500.000 pesos al mes. También están los ayudantes, entre estos, zambullidores y cocinera, generalmente indígenas locales, cuyas jornadas de trabajo resultan extenuantes y alcanzan muchas veces las 72 horas continuas de trabajo pesado (Kalmanovitz, 2012). La existencia indígena y su vitalidad orgánica es confinada al río y a obedecer exigencias ajenas. En 2012, una jornada de extracción continua producía 20 gramos de oro y el pago a destajo a los trabajadores indígenas era de \$85 mil pesos por gramo, del cual se les descontaba el uso de instalaciones, comida, lavada de ropa y otros servicios básicos. De igual manera se les restaba un porcentaje, que era destinado al pago de impuestos a las FARC, supuestamente, por sus servicios de protección, que ascendía a un millón de pesos semanal por cada draga (Kalmanovitz, 2012). Según la reciente investigación de Mauricio Romero (2015), para el año 2014 el gramo de oro se pagaba a \$57 mil pesos y lo que queda en manos indígenas es una pequeña fracción, que se desvanece en medio de un limitado mercado con una inflación desbordante, a lo que se suma que las labores se realizan sin protección laboral ni contrato o reglamento que respalde su condición de trabajadores.

**Figura 1. Construcción de balsa minera en Puerto Santander, medio río Caquetá, 2014**



Foto del autor.

**Figura 2. Balsa minera sobre el río Caquetá, 2014**



Foto del autor.

Para 2014, momento en el cual muchos lugares de explotación de oro en el río ya estaban agotados y devastados, las condiciones de trabajo se hicieron aún más dramáticas, justamente por las dificultades de mantener la producción del metal. De este modo, por una jornada intensa de

20 horas diarias a los ayudantes indígenas les pagaban \$25.000 pesos, por desempeñar labores pesadas de zambullidores, incluso durante toda la noche sin dormir, obligados a descender hasta el lecho del río cuando la manguera se trababa. Este trabajo, que supone un alto riesgo para la vida y no cuenta con ningún seguro laboral, ha costado la vida de dos jóvenes indígenas andoke. Durante mi trabajo de campo en 2016, algunos jóvenes indígenas recalcan el atraso en los pagos que les correspondían por el trabajo en las balsas. Algunas veces, el dueño de la balsa conduce a sus trabajadores a algún bar, donde beben licor hasta el desplome, con la posterior injusticia de descontar de los honorarios del trabajador el alcohol ingerido. A los trabajadores de las balsas se les exige como mínimo mantener una producción de 25 gramos de oro al mes. Si es inferior a esta cifra, el pago de sus honorarios también puede reducirse. Los precios del oro en el mercado son muy fluctuantes. Durante el 2012 por un gramo de oro se pagaba en el medio río Caquetá \$80 mil pesos, pero actualmente el precio en el mercado se ha reducido, lo que influye en los valores asignados al metal en la Amazonia, donde ahora se paga a \$63 o \$60 mil pesos. Los mineros no sienten ninguna gratitud por el río. No es su casa ni lo sienten como parte de su territorio. Es una relación instrumental, despersonalizada, la típica relación depredadora entre sujeto extractivo y un objeto externo a ser explotado. En el proceso de arrancar los metales que transporta el río Caquetá, los mineros le dejan a cambio vertimientos de mercurio, ACPM, aceite, gasolina, empaques, latas, plástico, y las angustias de trabajadores indígenas locales que nuevamente ven frustradas sus aspiraciones de comprarse un motor para su embarcación o una planta eléctrica para su casa.

Una de las consecuencias más lesivas de la minería para el modo de vida indígena, justamente derivada de la explotación de la capacidad de trabajo, es que, al sustraer a los hombres y mujeres indígenas de sus prácticas culturales autónomas (producción de los alimentos de la chagra, cuidado de las plantaciones de coca y tabaco, realización de bailes rituales, transmisión de historias y canciones, mingas comunitarias, entre otros), expropia el tiempo dedicado al cuidado mutuo y los vínculos con el territorio construido, lo que debilita las energías humanas usualmente invertidas en mantener vivas las fuerzas culturales, fundamento de la organización política y la defensa del territorio. La explotación de oro

instaura una forma de trabajo artificial que pone en riesgo los trabajos guiados por los saberes indígenas, aquellos que orienta la propia voluntad y surgen de la relación vital con los ciclos de la naturaleza. Todo ello altera los períodos de producción, descanso y socialización. El abuelo Jopo Andoke explicaba esta situación de modo elocuente:

Para los pueblos del centro, el oro nunca significó nada. El trabajo de la minería no tiene ningún propósito, es un trabajo que llegó con planes y propósitos para el blanco, pero los andoke se vinculan a ello sin ningún propósito. El dinero que sale de ahí se invierte en consumir alcohol. Nadie va a la chagra, nadie pesca, nadie sale a cazar, todo el mundo parece dependiendo del dinero de la minería, compran comida. Ahora nadie va a las reuniones, ya casi no se hace baile, no se piensa en el propósito de nuestro pueblo. No hay objetivos, no sabemos para dónde vamos. Mire por lo menos que dijéramos que con el dinero de la minería nos vamos a comprar una avioneta para desplazarnos cuando lo necesitemos o debamos llevar un enfermo. Pero con ese dinero no hacemos más que alcoholizarnos, no tenemos propósito. Diferente a como hizo mi tío Giñeko cuando la época de comerciar con caucho [trabajos con el cauchero Zumaeta, no durante la esclavitud de la casa Arana]: lo que se ganaban era invertido en hachas, en machetes, en ollas, pero para nuestro bienestar, para hacer chagra, para cultivar, para construir nuestras malocas, para preparar nuestros bailes. El dinero de la minería, que llegó a ser mucho –recibíamos 14 millones mensuales para la comunidad– no se ha dirigido ni a salud, ni a educación, ni a nuestras necesidades más importantes. Parecemos confundidos, no estamos cuidando nuestro lugar en este territorio. No hay nada. (Diálogo 6)

Como deja entrever la reflexión de Jopo, el problema no es carecer o disponer de dinero –igual que sucede con el acceso a la tecnología y a otras mercancías–, sino su utilización consciente; es decir, la cuestión es emplear el dinero y la tecnología cuando están disponibles y fortalecer las prácticas culturales que fundamentan el territorio y alientan las luchas políticas. Las formas de trabajo que ofrece la minería a los pueblos indígenas, propias de los procesos extractivos generadores de capital, no solo envilecen la capacidad de trabajo, pues

también amenazan la existencia cultural indígena, que se debate entre fuerzas militares externas y relaciones de dominación por el mercado. Muchos indígenas, como ya mencioné, tienen conciencia de estas circunstancias, y así lo atestigua una de las reflexiones surgidas en las conversaciones entre Eduardo Paki y sus hijos, en la maloca de la comunidad de Villa Azul:

Si se mira bien, muchos de los problemas humanos vienen cuando se explotan las cosas que salen de la tierra. Lo que sale del subsuelo está casi siempre destinado a malas funciones. Hierro, petróleo, uranio, plata, oro son rabia, envidia, vanidades, disputas, violencia. Esas son las funciones de todos los materiales del subsuelo, de los minerales. Esos materiales no los destinan al cuidado del cuerpo humano, esos metales deben ser utilizados para trabajar, para tumbar monte, hacer maguaré, estantillos, malocas, a cazar animales, pelar pescados. Las herramientas deben destinarse a lo que da la vida, no a lo que destruye la vida, y eso es lo que está pasando con las balas mineras. El machete sirve para servir a la vida. El hacha es vida para tumbar, para hacer pilón, maguaré, por eso lo llamamos vida. (Diálogo 7)

Las formas precarizadas del trabajo minero constituyen la antítesis de las formas de trabajo indígena, en las que las condiciones del trabajo se encuentran estrechamente entrelazadas con las relaciones sociales, con los beneficios comunes del uso colectivo de los medios de vida, con los intercambios entre parientes y con la organización política comunitaria (Sahlins 1983; 1974, 233; Comas 1998). Cuando Eduardo Paki dice que los metales –herramientas de metal e incluso el dinero– deben emplearse en lo que da vida, está exponiendo la vigencia política que tienen las prácticas culturales en la defensa de sus modos de vida autónomos. De igual modo, la reflexión de Eduardo expone la contradicción que el trabajo minero encubre: la falsa promesa de que arrancarle esquilas de oro al río a cambio de dinero garantizará el cuidado de la vida indígena y su territorio. De esta manera, aun en medio de las tentaciones del trabajo del oro, también se insiste en las prácticas culturales impulsadas colectivamente, las cuales, como ha mostrado la historia, les confieren a los pueblos indígenas capacidades para responder políticamente a las fuerzas extractivas o militares que intervienen en su vida y su historia.

## “NUESTRO FUTURO ES NUESTRO PASADO”. RESPUESTAS INDÍGENAS A LA MINERÍA

A finales del año 2013, le escuché a Carlos Zárate, profesor de la Universidad Nacional de Colombia, que en uno de sus viajes al corregimiento de La Pedrera, Amazonas, le preguntó a un líder miraña qué estaban pensando para hacer frente a la minería, dado que el futuro de la Amazonia parecía ser la extracción de recursos en todos los territorios, a lo cual respondió el líder indígena: “muchos tenemos claro que nuestro futuro es nuestro pasado” (Zárate, comunicación personal, 2013). Esta declaración no dejaba de sorprender, porque –más que ser una invocación esencialista a retornar a una supuesta pureza indígena pretérita– habla de los modos de actuar inspirados en la palabra y los ejemplos transmitidos por sus antiguos, por sus muertos, por sus referencias culturales, que contribuyen a determinar su propio futuro como pueblos. Esta reflexión también aparece en muchos indígenas muina, nonuya, andoke y muinane del medio río Caquetá. En algunos mambeaderos y diálogos de chagra, escuché a hombres y mujeres que concordaban en que mantener las prácticas culturales autónomas constituye una garantía de organización política y supervivencia histórica. Fernando Paki reflexionaba con elocuencia sobre esta idea:

Frente a tantos ciclos de intervención, de violencia, de extracción, nosotros nos hemos mantenido. Y eso tiene que ver con nuestra manera de vivir, porque siempre hemos continuado haciendo chagra, haciendo bailes, haciendo curaciones, narrando nuestra historia, transmitiendo conocimientos. Esa es nuestra manera de enfrentar los conflictos que llegan, esa es la autonomía. Ese espíritu nos ha permitido mantenernos, y pese a las dificultades, mantener la poca unidad que como pueblos aún tenemos. (Diálogo 8)

Fernando hablaba de los instrumentos para fundamentar sus actuaciones políticas, en una movilización colectiva indígena que se gesta, como sostiene: “[en] ese espíritu que nos ha permitido mantenernos”, y que no es más que el conjunto de recursos culturales mediante los cuales reproducen su modo de vida. El logro de la autonomía y su fuerza política se alimentan de la puesta en acción de estas prácticas culturales, de esto depende su resplandor en cuanto sujetos culturalmente diferenciados. Como

lo explicaba Aurelio Suárez, líder muinane: “nuestra cultura es como esa hoguera que usted ve ahí, [que] debe alimentarse para no dejar apagarla, [y] hay que atizarla, cuidarla” (Diálogo 9). Por tanto, existen herramientas para oponerse a la “confusión” y los conflictos que pueda traer la minería, dadas por la activación diaria y concreta de las prácticas culturales. Siguiendo esta perspectiva, logra entenderse por qué la minería es una intrusión, como muchas en la historia, asociada a la muerte, a conflictos traídos por forasteros y a “confusión cultural”.

Podríamos preguntar, entonces, por qué algunos indígenas se vinculan a la minería como trabajadores. Aun cuando la minería es una intrusión que incide en la organización social, para muchos jóvenes es su única fuente económica disponible para atender necesidades creadas por su dependencia del mercado y la limitación generalizada de derechos. La realidad de la minería, como fuerza económica vinculada a la coyuntura histórica de la guerra, parece escapar del control del Estado y también de los pueblos amazónicos. Así se entiende por qué para muchos indígenas muina, nonuya, andoke y muinane los auges extractivos y los conflictos armados generalmente se expresan como enfermedad, como males, justamente porque estas economías foráneas carecen de los principios culturales que orientan cómo relacionarse con el territorio, para habitar y estar en el mundo. En contraposición a las fuerzas extractivas que intervienen en el territorio, los habitantes locales apelan a aquello que está a su alcance: los recursos de su propia cultura. El ejercicio de las prácticas culturales, aparte de estructurar su condición étnica diferencial, les permite definirse frente a otros actores en el escenario histórico de la guerra, el trabajo de los mineros y la actuación del Estado en su territorio (Steiner 2005). El hecho de que los pueblos indígenas no movilicen con contundencia sus fuerzas sociales para deshacerse de la minería no indica ni impotencia ni inmovilismo ni resignación, perspectiva que supondría admitir su anulación como actores políticos y verlos como incapaces de encarar la realidad en la que se hallan inmersos. Justamente sus modos de actuación política reafirman las formas mediante las cuales reproducen su vida cultural y su presencia en el territorio, de modo que conciben la presencia de actores externos armados (Ejército, guerrilla) y de mineros forasteros

como un mal transitorio que no se combate temerariamente en confrontaciones directas. Más exactamente, como lo expone Jaríma, abuelo indígena del asentamiento de Monochoa:

A veces la gente dice que aquí no hacemos nada, que dejamos que la minería destruya el territorio, pero qué podemos hacer, si esos problemas vienen de los blancos. Nosotros nos concentramos en lo que tenemos y sabemos hacer. (Diálogo 10)

Con ello alude al despliegue de una serie de prácticas que actúan como respuestas concretas, diarias, insistentes, ante las amenazas de actores armados y actividades mineras. De cara a los riesgos del desastre, se invoca el ejercicio diario de producir la vida cultural, como espacio político de refugio común. Y esto tiene que ver con la manera en que los grupos expuestos a estructuras de dominación inapelables ponen en acción la *infrapolítica*, que se expresa como “resistencia que evita cualquier declaración explícita de sus intenciones”, de modo insospechado, ni estruendoso ni contundente, pero persistente (Scott 2000, 259). En definitiva, se trata de que las prácticas culturales construyen sujetos políticos culturalmente diferentes (Arruti, Montero y Pompa 2012) y de que las diferencias étnicas se agencian de cara al proceder estatal, a la presencia de actores armados y a las fuerzas económicas extractivas.

Los habitantes indígenas del medio río Caquetá, precisamente por las violencias repetidas que han vivido en su historia, conocen los juegos de poder (esclavitud, servidumbre) a los que suelen someterlos fuerzas económicas y militares externas. Y han aprendido a responder a ellos, pero no con rebeliones bulliciosas, pues la concepción de la política se enmarca en acciones concretas dirigidas a reafirmar su vida cultural y guarecerse de las fuerzas desatadas por el mercado, el Estado y los ejércitos que ocupan su territorio. Y esta forma de hacer política apelando a las prácticas culturales se manifiesta en actuaciones insubordinadas dirigidas a reafirmar su presencia en el territorio. Los indígenas de los resguardos del río Caquetá saben que estos hechos desaparecerán, y quizás vendrán otros nuevos, pero de momento procuran apelar a la reafirmación de la acción cultural, como modo de habitar y proteger la vida en el territorio.

## CONCLUSIONES

El tiempo presente y el tiempo pasado / acaso estén presentes en el tiempo futuro / y tal vez al futuro lo contenga el pasado. / Si todo tiempo es un presente eterno / todo tiempo es irredimible. / Lo que pudo haber sido es una abstracción / que sigue siendo perpetua posibilidad / sólo en un mundo de especulaciones. / Lo que pudo haber sido y lo que ha sido / tienden a un solo fin, presente siempre.

T. S. Eliot, *Cuatro cuartetos*.

En enero de 2015, en las reuniones de la Mesa Permanente de Concertación, el espacio donde el gobierno nacional y las organizaciones indígenas de todo Colombia debatían sobre las leyes e incluso sobre el contenido del Plan Nacional de Desarrollo que cristalizaba la política económica que orientaría la actuación del Estado, el gobierno se negó a abordar y discutir tres asuntos centrales que, desde la perspectiva de las organizaciones indígenas, concentran los conflictos irresolubles entre “ambas culturas”. Estos son: la consulta indígena de las políticas mineras, las políticas sobre cambio climático y la creación de un protocolo sobre el “derecho de los pueblos indígenas a que no se aprueben sin su consentimiento leyes o proyectos que los afecten directamente” (Orduz 2015). Las tensiones políticas en las sesiones de consulta del Plan Nacional de Desarrollo entre el gobierno y los representantes indígenas de la Mesa Permanente de Concertación pusieron al descubierto dos interrogantes inevitables: ¿a quién beneficia la explotación de los recursos minerales en territorios indígenas? y, ligada a ello, ¿es garantía de gobernabilidad ambiental la conservación de la naturaleza, en condiciones de abandono estatal, agravadas por el conflicto armado? Preguntas cuya respuesta desnuda dos proyectos políticos antagónicos. De un lado, la aspiración indígena a escapar de los constreñimientos históricos puestos a sus condiciones de vida e infligidos por las economías extractivas y los actores armados, proyecto político de un sujeto culturalmente diferente que pretende el respeto de sus derechos y reafirmar su condición étnica diferencial. De otro lado, el proyecto político emanado del Estado e implementado por el gobierno de Juan Manuel Santos que, en busca del

crecimiento económico, reserva las ganancias para sectores dominantes de la sociedad y las empresas multinacionales, a partir del usufructo de los recursos atesorados en ríos, montañas y selvas, entre ellos, en los territorios indígenas amazónicos. Claramente, los beneficios de la explotación minera, sea legal o ilegal, no repercutirán en el mejoramiento de las condiciones de vida de los pueblos indígenas, justamente porque el modelo económico en el cual se inspira (un modelo extractivo orientado por preceptos neoliberales) está destinado a favorecer los actores comerciales implicados, entre ellos, al gobierno, sin contemplar la distribución entre las Aatis amazónicas, ni siquiera como regalías, de las ganancias derivadas. La historia parece repetirse de modo inevitable, ahora como farsa trágica permanente. Para atestiguarlo están las palabras, aún vigentes, de Roger Casement (2011), registradas en 1912 en su *Libro azul* donde informaba sobre las atrocidades de la esclavitud cauchera en el Putumayo, las cuales, si se sustituye la palabra caucho por oro, describen la ignominiosa realidad actual:

La región era prácticamente una tierra de nadie [...]. Los que llegaron en busca de caucho [oro] no tenían la intención de vivir en la selva sino por el tiempo necesario para acumular la riqueza que esperaban amasar. Querían ser ricos rápidamente [...]. Así, viajaba a alguna parte de la selva en busca de tribus de indios salvajes, “infeles”, que podían ser fácilmente subyugados y reducidos a trabajar el caucho [oro]. Un indio estaba dispuesto a prometer cualquier cosa para recibir una escopeta o alguna otra de las tentadoras cosas ofrecidas para inducirlo a trabajar el caucho [oro]. (78-79)

Las economías extractivas en los países del sur, especialmente en lo concerniente a la explotación del oro –que tiene una larga historia en América– en la Amazonia, se han expresado a modo de dramas grotescos, ejecutados mediante formas de trabajo degradadas e injustas. La belleza del oro es en sí misma contradictoria, pues su resplandor ha dependido de manos desgastadas y a la vez audaces que consiguen sacarlo a la luz y ponerlo a circular en los juegos del mercado. El oro, como la cocaína, parece llevar el peso de la historia humana, decía Michael Taussig (2013). El oro, madre de todas las mercancías, incluido el dinero, reposa en la naturaleza, y solo las fuerzas humanas, guiadas por el valor, la avaricia o las ilusiones, son capaces de hacerlo brotar del suelo con una fuerza

descomunal semejante a una borrasca que arrasa a su paso paisajes naturales, sojuzga culturas y altera el curso de la historia.

Los pueblos indígenas han advertido una cruel verdad: su compromiso con la preservación ambiental apenas les alcanza para conservar los recursos necesarios que los modelos extractivos reclamarán en las futuras fases de explotación mercantil en los países amazónicos. De ahí la importancia de oponer a la práctica de la minería y a los planes estatales mineros la acción autónoma de las prácticas culturales, herramientas colectivas con las que, además, construyen su propia historia. En la perspectiva local, la puesta en práctica de los conceptos culturales de sociabilidad, intercambio recíproco y cuidado mutuo objetiva y reafirma sus modos de vida y el manejo cultural del territorio. El ejercicio autónomo de las prácticas culturales es garantía de control territorial y, por tanto, de la política ambiental en la Amazonia.

Si alguien se pregunta cómo han logrado sortear los indígenas del curso medio del río Caquetá las desgracias de la historia, bien puede echar un vistazo a la fuerza contenida en los conceptos que, desde sus orígenes, guía sus modos de actuación colectiva. Mediante la reafirmación diaria, performática, de las prácticas culturales, ellos reafirman su condición como sujetos políticos constructores de la historia amazónica. Porque la historia de la Amazonia, en cuanto espacio de actuación política, no se construye necesariamente en respuesta a las fuerzas externas que la intervienen. Hay una historia de la Amazonia que se gesta y se promueve en sus mismas entrañas, en el interior de la vida cultural de los pueblos que la habitan y le otorgan vida. La cuestión central, en medio de conflictos interminables y el fervor por el oro, es la lucha histórica de los pueblos amazónicos por disfrutar plenamente de sus derechos, y ese camino de lucha histórica se recorre mirando al pasado, donde resplandecen las luces de la cultura, que son, en el escenario dramático dejado por la guerra, las guías para afrontar el futuro. De ahí la coherencia política y cultural contenida en las palabras que el líder miraña dio en respuesta al profesor Zárate: “Nuestro futuro es nuestro pasado”.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Arruti, José Maurício, Paula Montero y C. Pompa 2012. “Para uma Antropologia do político”. En Adrian Gurza Lavalle (org.), *O horizonte da*

- Política: Questões emergentes e agendas de pesquisa*. 1 ed., v. 1, p. 145-184. Sao Pablo: Unesp.
- Banco Mundial. 2018. *Índice Gini Mundial*. Acceso el 26 de febrero de 2018. <https://datos.bancomundial.org/indicador/SI.POV.GINI?view=map>.
- Casement, Roger. 2011 [1912]. *Libro azul británico. Informes de Roger Casement y otras cartas sobre las atrocidades en el Putumayo*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (Caaap)–Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (Iwgia), Perú.
- Castilla, Óscar, Nelly Luna y Fabiola Torres. 2015. “Oro sucio: la pista detrás del London Bullion Market. La historia secreta de las compañías que financiaron con millones de dólares la compra del oro ilegal en Sudamérica”. *Ojo Público*, 9 de junio, <http://ojo-publico.com/oro-sucio-la-pista-detras-del-london-bullion-market/>.
- Comas D’argemir, Dolores. 1998. *Antropología Económica*. Barcelona: Ariel.
- Correa, Pablo. 2014. “Contradicciones ambientales”. *El Espectador*, Medio Ambiente, 27 de septiembre, <http://www.elespectador.com/noticias/medio-ambiente/contradicciones-ambientales-articulo-519274>.
- DANE-Departamento Administrativo Nacional de Estadística. 2015. *Pobreza monetaria y multidimensional de Colombia, 2015*. Acceso el 26 de febrero de 2018. <https://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/pobreza-y-condiciones-de-vida/pobreza-y-desigualdad/pobreza-monetaria-y-multidimensional-en-colombia-2015>.
- El País*, 2011. “La protección del medioambiente no es incompatible con el desarrollo: Santos”. 16 de marzo, <https://www.elpais.com.co/colombia/la-proteccion-del-medio-ambiente-no-es-incompatible-con-el-desarrollo-santos.html>
- Escobar, Arturo. 2014. *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Unaula.
- Güiza S., Leonardo. 2014 “Colombia”. En *La realidad de la minería ilegal en países amazónicos*, editado por Carmen Heck y Jaime Tranca, 99-142. Lima: Sociedad Peruana de Derecho Ambiental.
- Gutiérrez, Francisco y Paula Zuluaga. 2011. “Hacia un país minero: retos para el sistema político y el Estado”. *Revista Nueva Sociedad* 231 (enero-febrero): 96-114.
- Kalmanovitz, Salomón. 2012. “La minería del oro en el río Caquetá”. *El Espectador*, Opinión, 23 de diciembre, <http://www.elespectador.com/opinion/mineria-del-oro-el-rio-caqueta>.

- Katz, Claudio. 2014. “Dualidades de América Latina: Economía y clases (I)”. *América Latina en Movimiento*—ALAI.ORG. Acceso el 20 de julio de 2015. <http://www.alainet.org/es/active/70893>.
- López, Jhonnatan. 2014. “Coltan. Falsa bonanza, reestructuración territorial y movilización interétnica en el río Inírida, Guainía, Colombia”. Tesis de Maestría en Geografía, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Plan Salvaguarda Pueblo Uitoto Capítulo Araracuara*. 2012. Henry Guerrero et ál. (equipo técnico indígena), Camilo Andrade et ál. (equipo técnico profesional). Ministerio del Interior, Consejo Regional Indígena del Medio Amazonas-Crima, documento inédito.
- Orduz, Natalia. 2015. “La voz de los indígenas en el Plan Nacional de Desarrollo”. *Las2Orillas.com*, 15 de febrero, <http://www.las2orillas.co/ana-manuela-choa-la-tejedora-indigena-de-la-mesa-permanente-de-concertacion/>.
- Revista Semana*. 2015. “La muerte que enloda al Ejército en una mina ilegal en Caquetá”. Investigación, 21 de septiembre, <http://www.semana.com/nacion/articulo/la-muerte-que-enloda-al-ejercito-en-una-mina-ilegal-en-caqueta/442723-3>.
- Romero, Mauricio. 2015. “Pesquisando en tierras indígenas. Aproximaciones cosmológicas a las consecuencias de la minería informal en la zona del medio río Caquetá, Amazonía colombiana”. Tesis de Maestría en Antropología Social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social—Ciesas, México.
- Ruiz, Daniel. 2017 “El territorio como víctima. Ontología política y las leyes de víctimas para comunidades indígenas y negras en Colombia”. *Revista Colombiana de Antropología* 53, 2: 85-113.
- Sahlins, Marshall. 1983. *Economía de la edad de piedra*. Madrid: Akal.
- Sahlins, Marshall. 1974. “¿Neo-evolucionismo o marxismo?” En *Antropología y economía*, editado por Maurice Godelier, 233-259. Barcelona: Anagrama.
- Sarmiento, Eduardo. 2011. “La aspiradora de la minería”. *El Espectador*, 4 de diciembre, Opinión, <http://www.elespectador.com/opinion/aspiradorade-mineria>.
- Scott, James. 2000. *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. Colección Problemas de México. México: Era.

- Serje, Margarita. 2005. *El revés de la nación. Territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Bogotá: Universidad de los Andes / Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales.
- Serje, Margarita. 2003. "Fronteras carcelarias. Violencia y civilización en los territorios salvajes y tierras de nadie en Colombia". En *Fronteras. Territorios y metáforas*, compilado por Clara Inés García. Medellín: INER / Universidad de Antioquia.
- Steiner, Claudia. 2005. "Memories of Violence, Narratives of History: Ethnographic Journeys in Colombia". Tesis de Doctorado en Filosofía, Center for Latin American Studies, University of California, Berkeley.
- Taussig, Michael. 2013. *Mi museo de la cocaína*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Trujillo, Luis Ángel. 2014. "Y llegaron los dragones: dragas y drogas sobre el río Caquetá (Inspección del Metá, finca 'El Refugio)". *Revista Mundo Amazónico* 5: 425-453.
- Ulloa, Astrid y Sergio Coronado. 2016. "Territorios, Estado, actores sociales, derechos y conflictos socioambientales en contextos extractivistas: aportes para el posacuerdo". En *Extractivismos y posconflicto en Colombia: retos para la paz territorial*, editado por Astrid Ulloa y Sergio Coronado, 23-58. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia / Cinep.
- Urán, Alexandra. 2013. "La legalización de la minería a pequeña escala en Colombia". *Letras Verdes. Revista Latinoamericana de Estudios Socioambientales* 14: 255-283.
- Urán, Alexandra. 2008. *Colombia—un Estado militarizado de competencia: las fallas estructurales para la explotación sustentable de los recursos naturales*. Kassel: Kassel Universität. <http://www.uni-kassel.de/upress/online/frei/978-3-89958-369-4.volltext.frei.pdf>
- Vega, Cantor Renán. 2013. *Capitalismo y despojo. Perspectiva histórica sobre la expropiación universal de bienes y saberes*. Bogotá: Pensamiento Crítico.
- Zárate, Carlos. 2008. *Silvícolas, siringueros y agentes estatales: el surgimiento de una sociedad transfronteriza en la Amazonia de Brasil, Perú y Colombia 1880-1932*. Leticia: Universidad Nacional de Colombia.

### **Materiales de campo**

- Diálogo 1. Trabajo de campo, Resguardo de Monochoa, julio de 2014.
- Diálogo 2. Trabajo de campo, Dero Suárez, joven indígena, Comunidad Guacamayo, 2016.

- Diálogo 3. Trabajo de campo, Fernando Paki, Leticia, Amazonas, 2016.
- Diálogo 4. Trabajo de campo, medio río Caquetá, Puerto Santander, 2016.
- Diálogo 5. Trabajo de campo, Aurelio Suárez, Comunidad de Guacamayo, Araracuara, 2016.
- Diálogo 6. Conversación personal con Jopo Andoque, Puerto Santander, Amazonas, 2014.
- Diálogo 7. Conversación personal con Eduardo Paki, maloca de Villa Azul, 2016.
- Diálogo 8. Conversación personal con Fernando Paki, Leticia, Amazonas, 2016.
- Diálogo 9. Trabajo de campo, Aurelio Suárez, Comunidad de Guacamayo, Araracuara, 2016.
- Diálogo 10. Conversación personal con Jaríma, Resguardo de Monochoa, medio río Caquetá, 2014.
- Notas de diario de campo 1. Foro Minero: Foro Minero-Energético, ciudad de Leticia. 6 al 8 de diciembre. Amazonas.

**CONSENSOS, CONFLICTOS Y AMBIGÜEDADES  
EN TORNO AL TERRITORIO: EXPLORACIÓN  
ETNOHISTÓRICA DE LA LENGÜETA,  
SIERRA NEVADA DE SANTA MARTA<sup>1</sup>**

---

DANIEL RODRÍGUEZ OSORIO\*

Universidad de Minnesota; Twin Cities, Estados Unidos



\*d.rodriquez.osorio.arq@gmail.com

Artículo de investigación. Recibido: 3 de febrero de 2017. Aprobado: 10 de mayo de 2018

- 
- <sup>1</sup> Este artículo presenta algunos de los resultados de la investigación “La materialidad prehispánica: lo hegemónico y lo disidente. Campesinos, indígenas y científicos. Estudio de caso en La Lengüeta, Sierra Nevada de Santa Marta”, financiada por el programa de Jóvenes Investigadores de Colciencias y la Universidad de los Andes.

## RESUMEN

Ubicada en la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia, La Lengüeta es un territorio que posee una altísima complejidad económica, sociopolítica y cultural. Además de pertenecer a un Parque Nacional Natural y a un resguardo indígena, ha sido habitado por campesinos de múltiples partes del país y ha experimentado la problemática presencia del Estado y otros actores no estatales. En este artículo presento una primera exploración etnohistórica a partir de la cual analizo cómo las diferentes formas de entender el territorio han modelado la realidad de La Lengüeta durante los últimos 50 años. Específicamente, abordo el proceso de inserción de este territorio en las dinámicas económicas y productivas del país, algunos de sus fenómenos migratorios y las tensiones entre diferentes grupos humanos e instituciones en este sector.

*Palabras clave:* administración estatal, conflicto interétnico, conflicto intraétnico, La Lengüeta, Sierra Nevada de Santa Marta, territorio.

**AMBIGUITIES, CONFLICTS, AND CONSENSUSES REGARDING  
TERRITORY: AN ETHNO-HISTORICAL STUDY OF LA  
LENGÜETA, SIERRA NEVADA DE SANTA MARTA**

**ABSTRACT**

Located in the Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia, La Lengüeta is marked by profound economic, sociopolitical, and cultural complexities. In addition to belonging to a Natural National Park and an indigenous reservation, it has been settled by farmers from different regions of the country. It has also experienced the Colombian State's problematic presence as well as of non-State actors. I analyze from an ethnohistorical approach how differing ways of understanding space and territory have shaped La Lengüeta over the past 50 years. Specifically, I address how La Lengüeta has been inserted into Colombian economic and productive dynamics, the migration processes, and the tensions among different human groups and institutions in this region.

*Keywords:* State administration, interethnic conflict, intra-ethnic conflict, La Lengüeta, Sierra Nevada de Santa Marta, territory.

**AMBIGUIDADES, CONFLITOS E CONSENSOS EM MEIO  
AO TERRITÓRIO: UMA PESQUISA ETNO-HISTÓRICA DE  
LA LENGÜETA, SERRA NEVADA DE SANTA MARTA**

**RESUMO**

Localizada na Serra Nevada de Santa Marta, na Colômbia, La Lengüeta é um território que possui uma altíssima complexidade de econômica, sociopolítica e cultural. Além de pertencer a um Parque Nacional Natural e a uma área de preservação indígena, foi habitada por camponeses de diversas partes do país e sofreu a problemática presença do Estado e outros atores não estatais. Neste artigo é apresentada uma primeira pesquisa etno-histórica, a partir da qual é analisado como as diferentes formas de entender o território moldaram a realidade de La Lengüeta durante os últimos 50 anos. Especificamente, é abordado o processo de inserção desse território nas dinâmicas econômicas e produtivas do país, alguns de seus fenômenos migratórios e as tensões entre diferentes grupos humanos e instituições nesta região.

*Palavras-chave:* administração estatal, conflito interétnico, conflito intraétnico, La Lengüeta, Serra Nevada de Santa Marta, território.

## INTRODUCCIÓN

En este artículo abordo el caso de La Lengüeta, Sierra Nevada de Santa Marta, un lugar en el cual se traslapan y coexisten concepciones de territorio contrastantes, representadas en las figuras de Resguardo Indígena y Parque Nacional Natural. Busco entender las formas en las que el Estado, las comunidades iku o arhuaca y kággaba o kogui y el campesinado han interpretado lo que actualmente corresponde a La Lengüeta a lo largo de los últimos 50 años, así como las consiguientes prácticas políticas, económicas y socioculturales. Analizo la incorporación de un área que hasta la década de 1980 era considerada baldío de la nación a las dinámicas económicas del país por medio de su desarrollo infraestructural. Dicha incorporación facilitó que allí se asentara, entre otras, una economía agropecuaria y algunos de los enclaves de producción de marihuana y coca de la vertiente norte de la Sierra Nevada de Santa Marta, así como múltiples grupos armados privados para su administración. Paralelamente, exploro cómo dicha incorporación dio lugar a la inicial colonización campesina de La Lengüeta y a su declaratoria primero como Parque Nacional Natural (PNN) y luego como la salida al mar del Resguardo Kogui-Malayo-Arhuaco, junto con los procesos de pugna territorial entre las comunidades indígenas y campesinas que habitan el área.

Las concepciones de territorio que analizo, junto con sus prácticas y políticas derivadas, presentan una serie de relaciones de tensión y cooperación que permiten evidenciar los imaginarios acerca de categorías como *naturaleza e identidad étnica* (cultura), así como los conflictos económicos y sociopolíticos relacionados con la disputa por la tenencia y el uso de la tierra. Sugiero que estos son producto de la aplicación de un enfoque multicultural y de una agenda política preocupada por la protección de la diversidad natural de la nación, adoptados en la Constitución de 1991. Sus complejidades han recibido la atención académica en diferentes partes del mundo (por ejemplo, Parekh 2000), así como la esencialización de la etnicidad y la cultura (por ejemplo, Comaroff y Comaroff 2009) y los fenómenos que se producen con la superposición de zonas de reserva indígena y de reservas naturales (Poirier y Ostergren 2002).

En Colombia estos análisis fueron escasos e intermitentes en el último decenio del siglo xx y, aunque siguen siendo modestos, han aumentado en el siglo xxi. Entre otros, es pertinente mencionar los aportes de Del Cairo (2006; 2004), Chaves y Zambrano (2006), Chaves (2005)

y Ulloa (2004), quienes han analizado las implicaciones del enfoque multicultural en el contexto colombiano, la construcción de una categoría esencialista, estática y ecologista de etnicidad y las complejas relaciones que se generan entre reservas naturales y resguardos bajo la influencia de esta categoría de etnicidad. A este cuerpo de análisis –junto a otras contribuciones específicamente relacionadas con la Sierra Nevada de Santa Marta (en adelante la Sierra), como las de Uribe (1990; 1993; 1997), Morales (2011), Bocarejo (2008; 2009; 2011) y Giraldo (s.f.)– pretendo aportar con este artículo, que profundiza en algunos derroteros y problemas de este macizo. Los sintetizo a continuación.

Carlos Uribe (1990; 1993; 1997) fue uno de los primeros académicos en señalar críticamente el uso y la producción en antropología de una imagen estática y ecológica de los indígenas serranos (particularmente, de los kogui), desde la perspectiva del *continuum histórico-cultural*. En su exploración de la historia de las comunidades indígenas de la Sierra desde la época colonial hasta el pasado reciente, identificó un conjunto de variables que han afectado sus instituciones económicas, sociopolíticas y culturales. Estos cambios permiten pensarlas como dinámicas. Adicionalmente, Uribe ha llamado la atención sobre las estrategias de estas comunidades para enfrentar la denominada invasión colona y las misiones religiosas que llegaron a sus poblados en el siglo xx (Uribe 1993; 1997) y sobre sus procesos de apropiación de rasgos culturales foráneos (Uribe 1990).

En línea con este autor, Diana Bocarejo (2008; 2009; 2011) ha analizado el aparente vínculo *sine qua non* entre tierra e identidad étnica en los procesos de constitución y ampliación de resguardos indígenas. Ha estudiado las estrategias de adquisición de tierra enmarcadas en el denominado *saneamiento territorial* (en su doble connotación: restitutiva para los indígenas y peyorativa para los campesinos que han ocupado esos territorios). A pesar de la visión institucional y legal que promueve estos procesos como adjudicadores de propiedad comunal e inajenable, estos reproducen dinámicas desiguales de tenencia de la tierra entre las comunidades serranas. Por otra parte, Bocarejo ha identificado el resguardo como una figura que espacializa y contiene la diferencia en un estado de aparente armonía con el medio ambiente (con una visión ecologista) que invisibiliza las realidades emergentes de uso y explotación de tierra del macizo. Sin embargo, las comunidades indígenas han adoptado el saneamiento en sus agendas políticas de adquisición de

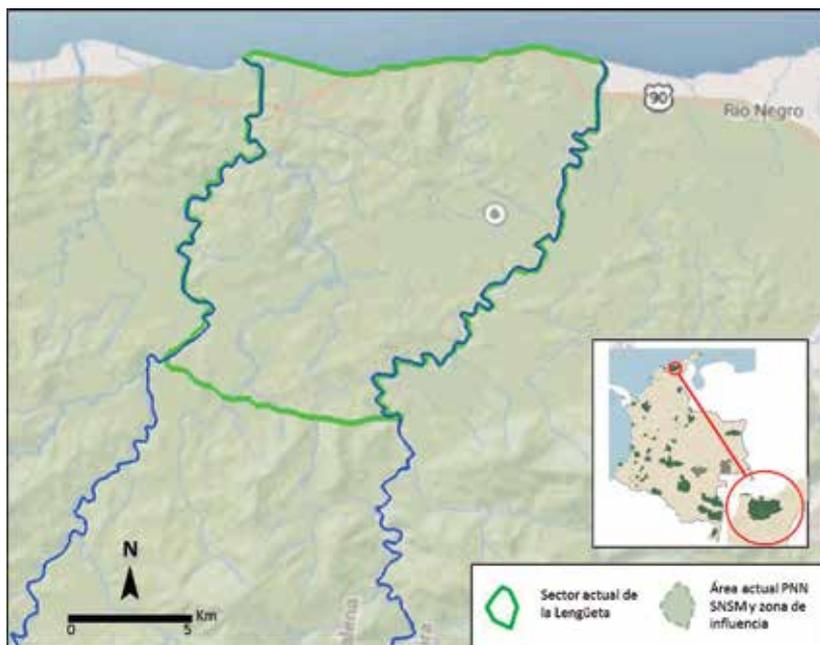
tierra para hacerle frente a sus condiciones de marginalidad en diferentes áreas de la Sierra (Bocarejo 2008).

Finalmente, Santiago Giraldo (s.f.) se ha interesado recientemente en la caracterización y problematización de categorías espaciales como territorio ancestral, territorio tradicional, territorio ritual y sitio sagrado, las cuales han sido y son utilizadas de manera indistinta y simplista en los procesos de adjudicación de tierras y de consulta previa en la Sierra. En línea con los argumentos de Bocarejo y Uribe, Giraldo conecta esos usos con tres factores: primero, con la reducción de las sociedades indígenas a su vínculo vital con la tierra y la tradición, en oposición al progreso y la modernidad que caracterizarían a la sociedad mayoritaria. Segundo, con la manera como las comunidades y movimientos indígenas se han asociado con lo primigenio, que los ha definido como pueblos originarios sin cambios sustanciales y que los ha hecho sujetos de derechos diferenciales sobre la tierra. Esto ha generado medidas que privilegian su protección sociocultural en detrimento del cambio. Tercero, con el problema de la evidencia válida o no sobre la etnicidad y ancestralidad de las comunidades indígenas en los procesos de reclamación de tierras. Una caracterización precisa de estas categorías espaciales es relevante para entender los procesos de constitución y reconstitución territorial de las comunidades indígenas serranas, a la luz de los procesos de expropiación que han generado sobre otros grupos marginados como los campesinos y, como detallaré más adelante, en el caso de La Lengüeta, sobre las comunidades indígenas mismas.

A continuación reflexiono sobre las diferentes formas de entender el territorio, relacionadas con nociones específicas de naturaleza y cultura que se han producido sobre el panorama contemporáneo de La Lengüeta a lo largo de los últimos cincuenta años. Como insumo para este análisis expongo algunos resultados de la exploración etnográfica que realicé entre julio y diciembre de 2013. Me baso en la información obtenida en campo mediante entrevistas semiestructuradas e informales en las veredas campesinas de Marquetalia, Perico Aguao y Don Diego, en los poblados iku de Katansama, Seykwanamake, Ati Gumake, Bunkwimake y Jiwa, y en el poblado kágabba de Jiwatá o Pueblo Sopa. Todos, salvo Ati Gumake y Don Diego, están ubicados en el sector de La Lengüeta. Estas entrevistas exploraron la percepción del devenir histórico de la zona de estudio y de cada uno de los fenómenos que los actores entrevistados identificaron

como determinantes para la estructuración de la realidad contemporánea de La Lengüeta. Así mismo, buscaron abarcar un amplio espectro de las comunidades estudiadas; por ello entrevisté a hombres y mujeres de diferentes rangos de edad y proveniencia. Esta información la contrasto con aquella consignada en textos académicos, de prensa y de archivo.

Figura 1. La Lengüeta y Parque Nacional Natural

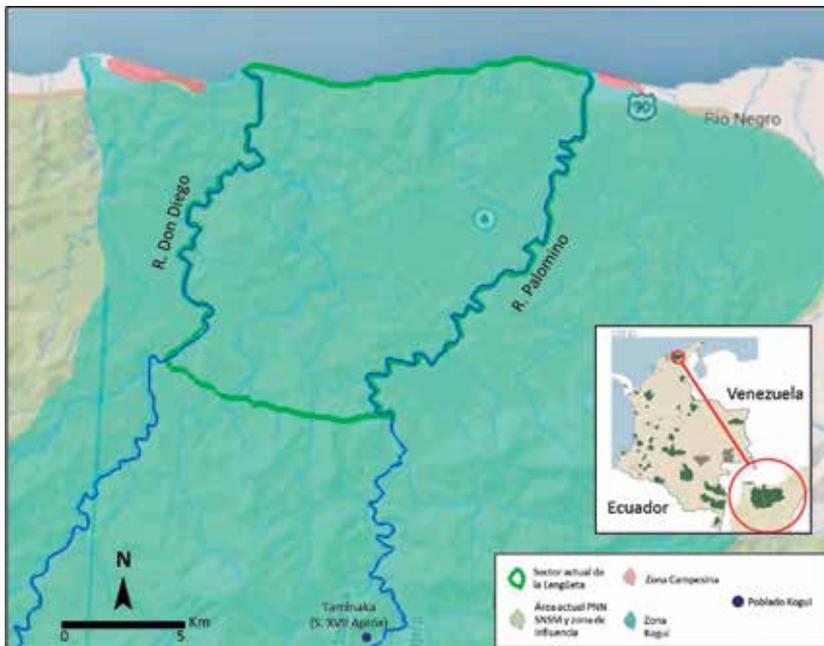


Fuente: Elaboración propia, sobre imagen de Google Maps con Google Earth.

#### DEL BALDÍO AL TRAMO 08 DE LA TRONCAL DEL CARIBE

Como se aprecia en la Figura 1, La Lengüeta está ubicada en las estribaciones bajas y medias de la vertiente norte de la Sierra, entre los ríos don Diego y Palomino. Es reconocida como la salida al mar del resguardo indígena Kogui-Malayo-Arhuaco y pertenece al Parque Nacional Natural Sierra Nevada de Santa Marta desde 1977 por Acuerdo 25 del Inderena. La vertiente norte de la Sierra ha sido identificada por algunos académicos desde la primera mitad del siglo pasado como región kággaba (Reichel-Dolmatoff 1985; 1986; Preuss 1993) y, particularmente, el área de los ríos Palomino y Don Diego, como territorios tradicionales y de paso de esta etnia (Reichel-Dolmatoff 1985).

Figura 2. Distribución geográfica de La Lengüeta, antes de 1965



Fuente: Elaboración propia sobre imagen de Google Earth.

Por su parte, las comunidades iku y kággaba que habitan actualmente La Lengüeta afirman que, de acuerdo con su historia tradicional, estos territorios les pertenecen a los kággaba, también conocidos como kogui. No obstante, antes del establecimiento de los iku en La Lengüeta, dichos territorios fueron escasamente poblados por los kággaba debido a que los consideraban sagrados y hostiles, habitados y poseídos espiritualmente por entidades ancestrales a las cuales era necesario consultar y tributar por medio de diversas prácticas rituales para poder vivir allí, realizar actividades de subsistencia o siquiera transitarlos (Entrevista 14). Aparentemente, durante la primera mitad del siglo xx los kággaba usaban estas tierras como bienes de intercambio económico con otros integrantes de la comunidad kággaba y para establecer caseríos provisionales. Lo anterior generó una noción flexible de propiedad, por cuanto una porción de tierra era habitada durante un tiempo relativamente corto de uno a tres años y posteriormente era intercambiada por otro bien o abandonada durante un tiempo comparable para volver a ser habitada.

De esta manera, si bien no se presentaba una ocupación intensiva de lo que hoy conforma La Lengüeta, se podría hablar de un régimen kággaba de apropiación territorial, ilustrado en la Figura 2.

En contraste, en el ámbito jurídico nacional esta región fue un baldío de la nación hasta bien entrada la década de 1980. Esta situación generó, por un lado, la ausencia de políticas para la protección y adjudicación de propiedad a la población indígena y, por otro, la búsqueda de mecanismos para insertarla al sistema productivo nacional (Perafán 1997). En este contexto, el tramo 08 de la carretera Troncal del Caribe, construido entre 1967 y 1972, logró tal inserción (Uribe 1997). Con la ejecución de dos obras simultáneamente, desde Riohacha y Santa Marta, se fue abriendo una ruta de acceso importante para la colonización campesina del macizo, inicialmente concentrada en la franja costera y las zonas bajas y luego en las estribaciones medias de esta vertiente. En coincidencia con Uribe (1997; 1990), Mérida, una de las habitantes más antiguas del primer poblado campesino de La Lengüeta Marquetalia, reflexionó en nuestra entrevista sobre el inicio de las obras del tramo 08 y su relación con la fundación del mismo:

Marquetalia se empezó a fundar cuando vino la compañía Restrepo Uribe y Col. Esas fueron las compañías que empezaron a abrir la carretera. Empezaron a traer un poco de trabajadores, una cantidad de gente; entonces hicieron casitas desde el puente hasta la frutera, de los dos lados de la carretera, por todo el borde de la carretera. Traían las mujeres. Cuando empezaron a abrir la carretera la gente empezó a llegar, a comprar pedacitos de tierra y organizarse. Ahí fue creciendo el caserío. (Entrevista 18)

Puente a puente se superaron los ríos que impedían el paso y las montañas entre los dos departamentos se modelaron en forma de carretera y caseríos. Los territorios baldíos de la Sierra cedieron a las necesidades económicas del país de interconectar las regiones para posibilitar el desarrollo económico. Los puentes abrieron La Lengüeta, finalmente sus límites (los ríos Don Diego y Palomino) fueron domados, de modo que sus pasos y tramos de carretera intermedia fueron la principal entrada de las sucesivas oleadas de colonización y de sucesos que resultaron en su panorama contemporáneo. Basta acudir a la memoria de los habitantes más antiguos de las veredas Marquetalia y Don Diego para ilustrar este punto. Si bien antes de la construcción de los puentes en estos ríos hubo

varios procesos migratorios motivados por fenómenos como la Guerra de los Mil Días y el inicio de La Violencia, solo su construcción intensificó las transformaciones ilustradas en la Figura 3 y que Mérida relató así:

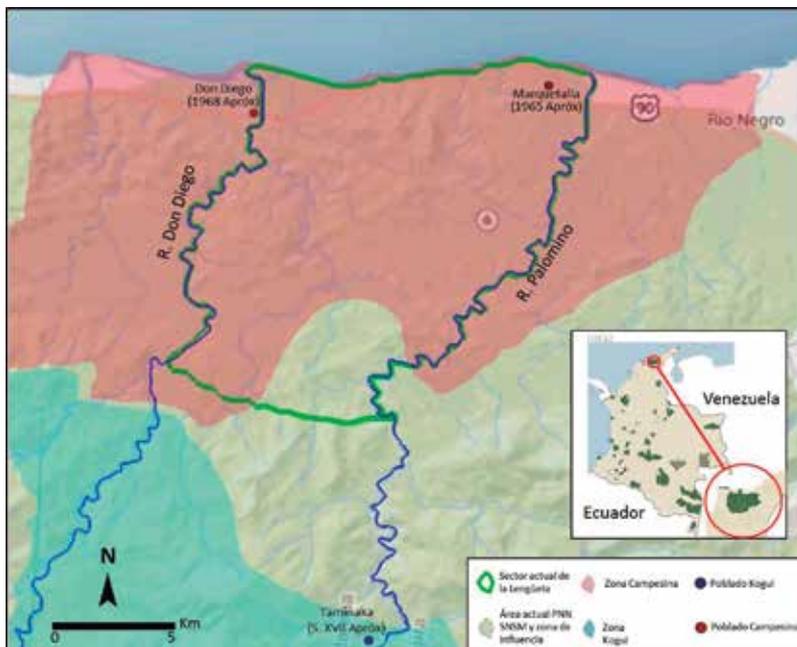
Yo fui, se puede decir, la primera mujer que vino por estos lados a Marquetalia. Marquetalia era monte; las montañas, la carretera para arriba, todo eso era montañas, montañas, montañas; la troncal no existía. Nosotros llegamos el 26 de marzo del 65. Ese año, a fines de años, vinieron unos ingenieros a tomar medidas, a hacer trazos para la carretera, la Troncal. Con nosotros se vinieron como cinco familias. (Entrevista 18)

En la vereda Don Diego la colonización se intensificó a comienzos de la década de 1960 con el inicio de la construcción del puente que unía las dos orillas del río del mismo nombre, obra que convocó a una multitud de trabajadores de la firma constructora, de campesinos y de latifundistas –que previeron en estos terrenos grandes plantaciones bananeras y de pastos ganaderos–, así como de pequeños comerciantes (Entrevista 6). En Marquetalia sucedió algo similar. Y si bien ahí había una población asentada antes de la construcción del puente, las obras que iniciaron después de 1965, y su conexión con el tramo de carretera que venía desde el Don Diego, aceleraron la constitución de la vereda (Entrevistas 3 y 18). Antes de esto Marquetalia era accesible únicamente por mar debido a que el caudal del río Palomino impedía el cruce por tierra. El avance en las obras de infraestructura fue abriendo trocha para la conformación de una importante red de comercio de productos agrícolas, al menos hasta que llegó la bonanza marimbera. Esto surgió en las entrevistas con Mérida acerca de la historia del surgimiento y constitución de esta vereda:

Uno llegaba por el mar, en cayuco, en barcazas. Por el mar era que uno llegaba. Por aquí había carretera hasta aquí, Palomino. Había trochitas por las que pasaban carros a dizque comprar maíz, yuca, plátano, lo que vendían los campesinos. [...] Cuando empezaron a abrir la carretera, fue que se empezó a poblar Marquetalia. Ya después, cuando estaba poblado, cada quien tenía su tierrita y se sembraba una cantidad grande de agricultura [...] maíz, plátano, ñame, ahuyama, de todo llegaban a comprar. Porque eso era que bajaban cargamentos, y cuando empezó la bonanza marimbera, se levantaron los ladrones, empezaron a atracar, no podían ver que

usted compraba una grabadora, porque ya se la quitaban y con suerte salía vivo. (Entrevista 18)

Figura 3. Distribución demográfica de La Lengüeta, 1965-1972



Fuente: Elaboración propia, sobre imagen de Google Earth.

Casa tras casa, negocio tras negocio y familia tras familia se fue poblando La Lengüeta. Conforme avanzaba la construcción del tramo 08, cada día llegaban personas de diferentes departamentos del país, como Santander, Norte de Santander, Antioquia, Tolima, Magdalena, La Guajira, Atlántico, Bolívar y Cesar. Los colonos se fueron organizando en caseríos cada vez más adentro en la Sierra, en las mesetas fértiles de cerros alejados. Fueron estas personas quienes protagonizaron el surgimiento de tres fenómenos que incidieron en los patrones de movimiento poblacional de este sector: la guaquería, la constitución de una economía agropecuaria intensiva y la bonanza marimbera.

La guaquería es un fenómeno que difícilmente se puede entender aislado de la colonización de La Lengüeta. Conforme las retroexcavadoras iban retirando la montaña del camino, comenzaron a emerger lotes

de tinajas prehispánicas, piedras acomodadas, cuentas de collares y prendas de oro, entre otros objetos (Entrevista 20). Así mismo, en las labores de adecuación del terreno para cultivos como el de plátano y en la construcción de asentamientos, la aparición de objetos indígenas fue muy común y la posterior búsqueda gaaquera lo fue aún más. Esto generó marcas distintivas en el paisaje, que aún hoy se reconocen (Entrevista 1). Cronológicamente, la gaaquería puede ser ubicada desde el inicio de las obras de los puentes del río Don Diego y Palomino, con un apogeo entre los años 1965 a 1975, cuando cuadrillas de cientos de personas salían en la noche a gaaquear la Sierra (Entrevista 20). Si bien después de dicho periodo esta práctica se vio bastante disminuida, actualmente tiene vigencia, aunque de manera muy intermitente.

La apertura de la troncal del Caribe, la llegada de las bananeras y las fincas ganaderas en veredas como Don Diego, Perico Aguado, Marquetalia, entre otras, han sido una fuente de ingreso para las familias que se fueron estableciendo allí. Sin embargo, han sido objeto de constante pugna de cara a las posteriores transformaciones de la zona de estudio (Entrevista 6). La Lengüeta ha sido un territorio rentable para arcas privadas tanto de alemanes como de bogotanos, así como también de notables familias samarias. Mediante grandes monocultivos y de zonas ganaderas, han reproducido las realidades históricas de la desigual propiedad de la tierra y sus detentadores en el país. Esto lo señalaban recurrentemente los habitantes campesinos más antiguos: “Los ricos llegaban, miraban en su camioneta, tomaban fotos y hacían sus planos, iban a Bogotá y sacaban el registro” (Entrevista 3).

Este fragmento de entrevista ilustra una de las situaciones más comunes de las dinámicas poblacionales de La Lengüeta: el establecimiento de fincas ganaderas y de grandes extensiones de monocultivo. Sus propietarios no han vivido nunca allá, pero adquirieron sus propiedades cuando eran consideradas baldíos de la nación. Lo anterior desembocó en la dificultad actual de adquirirlas para incorporarlas al Resguardo Indígena y al PNN, pese a su reconocimiento formal como zonas protegidas y con jurisdicción especial.

Así mismo, la conformación de estas fincas entre los ríos Don Diego y Palomino tuvo lugar hacia finales de la década del sesenta y coincidió con la construcción del tramo 08 de la Troncal del Caribe. Como señala Krogzemis (1967), a pesar de que este sector tenía condiciones adecuadas

para la agricultura y la ganadería intensiva, su falta de conectividad con puntos de transporte fluvial y férreo hacía inviable su explotación. De ahí que las vertientes occidental y noroccidental de la Sierra fueran los puntos estratégicos para monocultivos intensivos como el banano y la palma, y para la explotación ganadera (Krogzemis 1967; Vilorio 2005).

La incorporación de La Lengüeta al sistema económico nacional junto con la subsiguiente activación de la economía agropecuaria de ganadería, monocultivo y agricultura extensivos implicó cambiar la conceptualización jurídica y cultural este territorio. De baldío de la nación pasó a ser a una región que generaba y distribuía sus productos al país mediante la construcción paulatina de una infraestructura que lo permitía. Pasó de ser un territorio kággaba con dinámicas de uso y ocupación poco intensivas, pero que había sido apropiada por ellos como parte de su territorio tradicional, a uno que empezó a ser colonizado por campesinos y terratenientes sin una noción clara de la presencia indígena.

De esta manera surgió la coexistencia de diferentes formas de conceptualizar y de administrar la Lengüeta que, si bien en principio careció de conflictos, por el aislamiento inicial entre las comunidades indígenas y campesinas, más tarde desembocó en un conjunto de pugnas sobre cómo debía manejarse e interpretarse. Ejemplo de ello es la colonización intensiva y la llegada del narcotráfico y sus riñas con las prácticas e ideas económicas, políticas y socioculturales kággaba.

#### LA LENGÜETA DEL PATRÓN, DECLARATORIA SIN VIGENCIA Y ENCUENTRO CON LOS KÁGGABA

La construcción del tramo 08 además posibilitó los focos de cultivo y procesamiento de la marihuana y la coca, lo cual llevó al aprovechamiento de las desembocaduras de los ríos Don Diego y Palomino para su transporte y salida del país. Estas actividades intensificaron la colonización campesina de las estribaciones serranas bajas y medias ubicadas entre los dos ríos mencionados y tornaron este sector en un punto productivo para el narcotráfico. Como explicaré a continuación, la sumatoria de las nuevas prácticas en La Lengüeta llevó al conflicto con la forma en que la comunidad kággaba la había administrado y condujo su estrategia para reducir la colonización campesina.

En los años setenta la bonanza marimbera y la oleada de violencia que trajo consigo, producto de la lucha entre *cachacos* y *guajiros*, afectaron

los patrones demográficos de La Lengüeta. Mientras el poblamiento de colonización reordenaba el territorio con la aparición de las veredas, muchos de los habitantes que quedaron fueron desplazados de manera forzosa (Entrevista 18). Según Mérida, quien llegó a esta región hacia 1965, el conflicto fue tan fuerte que en veredas como Marquetalia su repercusión produjo dos oleadas de desplazamiento forzado.

El efímero florecimiento económico que atrajo la marihuana en La Lengüeta no fue más que el preludio de la siguiente bonanza, la de la coca, cuyas consecuencias aún se experimentan (Entrevista 8). La expectativa de quienes otrora se beneficiaron de la marihuana creó un ambiente propicio para la rápida consolidación del tráfico de la coca que llegó a su culmen con Hernán Giraldo Serna. Giraldo fue jefe del Bloque Resistencia Tayrona de las Autodefensas Unidas de Colombia y narcotraficante en la vertiente norte de la Sierra. Mantuvo buena parte del control de la principal ruta de la salida de la cocaína del país hacia Estados Unidos y Centroamérica a través de las playas de la Troncal Caribe (*Verdad Abierta* 2014). Giraldo llegó hacia 1969 a la Sierra y trabajó como jornalero en varias fincas de la vertiente norte recolectando café, donde fue líder comunal de los jornaleros de la zona y luego formó grupos privados de vigilancia (*Verdad Abierta* 2010). En la década de 1980 fundó grupos de autodefensas para combatir los hostigamientos de las FARC, que para este momento estaban incursionando en la región, los cuales fueron financiados a través de recursos del narcotráfico (García 2009). Giraldo impuso su ley, que debía acatarse, por la legitimidad que le daban la violencia física y las armas de su ejército. Esto normativizó la vida cotidiana y ha quedado como un recuerdo ambiguo de orden y miedo para quienes vivieron esta época. Mérida, quien experimentó las consecuencias de las bonanzas mencionadas, recordó durante nuestras entrevistas el impacto que supuso la transición de la marihuana a la explotación de la coca en la región:

Eso fue muy violento cuando la marihuana. Llegaban y violaban al que había en la casa, mataban al marido y lo dejaban ahí tirado en la casa. Donde sabían que había una carga de marihuana, allá les llegaban y le acababan con todo. Y era gente de la misma región, muchachos que nacieron y se criaron aquí; no sirvieron para nada, sino para robar y hacer daño a los demás. [...] La coca empezó de un momento a otro. Yo apenas fue que escuché de una planta nueva, un no sé qué, “como qué eso si da plata”. Y ahora después con la

coca, peor todavía, después de la marimba fue que se formaron los paramilitares con Hernán Giraldo, ¡ay, dios mío, a quién no mataron, cuánta gente no mataron! (Entrevista 18)

La transición a la década de 1980 presenció, además de la caída de la marihuana y el ascenso estrepitoso de la coca, la ampliación del PNN Sierra Nevada de Santa Marta mediante la adición del área ubicada entre los ríos Don Diego y Palomino, que así insertó a La Lengüeta en las dinámicas de protección ambiental (Acuerdo 25 del Inderena, 1977). No obstante, las consecuencias de dicha ampliación tuvieron corto alcance debido al dominio de Hernán Giraldo. Ni la fuerza militar estatal ni los diferentes órganos del Estado pudieron regular las dinámicas locales, por lo que “El Patrón”, como acostumbraban a llamarlo, ostentó durante por lo menos veinte años el monopolio de la violencia y de la justicia en este territorio. Durante esos dos decenios toda la vertiente norte del macizo, incluyendo La Lengüeta, era conocida y controlada por Giraldo, con poder sobre quienes vivían allí, llegaban o se iban y sobre las actividades a las que se dedicaban, fueran o no simpatizantes de su ley. De modo que la estrategia de supervivencia, de acuerdo con el testimonio de los habitantes de La Lengüeta, fue obedecerle. En palabras de Yeiner, un joven campesino que me acompañó durante mis labores de campo en las veredas de Marquetalia y Perico Aguao: “Si usted era policía y pasaba un camión de Giraldo con coca, le daban dos opciones. La primera era mucha plata si los dejaba pasar, la segunda era la muerte. Él [Giraldo] tenía a la Policía y al Ejército comprados, por eso ellos no se metían por aquí” (Entrevista 19).

La producción de coca en La Lengüeta amplió las dinámicas de ocupación del campesinado, las cuales inicialmente se concentraban en la parte costera, cerca de la Troncal Caribe. De esta manera fueron ascendiendo a las estribaciones serranas bajas y medias de este sector, en donde los kággaba circulaban y establecían caseríos provisionales (Figura 3). De ahí que la presencia indígena, al principio inadvertida, fuera haciéndose cada vez más clara por los reiterados avistamientos y encuentros con los colonos (Entrevista 16). Como mencioné antes, debido a su ocupación poco intensiva de La Lengüeta, cuando los campesinos intensificaron su colonización, no hallaron centros poblados, sino pequeños caseríos dispersos, habitados por una familia completa, parcialmente ocupados o en ocasiones abandonados.

Dicho esto, los nuevos procesos económicos, sociopolíticos y demográficos llevaron a que los kággaba dejaran de ocupar las zonas que antes usaban como caseríos provisionales, con sus respectivos cultivos extensivos, y se desplazaran hacia tierras más altas, en las cuales no era viable para los campesinos establecer asentamientos y sus cultivos. Esto no era una novedad para ellos, porque ya había sucedido varias veces en su historia (Uribe 1997; Reichel-Dolmatoff 1953). Los campesinos obtuvieron las tierras ocupadas por los kággaba mediante intercambios directos por cabezas de ganado o a través de un sistema de endeude, en el cual les suministraban a los indígenas productos que no podían conseguir fácilmente (aceite, telas, licor, herramientas, armas, etc.). A cambio recibían diferentes retribuciones, que incluyeron, en numerosos casos, extensiones de tierra. Estos métodos de adquisición, aunque comunes entre los kággaba, representaban dos nociones diferentes de transacción y de propiedad. Para los campesinos, adquirir los terrenos implicaba obtener su propiedad definitiva, mientras que para los kággaba dicha transacción era flexible y podría revertirse por medio de otro intercambio o del eventual abandono de los campesinos de dichos terrenos.

Integrantes de la comunidad iku recurrentemente describieron esto y puede ser ilustrado por medio del testimonio que Cupertino Torres –uno de los primeros iku en llegar a la región– me dio mientras recorríamos sus tierras:

Cuando ese tiempo, esto era puro campesino, hasta arriba, porque los campesinos estaban sacando al kogui hasta bien arriba. No los dejaban pasar hasta abajo. Cuando eso no hubo arhuaco como ahora, [...] sino los kogui arriba solamente. Esto era una soledad de montaña. Solo colono. Pero antes kogui vivía aquí abajo, inclusive, ellos eran dueños de todo lo que es la parte de lo de abajo, o sea, lo que es la tuma, lo que es el oro, lo que es la olla, todo eso era de ellos. (Entrevista 13)

Los kággaba concebían como sagradas las áreas que empezó a ocupar la comunidad campesina, por lo cual lo interpretaron como una alteración cultural y ecológica de sus territorios tradicionales (Entrevista 16). Si bien las actividades económicas de ambas comunidades eran similares, por cuanto tenían cultivos de pancoger (yuca, maíz, plátano y frutales) y de coca y practicaban la ganadería extensiva, su intensidad y distribución espacial era muy diferente y deja entrever las diferencias en sus nociones de

territorio, naturaleza y cultura. Los kággaba, por ejemplo, se abstendían de ocupar o cultivar los sitios arqueológicos con infraestructura lítica, mientras que los campesinos no dudaban en aprovecharlos para sus asentamientos, cultivar e incluso guaquear. Así mismo, los cultivos de coca, ubicados cerca de las viviendas y de extensión moderada para cubrir el uso doméstico, en el caso de los kággaba, contrastaban en número de hectáreas, que los campesinos cultivaban en áreas inaccesibles para la fuerza pública, y en su uso, destinado a satisfacer la demanda de pasta base para su distribución internacional.

Ante esta situación, los mamos mayores kággaba de Taminaka acudieron a integrantes de la comunidad iku para defender su territorio y la *cultura propia* del avance del colono y para recuperar lo que ya les habían expropiado (Entrevista 14). Dicho llamado fue en buena parte posible gracias al vínculo que tenían los mamos kággaba con Sebastián Torres, un mamo iku, quien había huido de la misión capuchina de San Sebastián de Rábago y se había refugiado hacia 1930 con sus hijos en Taminaka y Mamarongo (Entrevista 10). Según los descendientes de los primeros iku que llegaron a La Lengüeta en la década de 1970, Miguel Torres, hijo de Sebastián Torres, Domingo Villafañe y Duani Villafañe, entre otros, iniciaron un proceso de recuperación territorial enmarcado en las dinámicas de la organización de los pueblos indígenas de Colombia y la reforma agraria del gobierno nacional, además de estar motivado por la creciente demanda de tierras para la subsistencia, después de la expulsión de la misión capuchina de San Sebastián de Rábago en 1982 (Entrevista 13). Así lo narró Fidel Rodríguez:

Primero vino Sebastián Torres, luego vino el hijo, Miguel Torres, que se crio aquí; también vino mi papá Valentín Rodríguez. También el otro hijo, Gabriel Torres, se vino por aquí y creció aquí. Ellos llegaron a poblado kogui. Ellos se vinieron por el páramo. Mi papá compró varias fincas aquí y fue quedando el terreno vacío sin campesinos, donde podíamos vivir nosotros. Antes de fundarse Gumake ya vivían arhuacos por aquí. Domingo ya vivía aquí antes de que se fundara el propio pueblo. Domingo dejó terreno a la comunidad, porque él había comprado varias fincas, para que construyera el pueblito. En esa época por aquí vivía mama Luca, que era kogui. Él hacía sus pagamentos, adivinó sitios de pagamentos. Luego mamo Marcelino siguió con esos sitios. (Entrevista 7)

Para este proceso, los iku y los kággaba se aliaron y recurrieron a una estrategia análoga a la de los “pueblos-frontera” identificada por Uribe (1997) para otras zonas de la Sierra, que consistía en la fundación de poblados iku, entre asentamientos colonos y kággaba, a modo de barrera que protegiera a los segundos del desplazamiento y que permitiera a los iku mediar con ellos para recuperar de a poco, a través de la compra, los territorios ya expropiados (Entrevista 13). Así fundaron poblados que crecieron con el paso del tiempo y formaron un cinturón de población iku que dio pie, junto con acciones en otras zonas de la cara norte de la Sierra, al establecimiento del resguardo indígena Kogui-Arzario-Arhuaco (Incora, Resolución 0109 de 1980).

#### ALIANZA IKU-KÁGGABA: ¿COLONIZACIÓN IKU O RECUPERACIÓN TERRITORIAL KÁGGABA?

Los poblados que fundaron los iku en La Lengüeta según el conocimiento kággaba tienen dueños espirituales a los que debieron pedir permiso mediante prácticas propiciatorias kággaba para posibilitar la ocupación iku. En el marco de la alianza antes mencionada, los mamos kággaba acompañaron e instruyeron a los iku acerca de los lugares adecuados, los materiales y como se debía tributar a los dueños espirituales de los territorios sobre los que se fueron fundando los diferentes poblados (Entrevista 17). La alianza incluía un pacto que dividía La Lengüeta entre las dos etnias: para los kággaba las tierras altas al sur del poblado de Jiwa y para los iku aquellas localizadas al norte de este poblado, en las tierras bajas, a manera de barrera de contingencia que detuviera el avance colono sierra arriba, como explicaré más adelante (Entrevista 12).

En la actualidad existen seis poblados iku en La Lengüeta que progresivamente han ido ensanchando la barrera física que separaba a los kággaba del campesinado hasta alcanzar el litoral: Ati Gumake, Jiwa, Bunkwimake, Seykwanamake, Teyrumake y Katansama (Entrevista 5) (Figura 4). Estos han seguido dinámicas similares: la búsqueda de áreas adecuadas para la subsistencia, cerca de fuentes de agua y con adecuada capacidad para el cultivo de productos agrícolas. Los han ubicado asimismo en zonas estratégicas, previamente ocupadas por campesinos, con el fin de controlar su movilidad tras la adquisición de los predios por parte de los iku. Han aprovechado en muchos casos la infraestructura construida por los colonos y algunos de sus cultivos y adecuaciones

para la actividad agrícola. Finalmente, han conciliado las nociones kággaba de territorio, naturaleza y cultura con aquellas de los iku, que en todo caso no eran ni son homogéneas, debido a la evangelización que muchos integrantes de esta comunidad experimentaron en zonas como San Sebastián de Rábago.

Pese al acompañamiento, los iku no siempre siguieron los consejos de los mamos kággaba sobre los lugares apropiados o proscritos de asentamiento. En buena parte, esto sucedió por la incredulidad de algunos iku recién llegados, quienes en muchos casos habían sido evangelizados y tenían otras prioridades para asentarse (Entrevista 11). Pero las consecuencias negativas, como la aparición inexplicable de enfermedades, la pérdida de cultivos o las muertes inesperadas, hicieron que los iku las asociaran con el irrespeto de los rituales. Así, de acuerdo con las comunidades iku y kággaba, los iku adquirieron conciencia de la importancia de dichos sitios y de las prácticas propiciatorias, que genéricamente se denominan pagos, a sus dueños espirituales.

Tal omisión, no obstante, no fue reconocida por todos los iku. De hecho, la primera versión que escuché de labios de algunos mamos destacaba su carácter tradicional, apegado a la realización del pago para el asentamiento. Solo a partir de las entrevistas con jóvenes, adultos y mamos conversos de la tradición judeocristiana a la tradición propia pude dimensionar la convivencia de las dos formas de apropiación mencionadas arriba. Como lo expresó Fidel Rodríguez:

Donde yo vivo también es terraza de antiguo, sitio sagrado, así como aquí. Para vivir ahí donde hoy vivo hay que hacer pago. Primeramente cuando nosotros llegamos, éramos evangélicos, creyentes, pero ya no. Entonces cuando llegamos nosotros nos instalamos ahí sin pagar, pero uno no sabe porque le llegaban tantas enfermedades, tantas cosas malas, pero ya a base de eso, los mamos empiezan a adivinar lo que sucede, las cosas. A mi papá le cayó un palo en la cabeza, cuando estábamos socolando, mi edad eran 12 años, y ahí quedó finado. (Entrevista 7)

También pude identificar que la conciliación entre las concepciones kággaba e iku de territorio, naturaleza y cultura se ha materializado en la distribución espacial de los asentamientos iku en este sector. Esta distribución, que en algunos casos se traslapa con sitios sagrados, aunque

en general se mantiene al margen de ellos, promueve el pago a sus dueños y permite la vigilancia constante de los colonos (Entrevista 2) y es más intensiva que la ocupación *kággaba* previa, por la construcción de centros poblados, que incluyen colegios internados, casas de pensamiento (*kankuruas*), tiendas y casas de castigo con asentamientos familiares dispersos o fincas *iku* a su alrededor dedicadas a la agricultura y la ganadería extensiva.

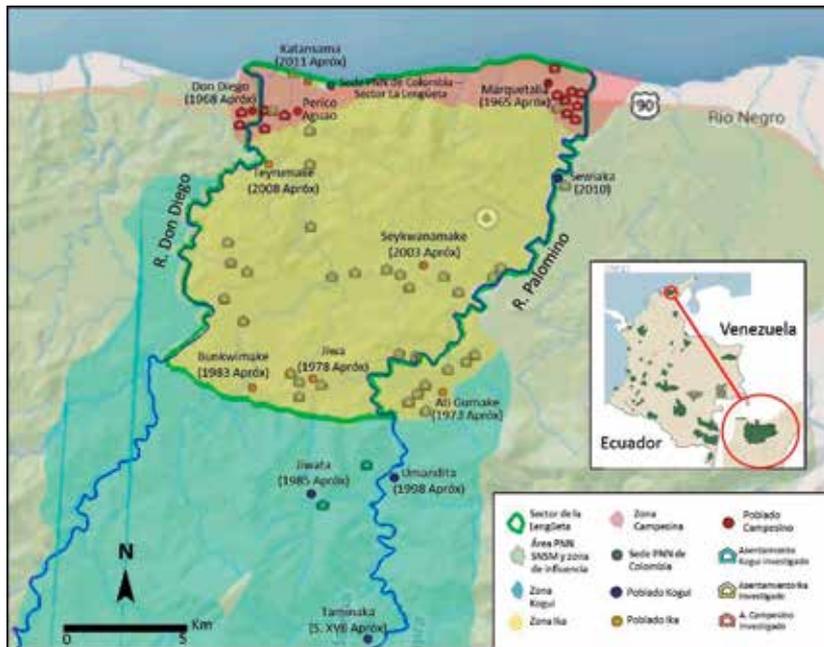
Ati Gumake fue el primer centro poblado *iku* de la vertiente norte de la Sierra. Si bien por su ubicación en el margen oriental del río Palomino no hace parte de La Lengüeta, fue allí donde inició el proceso de ocupación *iku* de esta área. A comienzos de la década de 1970, después de comprar terrenos a campesinos, en lo que posteriormente sería el centro poblado de Ati Gumake o Sabana Culebra, Domingo Villafañe empezó a establecer caseríos *iku*. Allí acomodó a su familia y siguió con la adquisición de otros terrenos circundantes. La población y la tierra adquirida posibilitó la fundación de Ati Gumake con el acompañamiento constante de Lucas, mamo *kággaba* que se dedicó a las prácticas rituales propiciatorias y educó a Marcelino, un mamo *iku*, en dichas prácticas, que debían hacerse a los dueños espirituales del territorio que se estaba ocupando (Entrevista 4).

Algunos años después Briceño Torres, sobrino de Miguel Torres, se estableció en donde posteriormente se fundó Jiwa. Como él mismo me relató, allí aprendió de diferentes mamos *kággaba* acerca del manejo espiritual del territorio que habitaba y la ley indígena de la Sierra, y dejó de lado la doctrina evangélica (Entrevista 10). Allí aprendió las diferentes prácticas rituales para comunicarse y tributar a los dueños espirituales de esta zona y, sobre todo, el uso del *zhatukua*, en la cual mamos *kággaba* y otros integrantes de esta comunidad usan cuentas líticas junto con un totumo lleno de agua pura. Briceño Torres fue aprendiz de mamos como José Manuel Noevita, Pedro Handuga, Narciso Torres, Lucas, Jundemata y José Miguel Sauna, con quienes además estrechó una relación que lo ha hecho en muchos aspectos más afín a los *kággaba* que a los mismos *iku* (Entrevista 12).

Hacia 1980 se fundó el tercer poblado *iku* en La Lengüeta: Bunkwimake. Como me lo relataron sus habitantes, al igual que en los casos anteriores, partieron de la adquisición de una extensión importante de terreno a colonos que estaban asentándose en lo que devino en centro poblado y prosiguieron con el establecimiento de familias *iku* en él. Hubo también

un acompañamiento constante de mamos kággaba, en particular del mamo José Manuel Noevita (Entrevista 12). Estos tres poblados pueden ser agrupados en una primera etapa de recuperación territorial indígena en La Lengüeta que se caracterizó por el trabajo conjunto de kággaba e iku.

Figura 4. Distribución demográfica de La Lengüeta, 1972-actualidad



Fuente: Elaboración propia sobre imagen de Google Earth.

#### LA RUPTURA: MULTIINSTITUCIONALIDAD Y PUGNA INTRA E INTERÉTNICA POR LA TIERRA

La acción política iku-kággaba coordinada llevó a que en 1994 el Instituto Colombiano para la Reforma Agraria (Incora) concediera la salida al mar al Resguardo Kogui-Malayo-Arhuaco (Entrevista 16; Perafán 1997). Desde entonces, además de pertenecer a un parque nacional, el área comprendida entre los ríos don Diego y Palomino empezó a ser parte de un resguardo, lo cual fue visto por el Estado (representado por el Incora) y por las comunidades indígenas como una oportunidad para devolver su tenencia a los indígenas y asegurar su conservación. Esto garantizaría a la vez la presencia estatal en La Lengüeta mediante

la implementación de proyectos para el parque nacional y el resguardo indígena y además permitiría, eventualmente, la expulsión de los campesinos y la supresión de la economía agropecuaria intensiva y del narcotráfico. Sin embargo, produjo también una serie de conflictos asociados con la multiinstitucionalidad de La Lengüeta, el encuentro de diferentes formas de entender y administrar el territorio y las agendas políticas de las comunidades que la habitan, que, en conjunto, hoy modelan su distribución poblacional, sus actividades económicas y las relaciones intra e interétnicas.

La superposición del Resguardo Kogui-Malayo-Arhuaco y el Parque Nacional Sierra Nevada de Santa Marta supuso la imposición de dos visiones institucionales divergentes sobre La Lengüeta que, a sus vez, diferían de la conceptualización y apropiación territorial de los campesinos y los grupos económicos involucrados en la producción agropecuaria y el narcotráfico. Parques Nacionales Naturales de Colombia, sustentado en un discurso ecologista de la conservación, ha propendido por la recuperación y conservación de la variedad de ecosistemas de la Sierra para mantener la biodiversidad y mitigar las presiones antrópicas sobre el medioambiente (PNNC 2016a). Para ello, en 2002 diseñó la Política de Participación Social en la Conservación, mediante la cual ha fomentado un modelo de gobernanza compartido en áreas protegidas que pertenecen a resguardos y/o territorios colectivos de pueblos indígenas y afrodescendientes, como La Lengüeta (PNNC 2016b). En sus documentos públicos se puede identificar una conceptualización de la población indígena como componente *natural* del paisaje *prístino* de la Sierra y la interpretación de sus prácticas económicas y rituales como afines a la conservación del medio ambiente. No obstante, esto implica la aceptación tácita de su carácter *originario* y del imaginario del *buen salvaje*, protector del medio ambiente. Esto contrasta con lo que percibí en La Lengüeta: los kággaba y los iku han incorporado desde el siglo pasado prácticas productivas como la quema y siembra, la ganadería extensiva y rotativa, y la tala de áreas de árboles para la construcción de unidades de vivienda, actividades no siempre afines con los intereses de conservación de un Parque Nacional Natural.

Por su parte, la figura de resguardo indígena, consagrada en la Constitución Política y definida en el Decreto 2164 de 1995, es una forma de propiedad colectiva que goza de las garantías de la propiedad privada y una organización

autónoma amparada por el fuero indígena y un sistema normativo propio. Esta normatividad ha facilitado a las organizaciones indígenas de la Sierra la reproducción de una imagen del macizo como territorio indígena ancestral, profundamente afectado por la invasión colona, al cual hay que devolver su equilibrio a través de la expulsión del campesinado. Según esta visión, una vez este territorio sea *saneado* de la comunidad campesina, los indígenas podrán restaurar los ecosistemas de la Sierra.

Sin embargo, los cambios de los modelos sociales y económicos indígenas no son compatibles con el modelo de conservación de Parques Nacionales Naturales, por la afectación ecológica de las prácticas económicas y culturales indígenas –tradicionales y emergentes–. Esto ha generado que Parques Nacionales quiera regularlas y ello riña con la autoridad ambiental adjudicada a las comunidades indígenas del macizo. Adicionalmente, el resguardo y los programas de saneamiento territorial han alimentado un sistema de tenencia de la tierra desigual, que favorece la acumulación desbordada de propiedad en manos de líderes indígenas, políticos o religiosos.

La imposición de estos dos nuevos paisajes institucionales en La Lengüeta empezó a cobrar fuerza con la implementación del Plan Colombia, a partir del año 2000 (Entrevista 8; *Verdad Abierta* 2008). Este programa de cooperación internacional, que buscó fortalecer la presencia del Estado y la lucha contra el narcotráfico en las regiones más abatidas por estos fenómenos, catalizó la guerra entre Hernán Giraldo, Carlos Castaño (comandante de las AUC) y su antiguo socio Adán Rojas, jefe del clan de los Rojas (un grupo de autodefensas militares), por el control del narcotráfico, hasta la desmovilización de Giraldo en 2006 (*Verdad Abierta* 2008). La ola de violencia y el Plan Colombia aumentaron la presencia estatal en La Lengüeta (Entrevista 19) mediante proyectos de saneamiento territorial, recuperación cultural y activación socioeconómica para la población indígena, financiados por la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (Usaid), PNNC y la Oficina del Alto Comisionado de Naciones Unidas los Refugiados (Acnur), entre otras.

Desde este momento, sin tomar en cuenta la historia de la ocupación campesina y mucho menos su voz, Parques Nacionales, los iku y kággaba comenzaron a ver el campesinado como un elemento invasor que debía ser suprimido de esta área protegida, por las graves consecuencias

ecológicas y culturales que generaba. Tampoco socializaron las acciones institucionales que llevaron a declarar La Lengüeta como parte del Resguardo Kogui-Malayo-Arhuaco. Esto lo ratificó Pedro Villanueva, un habitante campesino de Marquetalia:

Aquí no le preguntaron a nadie cuando volvieron esto resguardo. Vino Gaviria, que habló con unos mamos en las Dunas, a declarar La Lengüeta como resguardo. ¿Por qué no reunió a los campesinos y les avisó? Pero como los que había aquí éramos de los campesinos más atrasados, entonces no hicimos nada. Y ahora mire como están las cosas, yo no sé qué va a pasar con La Lengüeta. No pueden sacar[nos], pagar tres pesos y adiós. (Entrevista 20)

Al tiempo, el mismo año comenzaron las pugnas por la propiedad de La Lengüeta entre los kággaba y los iku. Desde entonces se han endurecido las fronteras físicas y culturales entre unos y otros, enfrentando el conocimiento iku y kággaba sobre su pasado ancestral y reciente, así como sus agendas políticas y culturales e intereses económicos. Los kággaba buscan hoy que los iku salgan de La Lengüeta y retornen a la vertiente sur de la Sierra. Los iku, por su parte, quieren seguir en La Lengüeta, que han habitado desde la década de los setenta gracias al pacto territorial con los kággaba. Estos argumentan que dicha ocupación, de acuerdo con la historia ancestral, no es legítima, porque este es su territorio sagrado, no de los iku. Varios kággaba me dijeron que, aunque reconocían que los iku habían hecho una labor loable al sanear las estribaciones medias de los territorios serranos, estos no les pertenecían y debían abandonarlos (Entrevista 15). Por su parte, los primeros iku que llegaron a La Lengüeta afirmaron que su presencia y propiedad territorial se legitimaba por el pacto territorial, arriba reseñado, que dividía el territorio entre las dos etnias (Entrevista 12). Así mismo, algunos iku argumentaban que todos los indígenas serranos son *teyuna* (ancestro mítico del que descienden los indígenas contemporáneos), por lo que todos tienen el mismo derecho y responsabilidad de cuidar la Sierra del no indígena, y en este sentido, les corresponde a los iku seguir defendiéndola (Entrevista 5; ONIC 2006).

En consecuencia, la comunidad kággaba ha empezado a poblar las estribaciones medias y bajas de La Lengüeta. De esta manera han obtenido unos predios ubicados en el sector norte de La Lengüeta, entre los 400 y 500 metros sobre el nivel del mar, al suroriente de la vereda Perico Aguao (Figura 4).

Esta lucha, además de los campesinos, ha tenido como contendiente a la comunidad iku, que reclama lo pactado anteriormente entre los mamos de cada una de las etnias respecto a la repartición de tierra. Por su parte, los iku han prescindido del acompañamiento de mamos kággaba y en su lugar han fortalecido lo iku en La Lengüeta. Han nombrado un Cabildo Gobernador iku para este sector y a un mamo mayor iku de la región, Camilo Izquierdo, para la realización de las diferentes prácticas rituales orientadas a mantener el equilibrio y facilitar la formación de mamos iku en este territorio a partir del *conocimiento tradicional iku* (Entrevista 9).

En entrevistas con el mamo Camilo y algunos de sus simpatizantes en el poblado iku de Katansama pude identificar que los mamos iku tributan a los dueños espirituales por medio del pago y la adivinación en cada poblado. Pero ahora se basan en el conocimiento tradicional y las prácticas propiciatorias iku, como la *bunkweika* –un conjunto de piedras de diferentes formas, que se depositan en una mochila y al ser sacudidas generan una acomodación específica que contiene el pensamiento del antiguo–, en lugar de la *zhatukua* y de las prácticas propiciatorias de los kággaba. El uso exclusivo del conocimiento tradicional y las prácticas propiciatorias iku busca legitimar ontológica, epistemológica y políticamente su presencia en La Lengüeta. El establecimiento físico para los iku, si bien es fundamental, no está completo sin la apropiación espiritual del territorio, necesaria para obtener el consentimiento de los padres y madres espirituales para vivir en un lugar.

La preocupación ontológica iku busca definir en sus términos qué es La Lengüeta material y espiritualmente. Esto quiere decir conocer en detalle dicho territorio, los seres espirituales que lo habitan y las condiciones que estos establecen para posibilitar la ocupación y uso iku. Esto lo entiendo como hito fundacional, que marca la transición de una tradición ajena (kággaba) a una tradición propia (iku). Finalmente, estos procesos ontológicos y epistemológicos hacen parte fundamental de la estrategia política que busca legitimar la presencia iku en La Lengüeta y que ha desembocado en el endurecimiento de las fronteras físicas y culturales entre los iku y los kággaba. Estas fronteras, si bien no eliminan la coexistencia de las dos comunidades, si establecen una división territorial concreta, identificable no solamente en la construcción de paisajes económicos y sociales, sino también en paisajes espirituales diferenciados por la entrega de ofrendas propiciatorias de cada tradición.

Así, los tres poblados iku fundados en La Lengüeta en los últimos quince años –Seykwanamake, Teyrumake y Katansama (Figura 4)– han prescindido del apoyo de los mamos kággaba (Entrevista 2). A diferencia de los primeros tres poblados fundados en la región –en los que hay incluso vínculos de parentesco por la descendencia de Sebastián y Miguel Torres– la relación entre iku y kággaba en los poblados recientes es exigua. Adicionalmente, dos de los tres poblados fundados entre 1970 y 1985 –Ati Gumake y Bunkwimake– han optado por borrar la evidencia del anterior acompañamiento kággaba, si bien los relatos recuerdan la relación precedente con los kággaba. Bunkwimake, por ejemplo, abandonó la locación inicial del centro poblado y se estableció nuevamente en un predio muy cercano, esta vez con infraestructura iku. De casas tradicionales y *kankuruas* redondas, se pasó a estructuras cuadradas. De modestos sitios de adivinación (*kadukuas*) localizados en inmediaciones del centro poblado, se pasó a ubicarlos en sus periferias y se los dotó con las características físicas de las *kadukuas* iku, como, por ejemplo, un mayor tamaño y una elaboración que evidencia mayor inversión de tiempo.

En esta segunda etapa del proceso de recuperación territorial indígena de La Lengüeta se han hecho deliberadamente evidentes las diferencias de las nociones iku y kággaba de territorio, naturaleza y cultura. Las proscripciones kággaba sobre los sitios de habitación son cada vez menos tenidas en cuenta y aunque hay una tendencia a no habitar sitios arqueológicos con infraestructura lítica, otro tipo de sitios arqueológicos sí son alterados para habilitar la ocupación y uso iku (Entrevista 17). La distribución poblacional iku se ha densificado en La Lengüeta alrededor de los centros poblados, diferenciándose del patrón previo de ocupación kággaba e iku, en el cual los caseríos eran dispersos y no necesariamente cercanos a los centros poblados. Finalmente, la densificación de la ocupación iku en La Lengüeta ha desembocado en la apropiación física permanente y la evidente construcción de paisaje, que difiere de las dinámicas kággaba de la primera mitad del siglo xx en La Lengüeta, que facilitó la colonización campesina de este sector.

No obstante, esta escisión no tiene vigencia en toda La Lengüeta y aún son perceptibles algunos relictos de las relaciones de la alianza kággaba-iku establecida en la segunda mitad del siglo xx. En Jiwa, el mamo Cuncharimaku se había mantenido cercano a los kággaba y seguía

implementando sus prácticas propiciatorias kággaba, pese a la directriz del mamo Camilo Izquierdo acerca de las prácticas rituales y de las relaciones con los kággaba. De acuerdo con varios iku, el mamo Camilo, ante la desobediencia de mamo Cuncharimaku, había relegado a Jiwa a un estatus de poblado *non grato* hasta su reciente fallecimiento en 2017 (Entrevistas 9 y 10). Tras este suceso, actualmente hay incertidumbre sobre el futuro mamo de Jiwa, quien, si bien será un descendiente directo del mamo Cuncharimaku, podría ser afín al orden emergente de mamo Camilo y a su agenda política o a la posición de Cuncharimaku.

#### REFLEXIONES FINALES

La superposición de diferentes concepciones de territorio, modelos de tenencia de la tierra y de su uso –asociadas a nociones específicas de naturaleza y cultura– ha modelado las realidades de La Lengüeta a lo largo de su historia reciente. Dicha superposición de concepciones, que emergió progresivamente a partir de la construcción del tramo 08 de la Troncal Caribe, actualmente incluye entes estatales y particulares. Por un lado, la multiinstitucionalidad estatal, que implica la coexistencia de la figura de Parque Nacional Natural, con sus objetivos y programas de conservación, y la de Resguardo Indígena, con su aparente autonomía normativa y con su condición de propiedad colectiva con las garantías de propiedad privada. A estas se suman las nociones de territorio que tienen las comunidades campesinas y los grupos económicos asociados con las actividades agropecuarias y el narcotráfico.

En este ejercicio etnográfico analicé dichas concepciones y las relaciones que se han generado entre ellas, enmarcadas en las agendas políticas y económicas de las instituciones y comunidades presentes en La Lengüeta, para entender cómo se ha generado un marco que, a pesar de pretender reivindicar la diversidad étnica y la necesidad de proteger el medio ambiente, suprime esta diversidad, al construir sujetos de derecho estáticos, sin oportunidad de cambio e idealizados (el buen salvaje o el indígena ecológico) y al excluir de este panorama de la alteridad a otros grupos marginados que han sufrido procesos de expropiación y no reconocimiento (los campesinos). Así mismo, he explorado cómo dichas concepciones adjudican roles de conservación a las comunidades indígenas, cuyas prácticas económicas, en el caso de La Lengüeta, no son necesariamente afines con los objetivos de conservación –basados

en su idealización como grupos totalmente respetuosos del medio ambiente– de los entes estatales de protección ambiental.

En línea con Uribe (1990; 1993; 1997) y Bocarejo (2008), el estudio de estas concepciones en la historia reciente de La Lengüeta visibiliza los profundos procesos de cambio de las comunidades indígenas iku y kággaba, no solo en términos de la adopción de prácticas culturales de la sociedad mayoritaria, sino de la adaptación a los procesos sociopolíticos y económicos del país. Esto ha supuesto el uso por parte de las comunidades indígenas de estrategias para reivindicar los derechos que les han sido vulnerados y la adopción de criterios de identidad étnica que estas comunidades tienen que cumplir para ser sujetos de estas reivindicaciones (p. ej., el indígena ecológico y el indígena tradicional).

Dichas estrategias han cambiado a lo largo de la historia reciente de este sector y han dependido de las necesidades de las comunidades iku y kággaba, además de las relaciones entre estas dos comunidades. De un común acuerdo sobre la distribución territorial y la administración de La Lengüeta pasaron al acuerdo aparente para expulsar a los campesinos de este sector, pero también al conflicto interno sobre la propiedad de las tierras indígenas que conforman La Lengüeta, sobre quiénes debían habitarla, cómo debían ocuparla y aprovecharla y qué tipo de prácticas permitir. En este conflicto es pertinente visibilizar la capacidad que tienen estas comunidades de incorporar en sus sistemas culturales elementos novedosos. Esto los ha llevado a adoptar, en momentos específicos, rasgos culturales foráneos para facilitar la consecución de objetivos políticos, económicos y socioculturales en La Lengüeta. Como expuse, este tipo de transformaciones no han sido analizadas por los órganos gubernamentales que han administrado La Lengüeta. En su lugar han recurrido a la definición monolítica de indígena como puro, tradicional y ecológico, que se extiende a la interpretación de sus nociones de territorio, modelos de tenencia de la tierra y de su uso.

Otra conclusión de esta exploración etnográfica tiene que ver con las estrategias de adquisición de la tierra en diferentes momentos de la historia reciente de La Lengüeta y su relación con la figura de resguardo. En concordancia con lo planteado por Bocarejo (2008; 2011) esta figura encapsula la diferencia étnica e invisibiliza las estrategias de adquisición de tierras y las dinámicas de tenencia que, como aquí he señalado, reproducen una desigualdad desbordada de acceso a la tierra.

Ante dicha desigualdad, algunos integrantes de las comunidades iku y kággaba se ven obligados a colonizar territorios que tradicionalmente no les pertenecen, lo que alimenta el conflicto territorial entre estas dos comunidades en La Lengüeta.

Finalmente, he analizado algunos de los procesos de construcción y legitimación espacial iku y kággaba en La Lengüeta y su relación con las agendas políticas de estas comunidades en diferentes momentos de su historia reciente. La constitución de pueblos-frontera requirió la reconceptualización del territorio sagrado y hostil a uno en el que era permitido establecerse, siempre que hicieran ciertas prácticas propiciatorias para sus dueños espirituales. Dicha reconceptualización ha estado acompañada por la producción de diferentes tipos de espacio que entran en las categorías identificadas por Giraldo (s.f.), las cuales definen las prácticas que pueden y deben implementarse en cada tipo de espacio, pero que al tiempo llaman la atención sobre el carácter flexible de estos procesos de construcción espacial y su inserción en las agendas políticas de las comunidades iku y kággaba.

En un primer momento, fue permisible y deseable para los kággaba la presencia iku, al punto que los acompañaron constantemente; sin embargo, esto cambió conforme lo hicieron las agendas políticas de ambas comunidades. La presencia iku pasó a no ser completamente aceptada por los kággaba, quienes argumentan su falta de conocimiento para administrar espiritualmente los territorios en los cuales se estaban estableciendo. Ante esto, y de acuerdo con su agenda política, parte de la comunidad iku empezó a prescindir del acompañamiento kággaba y a implementar sus propias prácticas para reconceptualizar La Lengüeta y hacerla apta (apropiarla) para su habitación y tributación espiritual. Las diferencias entre estas prácticas han empezado a convertirse en marcador de identidad y legitimidad de cada uno de los poblados indígenas, de manera que los iku ven como válido el uso de, por ejemplo, el *bunkweika* para adivinar y entablar comunicación con los dueños espirituales de este sector, mientras que los kággaba consideran válido el uso del *zhatukua*.

Este inacabado ejercicio de análisis busca motivar la realización de investigaciones más detalladas en temas como las dinámicas de tenencia y traspaso de propiedad de la tierra en el sector de La Lengüeta y su relación con la figura de resguardo, los procesos y prácticas de

legitimación de la presencia de las diferentes comunidades que la habitan, las relaciones entre las prácticas económicas de las comunidades y los objetivos de conservación de Parques Nacionales, entre otros. Analizar estos problemas podría contribuir a la reconceptualización del enfoque multiculturalista colombiano asociado a la Constitución de 1991, que autores como Bocarejo (2008; 2011, 116) han propuesto para posibilitar el diseño e implementación de políticas públicas más incluyentes y realistas que permitan abordar los problemas existentes, ello en procura de evitar la exclusión deliberada de algunas comunidades presentes allí y la perpetuación de procesos simultáneos de desreconocimiento y de violencia simbólica y física con ellas.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bocarejo, Diana. 2011. "Dos paradojas del multiculturalismo colombiano: la espacialización de la diferencia indígena y su aislamiento político". *Revista Colombiana de Antropología* 47, 2: 97-12.
- Bocarejo, Diana. 2009. "Deceptive Utopias: Violence, Environmentalism, and the Regulation of Multiculturalism in Colombia". *Law & Policy* 31, 3: 307-329.
- Bocarejo, Diana. 2008. "Reconfiguring the political landscape after the multicultural turn". Tesis de doctorado, University of Chicago.
- Chaves, Margarita. 2005. "¿Qué va a pasar con los indios cuando todos seamos indios? Ethnic Rights and Reindianization in Southwestern Colombian Amazonia". Tesis de doctorado, Universidad de Illinois.
- Chaves, Margarita y Marta Zambrano. 2006. "From Blanqueamiento to Reindigenización: Paradoxes of Mestizaje and Multiculturalism in Contemporary Colombia". *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* 80: 5-23.
- Comaroff, John y Jean Comaroff. 2009. *Ethnicity Inc.* Chicago: University of Chicago Press.
- Del Cairo, Carlos. 2006. "La política amazónica y la expresión de un régimen de representación sobre lo étnico en Colombia". En *Biopolítica y filosofías de vida*, editado por Olver Quijano Valencia y Javier Tobar, 111-140. Popayán: Universidad del Cauca.
- Del Cairo, Carlos. 2004. "Construcción eficaz tiempos de discriminación cultural". *Universitas Humanística* 57, 57: 27-37.
- García, Julio. 2009. "El paramilitarismo en la Costa Atlántica". En *Genealogía Colombiana*, V, editado por Julio García, 1319-1320. <http://www>.

interconexioncolombia.com/documentos/genealogia/tomo5/21.7.%20  
MAURICIO%20PIMIENYO%20Y%20BARBIE.pdf

Giraldo, Santiago. s.f. “Territorios indígenas y paisaje sagrado en la Sierra Nevada de Santa Marta”. Sin publicar.

“Antecedentes”. s.f. *Gonawindúa Tayrona*. Acceso el 4 de diciembre de 2016.

<https://gonawindwa.wordpress.com/organizacion/antecedentes/>

Krogzemis, James. 1967. *A Historical Geography of the Santa Marta Area, Colombia*. Berkeley: University of California.

Morales, Patrick. 2011. *Los idiomas de la reetnización. Corpus Christi y pagamentos entre los indígenas kankuamo de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

ONIC-Organización Nacional Indígena de Colombia. 2006. “Pueblos indígenas Kaggaba (kogui), Iku (Arhuacos) y Wiwas (Arzarios): Asamblea de Bukuangeka, Sierra Nevada de Santa Marta, 1994”. En *Compilación y selección de los fallos y decisiones de la Jurisdicción Especial Indígena*, editado por la ONIC y el Consejo Superior de la Judicatura, 125-130. Bogotá: Legis.

Parekh, Bhikhu. 2000. *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Cambridge: Harvard University Press.

PNNC-Parques Nacionales Naturales de Colombia. 2016a. “Prioridades de conservación”. Acceso el 6 de diciembre de 2016. <http://www.parquesnacionales.gov.co/portal/es/sistema-de-parques-nacionales-naturales/prioridades-de-conservacion/>

PNNC-Parques Nacionales Naturales de Colombia. 2016b. “Propuesta de documento conceptual del trabajo con comunidades”. Acceso el 4 de diciembre de 2016, <http://www.parquesnacionales.gov.co/portal/es/sistema-de-parques-nacionales-naturales/propuesta-de-documento-conceptual-del-trabajo-con-comunidades/>

Perafán, Carlos. 1997. “Economía tradicional kogui en proceso de cambio: reporte de las cuencas del San Miguel y el Garavito”. En *El pueblo de la montaña sagrada*, editado por Antonio Colajanni, 71-132. Bogotá: Gente Común.

Poirier, Robert y David Ostergren. 2002. “Evicting People from Nature: Indigenous Land Rights and National Parks in Australia, Russia, and the United States”. *Natural Resources Journal* 42: 331-351.

Preuss, Konrad Theodor. 1993. *Visita a los indígenas kágaba de la Sierra Nevada de Santa Marta: Observaciones, recopilación de textos y estudios lingüísticos*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1953. "Contactos y cambios culturales en la Sierra Nevada de Santa Marta". *Revista Colombiana de Antropología* 1: 15-122.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1985. *Los kogi: una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Procultura.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1986. *Arqueología de Colombia. Un texto introductorio*. Bogotá: Fundación Segunda Expedición Botánica.
- Ulloa, Astrid. 2004. *La construcción del nativo ecológico: complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá: Icanh / Colciencias.
- Uribe, Carlos Alberto. 1990. "We, the Elder Brothers: Continuity and change among the Kággabba of the Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia". Tesis de doctorado, University of Pittsburgh.
- Uribe, Carlos Alberto. 1993. "La etnografía de la Sierra Nevada de Santa Marta y las tierras bajas adyacentes". En *Geografía Humana de Colombia. Nordeste Indígena*, 7-216. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Uribe, Carlos Alberto. 1997. "Una reconsideración de los contactos y cambios culturales en la Sierra Nevada de Santa Marta". En *El pueblo de la montaña sagrada*, editado por Antonino Colajanni, 29-70. Bogotá: Gente Común.
- Verdad Abierta*. 2014. "Hernán Giraldo: máquina de guerra en la Sierra Nevada de Santa Marta". Juicios Justicia y Paz, 12 de febrero, <http://www.verdadabierta.com/justicia-y-paz/juicios/618-bloque-norte-bloque-resistencia-tayrona-hernan-giraldo/5243-hernan-giraldo-maquina-de-guerra-en-la-sierra-nevada-de-santa-marta>
- Verdad Abierta*. 2010. "Los años de Hernán Giraldo en la Sierra Nevada de Santa Marta". Victimarios, 19 de noviembre, <http://www.verdadabierta.com/jefes-de-la-auc/2861-los-anos-de-hernan-giraldo-en-la-sierra-nevada-de-santa-marta>
- Verdad Abierta*. 2008. "El Patrón', Hernán Giraldo Serna". Perfiles de Paramilitares, 29 de diciembre. <http://www.verdadabierta.com/victimarios/perfiles-de-paramilitares/446-p/683-perfil-de-hernan-giraldo-serna-alias-el-patron>
- Viloria De la Hoz, Joaquín. 2005. "Sierra Nevada de Santa Marta: economía de sus recursos naturales". En *Documentos de trabajo sobre economía regional*. Bogotá: Banco de la República.

## Entrevistas

- Entrevista 1. Alfredo, campesino de 50 años aproximadamente. Marquetalia, 13 de agosto, 2013.
- Entrevista 2. Alfredo Izquierdo, indígena iku de 50 años. Seykwanamake, 9 de septiembre, 2013.
- Entrevista 3. Álvaro P., campesino de 45 años aproximadamente. Marquetalia, s.f.
- Entrevista 4. Claudia Villafañe, indígena iku de 30 años aproximadamente. Ati Gumake, 11 de octubre, 2013.
- Entrevista 5. Efraín Crespo, indígena iku de 40 años aproximadamente. Katansama, 28 de agosto, 2013.
- Entrevista 6. El “Oso” (nombre ficticio), campesino de 80 años aproximadamente. Perico Aguao, 17 de julio, 2013
- Entrevista 7. Fidel Rodríguez, indígena iku de 35 años aproximadamente. Ati Gumake, 9 de octubre, 2013.
- Entrevista 8. Javier Padilla, campesino de 55 años aproximadamente. Perico Aguao, 7 de agosto, 2013
- Entrevista 9. Camilo Izquierdo, mamó iku de 52 años aproximadamente. Katansama, 28 de agosto, 2013.
- Entrevista 10. Cuncharimaku Torres, mamó iku de 70 años aproximadamente. Jiwa, 11 de noviembre, 2013.
- Entrevista 11. Cuncharimaku Torres, mamó iku de 70 años aproximadamente. Jiwa, 13 de noviembre, 2013.
- Entrevista 12. Cuncharimaku Torres, mamó iku de 70 años aproximadamente. Jiwa, 10 de noviembre, 2013.
- Entrevista 13. Cupertino Torres, mamó iku de 75 años aproximadamente. Seykwanamake, 12 de septiembre, 2013.
- Entrevista 14. José Miguel Sauna, mamó kággaba de 60 años aproximadamente. Jiwatá, 5 de diciembre, 2013.
- Entrevista 15. José Miguel Sauna, mamó kággaba de 60 años aproximadamente. Jiwatá, 15 de diciembre, 2013.
- Entrevista 16. Rufino Crespo, mamó iku de 75 años aproximadamente. Vaticano, 14 de octubre, 2013.
- Entrevista 17. Menegildo Torres, indígena de 30 años aproximadamente. Seykwanamake, 5 de septiembre, 2013.
- Entrevista 18. Mérida Guevara, campesina de 80 años aproximadamente. Marquetalia, 20 de julio, 2013.

Entrevista 19. Yeiner Hernández, campesino de 23 años. Perico Aguao, 29 de julio, 2013.

Entrevista 20. Pedro Villanueva, campesino de 50 años aproximadamente. Marquetalia, 25 de agosto, 2013.

### **Normatividad**

Asamblea Nacional Constituyente. *Constitución Política de Colombia de 1991*. *Gaceta Constitucional* 127.

Ministerio de Agricultura. Decreto 2164 de 7 de diciembre de 1995. *Diario Oficial* 42.140.

Ministerio de Agricultura. Acuerdo 25 de 2 de mayo de 1977 del Inderena. Aprobado por Resolución 164 de 6 de junio de 1977 del Ministerio de Agricultura. *Diario Oficial* 34.811.

Ministerio de Agricultura. Resolución 0109 de 1980 del Inderena.



EN EL CAMPUS





## APUNTES ETNOGRÁFICOS PARA UNA COMPRESIÓN DE LAS DINÁMICAS IDENTITARIAS EN LA ISLA DE SAN ANDRÉS<sup>1</sup>

---

CLAUDIA KATHERINE ORTIZ VACA\*  
Universidad Nacional de Colombia

\*ckortizv@unal.edu.co

Artículo de reflexión. Recibido: 15 de mayo de 2018. Aprobado: 18 de abril de 2018

---

<sup>1</sup> Resultados de una investigación etnográfica titulada “Cuerpos, Identidades y Motos en San Andrés” (2016) presentada como monografía de grado para optar al título de antropóloga.

## RESUMEN

En este artículo resumo el proceso de mi trabajo de grado como antropóloga, en el cual analizo la coexistencia y relación entre distintas identidades en la isla de San Andrés. Mediante una incursión etnográfica en la isla, hago una interpretación de las formas como las personas que viven en ella incorporan de distinto modo el concepto de identidad, de base ética. Propongo que en las relaciones corporales, continuas y dinámicas que se dan entre las personas y que posibilitan la vida –denominadas aquí relaciones vitales– se establecen lazos de respeto, confianza y amistad que, a su vez, permiten la coexistencia de diferentes identidades en la isla, coexistencia que igualmente puede identificarse, junto con los habitantes de la isla, como una unidad heterogénea.

*Palabras clave:* ética, relaciones vitales, unidad heterogénea, identidades, San Andrés Islas, Colombia.

## **ETHNOGRAPHIC NOTES FOR UNDERSTANDING IDENTITY DYNAMICS IN THE ISLAND OF SAN ANDRÉS, COLOMBIA**

### **ABSTRACT**

The article summarizes the research work I conducted in the island of San Andres for my undergraduate thesis in anthropology. Based on an ethnographic study carried out in San Andrés, I explore the different ways in which its residents understand the ethical concept of identity. I suggest that bonds of respect, trust, and friendship are created in what I call vital relations: constant and dynamic, physical relationships among persons that make life possible. These, in turn, make possible the coexistence of different identities on the island, thus forming a heterogeneous unity.

*Keywords:* ethics, vital relations, heterogeneous unity, identities, San Andrés, Islands, Colombia

## **NOTAS ETNOGRÁFICAS PARA A COMPREENSÃO DAS DINÂMICAS IDENTITÁRIAS NA ILHA DE SAN ANDRÉS, COLÔMBIA**

### **RESUMO**

Este artigo resume o processo do meu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) em antropologia, no qual analiso a coexistência e relação entre diferentes identidades na ilha de San Andrés. A partir de uma incursão etnográfica na ilha, faço uma interpretação das formas como as pessoas que vivem nela incorporam de diferentes modos o conceito de identidade, de base ética. Proponho que nas relações corporais, contínuas e dinâmicas que se dão entre as pessoas e que possibilitam a vida — denominadas aqui “relações vitais” — se estabelecem laços de respeito, confiança e amizade que, por sua vez, permitem a coexistência de diferentes identidades na ilha, coexistência que pode ser identificada, junto com os habitantes da ilha, como uma unidade heterogênea.

*Palavras-chave:* ética, relações vitais, unidade heterogênea, identidades, Ilha de San Andrés, Colômbia.

*El día anterior a mi partida fui a casa de la conversadora  
Maggie para despedirme. Ocurrió el siguiente diálogo  
entre nosotras dos:*

*Maggie: ¡Ay, mami! Entonces ¿te vas?*  
*Yo: Sí señora. Los voy a extrañar.*  
*Maggie: Nosotros también. Pero ahora ya nos conoces y  
sabes que eres bienvenida... lo sabes ¿no?*  
*Yo: Sí señora. ¡Muchas gracias!*  
*Maggie: Bueno, pero entonces, ¿si pudiste  
hacer lo que venías a hacer?*  
*Yo: Sí señora. Ahora debo escribir.*  
*Maggie: Y, ¿sí te ayudaron?*  
*Yo: Sí señora, me ayudaron mucho.*  
*Maggie: Claro que sí, ¿no te dije? Les caerías muy bien.  
Además, tú misma pudiste ver muchas cosas, porque pasaron  
muchas cosas importantes, ¿no? Como lo de La Haya.  
Yo no sé de diplomacia, pero mira, yo te voy a decir a ti una  
cosa: los raizales quieren ir a La Haya porque en ese tipo de  
pleitos no sirven mucho las contrademandas...  
Hay que mandar gente que les sepa tocar el corazón.*

Diario de campo, 28 de abril de 2016

## INTRODUCCIÓN

La idea de este trabajo surgió de una serie de hechos que me llevaron a la isla de San Andrés cuando estaba más o menos a la mitad de mi carrera, en el mes de julio de 2014. En ese momento en el Archipiélago se respiraba un ambiente de nerviosa calma tras el inesperado y desfavorecedor –desde la perspectiva más nacionalista– fallo de la Corte Internacional de Justicia de La Haya. Superficialmente las cosas seguían su ritmo normal, el turismo, el comercio..., pero yo percibía cierto malestar entre la gente, cierto desconcierto, cierta desazón en sus maneras que, aunadas a la normalizada inestabilidad demográfica y económica en la isla, ponían en evidencia una aún más acentuada tensión identitaria de vieja data en la misma.

En ese momento, escuché en repetidas ocasiones la palabra “identidad” en boca de distintos líderes raizales y personas del común en la isla, quienes denunciaban una serie de intromisiones, malos manejos y desconocimientos, justamente, de su identidad, por parte de los sucesivos gobiernos colombianos –proceso que en los libros de historia del Archipiélago aparece denominado como “colombianización”–. Estos hechos me cuestionaron enormemente y, a pesar de ser mi primera vez en la isla, los relatos contextualizados de la gente despertaron en mí la empatía y la afinidad. Sin embargo, la decisión de llevar a cabo un trabajo que abordara los significados y los usos del concepto de identidad en San Andrés, desde mi condición de no raizal, no sanandresana y ni siquiera residente, fue muy difícil, pues yo misma la juzgaba como atrevimiento. Recordé que la antropología en sus comienzos sirvió a intereses coloniales y eso me espantó.

Emprendí el trabajo con temor, y solo a partir de la incorporación en mi cuerpo de la idea de antropóloga e investigadora. Posteriormente, la manera en que se dio mi relación con las personas en la isla, principalmente –aunque no únicamente– en el sector de San Luis, me llevó a convertirme también, casi inconscientemente, en amiga. Así, logré validar, ante mí misma, mi interés genuino por comprender un poco más el ser del otro, es decir, de la isla en su conjunto. Ella –la isla– me devolvió las preguntas y me cuestionó a mí sobre mi propia identidad.

#### ¿IDENTIDAD? ¿IDENTIDADES? ¿GENTE? ¿ANTROPÓLOGA? ¿ISLA?

Retomo el concepto de identidad y le doy valor e importancia a la hora de comprender su papel en grupos y situaciones particulares, a pesar de las críticas, a veces mortíferas, que se han hecho del mismo. Por ejemplo, Stuart Hall (1995) lo denomina esencialista, pero, sin embargo, concluye que

... el enfoque deconstructivo somete a “borradura” los conceptos clave. Esto indica que ya no son útiles –“buenos para ayudarnos a pensar”– en su forma originaria y no reconstruida. Pero como no fueron superados dialécticamente y no hay otros conceptos enteramente diferentes que puedan reemplazarlos, no hay más remedio que seguir pensando con ellos, aunque ahora sus formas se encuentren destotalizadas o deconstruidas y no funcionen ya dentro del paradigma en que se generaron en un principio.

La línea que los tacha permite, paradójicamente, que se los siga leyendo. Derrida describió este enfoque como pensar en el límite, pensar en el intervalo, una especie de doble escritura. “Por medio de esta doble escritura desalojada y desalojadora y detalladamente estratificada, debemos señalar también el intervalo entre la inversión, que pone abajo lo que estaba arriba, y el surgimiento invasor de un nuevo ‘concepto’, un concepto que ya no puede y nunca podría ser incluido en el régimen previo” (1981). La identidad es un concepto de este tipo, que funciona “bajo borradura” en el intervalo entre inversión y surgimiento; una idea que no puede pensarse a la vieja usanza, pero sin la cual ciertas cuestiones clave no pueden pensarse en absoluto. (Hall y Du Gay 1996, 14)

Entonces, podría suponerse que el problema no radica precisamente en el concepto, sino en los significados que se le atribuyen, que pueden ser tan amplios o tan obtusos como pueda pensarse. Así, la solución al problema planteado podría no hallarse en el abandono de los conceptos, sino, tal vez, en su resignificación. Aquí exploro el sentido de la palabra identidad para la gente que habita San Andrés. Observo con especial atención la carga simbólica que esta palabra tiene para los raizales; sin embargo, trato de no perder de vista el carácter que tiene aplicada a actores *otros* que no se identifican como tales –“pañas” (costeños), turcos, turistas, yo misma–. Así, este no es un trabajo sobre la “identidad” sanandresana, es decir, no pretende descubrirla, definirla, caracterizarla ni establecerla. Este trabajo se fija en las identidades sociales que comparten las personas que viven en la isla de San Andrés, sus intercambios y relaciones. Tampoco es un trabajo sobre las “identidades”, sino sobre el modo en el cual las personas, partiendo de habitus coexistentes –formas de relacionarse–, las constituyen y se reconocen unas a otras –yo incluida–, con el objetivo de prolongar sus vidas en la isla. En otras palabras, es un trabajo sobre la eficacia de su identidad.

El concepto “identidad” lo abstraigo de su significado etimológico más próximo: “lo mismo”, y lo conecto con una de las instancias analíticas tal vez más irreductibles: el concepto “ser”. Así las cosas, en este trabajo la identidad es acción, una manera de actuar, una manera de ser. Con ello doy entrada a interpretaciones múltiples: el ser de la gente, el ser de la isla y el ser de la gente con la isla. De aquí que, para mí,

en este trabajo la identidad en San Andrés está íntimamente ligada a la isla misma, es decir, parte de que la relación gente-isla es fundamental, sin discriminar esa relación por el “tipo de gente” (digamos raizal o no raizal) o su idea de isla. Por supuesto, como puede haber distintos tipos de relación con la isla, para estudiarla yo escojo el factor cercanía o proximidad, eminentemente física, con ella, para entender asimismo la identidad que lleva ligado el ser en y con ella.

Es así que lo material y lo corpóreo se convierten en una idea central. La identidad de la que hablo parte fundamentalmente de un contacto y un afecto con y hacia la isla. Me refiero entonces, en términos de Bourdieu (1991), a una “estructura estructurante”, pues la identidad simbólica, que puede ser una cosa distinta para distintos grupos o “configuraciones culturales” –en palabras de Grimson (2011)–, se incorpora y se traduce en una manera de actuar, de relacionarse en la isla y con la isla.

¿Cómo entender entonces que desde una ciudad holandesa –La Haya– se recorten y establezcan límites a esa identidad? ¿Cómo entender que exactamente lo mismo ha pasado durante décadas desde ciudades colombianas como Bogotá y Cartagena? Encuentro por tanto otro tipo de relación, diferente al que concentra mi análisis (relación gente-isla), que es de un tipo mucho más institucional, mucho más lejano, mucho menos físico, del cual no percibo identidad en el sentido descrito.

Hice una etnografía, es decir, mediante mi participación práctica en la vida de la isla, hice una abstracción e interpretación de su realidad histórica. En este trabajo no hay un acápite llamado “Antecedentes históricos”, puesto que aquí la historia también se incorpora y aparece como constituyente del momento actual y del futuro.

Ahora, como bien lo decía el profesor Roberto Pineda en sus clases, en la etnografía es el investigador mismo su principal herramienta de investigación, lo cual conduce a la valoración del conocimiento subjetivo. Como lo mencioné antes, en el proceso de producción y recolección de los datos (observación participante, entrevistas semiestructuradas, escritura habitual de un diario de campo), más que mi ser de investigadora y más que mi ser de antropóloga, fue la incorporación de esa idea la que, también a mí, me dotó de cierta identidad y me permitió introducirme de un modo particular en la realidad, poniéndome en relación con otras identidades; fue a través de mi cuerpo como me relacioné con los demás, y fue mi cuerpo el que hizo y captó el sentir de las personas que viven

en San Andrés. En ese relacionarse, en ese ser con ellas y entre ellas, de alguna forma, nos transformamos.

Gracias al recuerdo de aquellas sensaciones corporales es como luego pude pensar, interpretar y abstraer esa realidad y modelar esa identidad. ¿Cómo podría comunicar esas abstracciones a las que solo pude llegar a través de mi experiencia corporal, de mi identidad incorporada? Si soy coherente con mis palabras, entonces también solo a través de la experiencia corporal podría llegar a transmitir las. ¡Qué embrollo! Lo más cerca que puedo estar de eso es contar, describir en detalle, narrar historias. Es así que el trabajo se compone, en su mayoría, de distintos relatos no lineales, conectados unos con otros, que cuentan principalmente mi experiencia de vida en San Andrés y, mediante ella, la experiencia de vida en la isla. La narración de los hechos es mi mejor argumento.

#### UNA ESCENA EN MI DIARIO DE CAMPO

En concordancia con lo anterior, el siguiente relato, que se encuentra consignado en el manuscrito de mi monografía de grado, con algunas ligeras modificaciones de forma, da cuenta de mi experiencia en la isla:

Sigo caminado por esas calles y oigo música a todo volumen en un equipo de sonido. Creo que el ritmo es *dance hall*. Luego vuelvo a encontrar la calle principal. Justo en la esquina hay un grupo de muchachos entre los 20 y los 25 años sentados junto a unas motos, bajo la sombra de un árbol y hablando en *creole*. Uno de ellos, de tez clara y rastas en el pelo, me saluda en español [me pregunto cómo escoge el idioma en el cual debe hablarme], pero con marcado acento inglés:

Hombre: Hola ¿qué haces por aquí a pleno sol?

Yo: [Me alejo un poco] Voy para las canchas de *softball*.

Hombre: ¿Eres estudiante?

Yo: Sí.

Hombre: Vamos, yo voy por ahí, te llevo, que está calentando.

Yo: No gracias, voy caminando.

Hombre: Ah, vas caminando. Bueno. ¿Dónde te quedas?

Yo: En Little Hill.

Hombre: ¿Vienes caminando desde allá?

Yo: Sí.

Hombre: Bueno, si se te ofrece yo también tengo unas posadas, por aquí cerca. Justo ahora se están quedando unas canadienses allá.

Yo: Vale. Muchas gracias.

Hombre: Bueno. [Me da la mano] Las canchas quedan por la parte izquierda de la calle.

Yo: Vale, hasta pronto.

Me siento un poco desconcertada por el ofrecimiento del hombre. ¿Quién se subiría a la moto de un extraño así nada más? Más adelante, en el lado opuesto de la calle, otro grupo de hombres jóvenes, sentados también bajo la sombra de un árbol, hablan. Uno de ellos me ve y me grita “¡Ey, amiga!”. Es común ser llamado amigo o amiga cuando uno es un desconocido, es algo así como un voto de confianza previo, que busca abrir la puerta a una interacción positiva; pero yo no contesto nada, y sigo caminando. “¡Ey, amiga... amigaaa!”. En muchas otras ocasiones, cuando alguien buscaba referirse a mí, me llamó de esta forma, hombres, mujeres, niños y niñas. “La amiga viene de Bogotá”, decían. Continúa llamándome, pero yo acelero el paso, sin mirar atrás, hasta que dejo de oír su voz. “¡Qué calor hace!”, pienso. Me detengo y comienzo a considerar la posibilidad de tomar un bus y regresarme a Little Hill, pero recuerdo de inmediato que se demoran mucho en pasar, así que tendré que esperar bajo el sol por un tiempo largo. De pronto, aparece el primer hombre que me habló en la calle, viene en su moto y se detiene frente a mí:

Hombre: Vamos, te llevo.

Yo: Gracias [avergonzada, me subo]. ¿Me puedo agarrar de usted?

Hombre: Claro, agárrate. Pon este pie acá y el otro acá.

En menos de un minuto llegamos a las canchas. Aun andando me pregunta qué voy a hacer allí. Yo le contesto que voy para la iglesia bautista de Sound Bay. Me dice que esa queda más adelante, así que pasamos las canchas y se detiene justo en frente, bajo un árbol.

Hombre: Y ¿qué vas a hacer aquí?

Yo: Vengo a ver a un amigo que vive por aquí cerca [miento].

Hombre: ¿Vive por aquí? ¿Cómo se llama?

Yo: Emilio.

Hombre: ¿Emilio? No lo conozco. Bueno, yo soy Mauricio. ¿Quién eres tú?

Yo: Yo soy Claudia.

Mauricio: Yo también vengo de estudiar, porque una gente de un programa agropecuario nos está pagando por estudiar. Tú deberías meterte a eso, porque tú eres estudiante.

Yo: Jajá. No creo que me dejen, porque yo no voy a estar aquí mucho tiempo.

Mauricio: ¿Hasta cuándo?

Yo: Finales de abril.

Mauricio: Pero es bastante. Alcanzas a hacer muchas cosas.

Yo: Sí, un poco. Bueno, muchas gracias por traerme, Mauricio.

Mauricio: Bueno, nos estamos viendo, yo siempre estoy por aquí.

Yo: Vale, hasta pronto.

Me doy la vuelta y veo la iglesia; Mauricio arranca y sigue hacia el sur. Una vez allí, yo no sé qué hacer. Aprovecho para tomar una foto de la iglesia y luego pienso: “Ahora tengo que devolverme, ¡y este calor!, ¡y el bus que se demora tanto!”. Comienzo a caminar hacia el norte. Siento el sudor escurriendo gota a gota por mi frente y la ropa pegajosa. Camino y camino, pero es como si no avanzara nada. De pronto veo tres personas –a quienes imagino isleñas, porque hablan creole– venir caminando. Dos hombres y una mujer que cargan unos baldes y unos cuchillos. Hacia mí viene un carrito de golf con tres personas dentro, también dos hombres y una mujer. Ellos les preguntan dónde están a los que vienen a pie. Uno de los hombres, vestido con una camiseta roja y una pantaloneta azul, muy alto y muy delgado, entre unos 30 y 35 años, le devuelve la pregunta en un perfecto español: “¿Para dónde va?”. “Para Rocky Cay”, le contesta el otro. El hombre se acerca al carrito y le dice: “Uuuu, ya se pasaron. Tiene que darse la vuelta y seguir hacia el norte. Tiene que ir pendiente, hay un aviso que dice Rocky Cay, pero es bien allá”. Mientras tanto, yo sigo avanzando a un lado del carrito. De pronto, el hombre me dice: “¡Ey!, amiga”. Hacía el final de mi estadía, ya tenía varios amigos y amigas en San Luis, a quienes yo llamaba de la misma manera. “¡Maldición! ¿Pero qué es esto?”, pienso. Se trata del segundo hombre que me ha hablado en la calle y al que no

le he querido responder. Esta vez me detengo, pero no me volteo a verlo. Él se me acerca al tiempo que el carrito y sus tres pasajeros emprenden su regreso.

Hombre: Ey, amiga. ¿Pero por qué vas tan asustada? Yo no te voy a hacer nada. No me gusta cuando la gente se siente así asustada aquí en San Andrés, porque este es un lugar de bien. Allá atrás te saludé y no volteaste ni a verme.

Yo: Perdón, lo siento.

Hombre: Bueno, vale, pero no vayas así tan asustada. Mira, todavía estás toda prevenida conmigo. Vamos allí a la sombra [me señala un árbol y yo lo sigo].

Hombre: A ver, ¿de dónde vienes tú?

Yo: De Bogotá.

Hombre: ¡Ah! rolita. De razón estás así toda asustada, porque allá todo el mundo está asustado todo el tiempo. Yo viví allá un tiempo, en Fontibón, tú sabes. Allá la gente vive asustada, toda preocupada por todo, como que piensa que todo el mundo le va a hacer algún daño ¿no?

Yo: Sí, algo así.

Hombre: Pero no, aquí tú estás en San Andrés, y aquí no es tan así como allá. Sí pasan algunas cosas, que nos dan mala fama, pero no somos nosotros los isleños. Los pañas, los que vienen de la costa, son los que vienen a hacer aquí sus fechorías, y como son negritos, así del mismo color que nosotros, pues la gente piensa que somos nosotros los isleños. Pero no, nosotros no somos así, así que no vayas tan asustada por ahí, porque además aquí en San Andrés tú estás en San Luis que es un lugar feliz.

Yo: Jajá, vale.

Hombre: Bueno yo soy Antonio. ¿Quién eres tú? [me extiende la mano].

Yo: Yo soy Claudia [tomo su mano].

Antonio: Bueno, Claudia, déjame decirte que tienes unas cejas muy bonitas.

Yo: Jajá, gracias.

Antonio: Bueno, no sigas asustada por ahí. Ya sé que hasta ahora estás explorando, pero no hay que ir asustada. Si quieres yo te acompaño.

- Yo: Jajajá, tranquilo, ahora ya voy para la casa, pero gracias igual.
- Antonio: Bueno, y ¿qué vas a hacer más tarde?
- Yo: No lo sé aún.
- Antonio: Bueno, ¿y por qué no nos vemos? Mira, allí adelante hay una playa, la de Sound Bay. En la playa hay un bar pequeñito donde ponen reggae, ¿por qué no nos vemos ahí?
- Yo: No lo sé, es que creo que voy a estar ocupada [miento].
- Antonio: ¿Y eso? ¿Qué vas a hacer?
- Yo: Debo ver a un muchacho [miento de nuevo].
- Antonio: ¡Ah! A otro que ya se me adelantó. Vio tus ojos bonitos primero.
- Yo: Jajá. En realidad, debo estar toda sudada.
- Antonio: Ah, pues porque está haciendo calor, ¿te aplicaste bloqueador?
- Yo: Sí, pero seguro ya se me corrió por el sudor.
- Antonio: No, eso te dura, pero así vas cogiendo color.
- Yo: Jajá.
- Antonio: Bueno, Claudia, yo igual te espero ahí a las 3:30.
- Yo: Jajá, yo no creo que pueda.
- Antonio: Bueno, pero yo voy a estar ahí.
- Yo: Bueno. Hasta luego.

Sigo caminando. Ya no estoy asustada. En las clases de antropología siempre hablábamos de lo complicado que a veces resulta ser recibido en algún lugar, establecer relaciones, vínculos, entrar. De lo que no hablamos nunca fue de los límites que uno mismo como antropólogo o antropóloga puede o debe poner a ese ingreso, de los miedos que uno pueda tener al comenzar a relacionarse con la gente. No se trata de que vaya a ir o no con el muchacho que acabo de conocer, algo que seguramente no haría si estuviera en Bogotá, pero sí hay un cierto miedo en mí, una cierta resistencia, y es que tal vez me asusta justamente sobrepasar la distancia que ellos me están permitiendo penetrar. De repente, nuevamente, un muchacho joven que va en moto, de unos 23 años, que tiene trenzas en la cabeza y va sin camisa, me ve caminando. “¿Para dónde va?”, me pregunta en español y con dificultad. “A Little Hill”, contesto yo. Es mi día de suerte, porque me dice que me lleva, y esta vez, a la primera, no sé si por el calor que ya me va matando o por las dos experiencias

pasadas, yo respondo que sí y me subo de inmediato. Mientras conducía me dijo que se llamaba Michael, me preguntó mi nombre y si era estudiante (al parecer aquí todos saben que comúnmente vienen estudiantes de la Universidad Nacional como pasantes y hay algo en mí que les permite asociarme, es más, identificarme como una de ellos). Yo respondí las dos preguntas, y pronto estábamos en la esquina de la “Tienda de Juan”. Ahí me bajé y le di las gracias, y Michael me dijo: “Espero poder salir un día contigo”. Nos despedimos y seguí para la casa.

[...]

Varias veces después me ofrecieron la misma ayuda, la cual acepté en algunas ocasiones y en otras no; incluso decidí hacer el experimento un par de veces de ponerme a caminar al lado de la carretera, y en todos los casos hubo alguien (siempre hombre, pues son mayormente quienes trabajan como mototaxistas) que se detuvo, me preguntó hasta dónde iba y me llevó “en chance”. [...] Es común aquí que la gente pida “chance”, es decir, que los lleven sin cobrarles. Lo extraño es que yo nunca lo hice y aun así se ofrecieron a darme un aventón; nunca me subí a un mototaxi muy tarde, porque me aconsejaron que no lo hiciera, pero de día muy pocas veces rechacé el ofrecimiento que me hicieron, porque además me sentía apenada de hacerlo, y ciertamente temerosa. ¿Tendría que devolver algo a cambio del favor? La gente se choca un poco al escuchar la palabra “no” cuando ofrecen algo, así que insisten, y si continúa la negativa más bien se ofenden y me hablan de la honorabilidad y de la amabilidad de los isleños. En ese punto, ya es imposible que yo me niegue, y más bien termino disculpándome por la falta de confianza y, por consiguiente, de respeto. Con estas acciones se crean amistades, es decir, alianzas, y la negativa no me permite ser amiga.

Otro día, mientras caminaba por la playa del centro, me senté bajo una palma a observar el mar. Un hombre caminaba entre la gente vendiendo agua de coco y promocionando sus beneficios curativos para el hígado y el riñón. Me vio sentada, y como no estaba propiamente tomando el sol como los turistas, se me acercó y me preguntó por qué estaba sola. Yo le respondí que solo estaba descansando, así que, con un español dificultoso, se presentó con el nombre de Alberto, se sentó a mi lado y me comenzó a preguntar si

venía de vacaciones, hace cuánto estaba aquí y qué estaba haciendo. Yo respondí a sus preguntas, y entonces me dijo que no me pusiera triste, pues estaba en el paraíso, y también me dijo que siempre tenía que saber que yo era la mejor y que tenía los ojos más bonitos. Acto seguido me preguntó si quería un agua de coco, yo le dije que no y su respuesta fue: “Pero ¿por qué no? Si es algo que yo te estoy ofreciendo de corazón, no te lo voy a cobrar”. Me sentí avergonzada y entonces acepté; él abrió el coco y me dijo: “Con todo respeto, quiero ser tu amigo ¿te parece?”. Yo le dije que estaba de acuerdo y entonces me dijo “ahora somos amigos” y se fue.

Me sentí muy mal. Crecí con la frase “nunca aceptes nada de un extraño”. Viene conmigo y es vital para mantenerme viva en el entorno en que crecí (la ciudad de Bogotá), el cual puede ser un tanto hostil. Aquí el entorno también es hostil, pero de diferente manera. Las características propias de cada lugar, comenzando por el tamaño y la forma de cada ciudad, me obligan a cambiar mi estrategia de vida. Para mantenerme viva aquí en San Andrés lo que necesito es hacer amigos, mientras más tenga mejor me irá. A Dony, a miss Linda, a Emilio, las personas con las que vivo y con las que más me relaciono, los conoce mucha gente y ellos conocen a mucha gente. No puede andar uno con ellos sin que por lo menos una persona, en San Luis, en el Cove, en la Loma o en el centro los salude, cuando no son cuatro o cinco. Sus lazos con las demás personas son casi familiares; de hecho, cuando uno pregunta los apellidos, el nombre del padre o de los abuelos, es probable que se encuentre alguna conexión sanguínea por medio de algún pariente lejano común. Cuando no hay esa conexión, son simplemente tíos, hermanos o hijos “filosóficos”, como me decía Mr. Fabio, padre de Dony, respecto del señor Samuel, tío de Dony.

Así conocí también a varias personas, que se hicieron mis amigas, que me saludan cuando voy por la calle: “¿Tú eres amiga de Dony?”, “¿Tú eres la nena que está con Linda?”, “Siendo así, aquí eres bienvenida”, “Entonces vamos, te llevo”, me decían. Yo logré hacer amigos con mucha facilidad, gracias a las relaciones previas que había establecido con otras personas que me llevaron a ellos; teniendo amigos, uno tiene alianzas, gente que le ayudará en el futuro. El don funciona muy bien en ese sentido,

pero su traspaso no es tú a tú, es decir, el intercambio no es entre dos actuantes, lo que yo recibo lo devuelvo, pero es probable que lo entregue a una persona distinta de la que me lo entregó a mí. Así que en Little Hill la gente me saluda, y es probable que lo hagan porque me han visto cerca de las personas de la casa. Mi relación con ellas abre las puertas a mi relación con las personas con las que ellas ya tienen vínculos establecidos, el buen trato conmigo es buen trato con ellas. No es así con los turistas que vienen, o por lo menos yo no lo he visto, y no quiero decir que con ellos no sean amables, sino que conmigo ya se estableció un lazo de amistad, en parte, por la forma distinta como yo he llegado a relacionarme. En cambio, ellos –los turistas– vienen en busca de un servicio o un producto por el cual han pagado (descanso, cuidados, atención, diversión, entretenimiento, exotismo); por tanto, el vínculo, marcado por el hecho de que deben proveerles aquel producto o servicio, no es personal, sino instrumental, mediado por el dinero, de modo que, una vez obtenido tal producto o servicio, el vínculo se rompe. No queda amistad, no queda nada.

Pasado un poco más de un mes, volví a ver a Mauricio y a Antonio en diferentes momentos, o más bien ellos me vieron pasar en mototaxi. Increíblemente, recordaban mi nombre y no dudaron en gritarlo y saludarme. Yo también respondí a ambos saludos gritando un largo “adios”, aun cuando ya los había perdido de vista por la velocidad con la que avanzaba la moto. En mi calle, mi lugar más familiar en San Andres, la calle donde viven miss Linda y su sobrino Dony, con quienes vivo estos dos meses, algunos muchachos que siempre se reúnen en una esquina para hablar y compartir unas cervezas alrededor de sus motos, comenzaron a reconocermelo pronto, y aunque no conocían mi nombre, comenzaron a llamarme “Flaca”, y luego otros vecinos también comenzaron a llamarme así. Me diferenciaron del resto, me reconocieron entre ellos, me dieron mi propio apodo; según me dijeron Emilio y Dony, aquí todo el mundo se llama por el *nickname*. No soy una turista más, soy “la Flaca” y soy amiga. Esto me permitió ser receptora de ayuda, información, favores, aguas de coco, viajes en moto, invitaciones a beber algo o a almorzar e, incluso, una vez, a ver peces con careta en Rocky Cay, servicio por el cual se cobran entre 20 y 40 mil pesos, que a mí no me cobraron.

Y, sin embargo, ser “la Flaca” y tener amigos no siempre funcionó de la misma manera. Aquella identidad y corporalidad, amistosa y abierta, cambiaba en ciertas circunstancias muy particulares, en ciertos momentos en los cuales ni aun todos mis vínculos establecidos me permitieron la participación. Y fueron precisamente aquellos momentos en que la identidad misma se ponía en juego, en clave de diferenciación necesaria. El 17 de marzo de 2016 se dio a conocer la decisión más reciente de la Corte Internacional de Justicia con sede en La Haya, sobre el pleito por el espacio marítimo que involucró a los gobiernos de Colombia y Nicaragua. Allí estuve ese día en la Primera Iglesia Bautista en donde el pastor y un grupo importante de raizales, de activa participación política, se reunían a escuchar la lectura del nuevo fallo que sería transmitida en la iglesia. Yo estoy allí en busca de una conversación con el pastor de la iglesia y no precisamente para escuchar la transmisión –que, concluida, es descrita por todos como nefasta–, pero, en vista de la agitación de la mañana, el pastor me sugiere hablar con miss Corine, a quien contacto y espero por su propia indicación.

La transmisión termina, los periodistas toman algunas declaraciones y se marchan, y miss Corine me pide que la espere un momento más. Así lo hago, sentada en una banca de la iglesia. Ella está reunida con aquellos raizales que fueron allí a escuchar la decisión de la Corte. Discuten en inglés y en un momento alguien pregunta: “*Who is the young girl?*”. Yo le voy a explicar y comienzo: “*Oh, I’m a student and I’m here because...*”, pero miss Corine me interrumpe y le aclara que yo quiero hablar con ella y que la estoy esperando. Un grupo de turistas que está visitando la iglesia entra por la puerta y es llevado por una guía a lo largo de una escalera hacia el mirador. Miss Corine detiene la discusión y les pide a tres policías que están dentro de la iglesia que se retiren. “¿Nos están vigilando?”, se preguntan las personas que están reunidas, y luego, en español, les preguntan a ellos: “¿Qué hacen aquí?”. Un hombre toma la vocería y les dice que están en una iglesia y que allí no pueden entrar con armas, y acto seguido, todo el grupo les pide que se retiren. Los policías se niegan a salir, pero tras un par de alegatos lo hacen. Vale aclarar que en la isla las fuerzas policiales están integradas por personas en su mayoría provenientes de otras zonas del país y no del Archipiélago.

Los ánimos están crispados y me piden a mí también que salga. Miss Corine me llama a un lado y me da su número para que la llame y hablemos luego. Pasó lo que tanto temí: sobrepasé el límite del acceso con mi presencia en ese momento y en ese lugar. Yo salgo inmediatamente de la iglesia; los policías no se retiraron del todo. Están sentados en frente. Paro una moto y le pido al conductor que me lleve a Little Hill. En casa le conté lo ocurrido a miss Linda, quien se rio jocosamente y me dijo: “Tal vez era una reunión demasiado raizal”. Luego, en otra ocasión también le conté esa experiencia a Mr. Fabio, quién también lo tomó en gracia y me dijo: “Bueno, al menos ya puedes contar que te echaron”.

## CONCLUSIONES

Finalizado mi trabajo de campo y durante la etapa de análisis de los datos, logré idear un marco interpretativo para entender las dinámicas de identidad en San Andrés, o sea, las dinámicas de vida, por las razones que expongo brevemente a continuación: en primer lugar, planteo la coexistencia y relación entre distintas identidades en la isla de San Andrés, entendiendo el concepto de identidad como una ética (un conjunto de maneras de ser, de hacer, de relacionarse) que es incorporada de distintas formas por las personas que viven en la isla. Esta ética se observa en las relaciones corporales, continuas y dinámicas que se dan entre las personas y que posibilitan la vida –a las cuales denomino relaciones vitales–, en una isla con un sinnúmero de problemas ambientales y económicos. En el marco de estas identidades incorporadas que configuran dicha ética se establecen lazos de respeto, confianza y amistad que, a su vez, permiten la coexistencia de identidades diferentes en la isla, y la identificación de ella y los allí vivientes como una unidad heterogénea. La descripción que sigue trata de ejemplificar este último concepto (Ortiz 2016, 135-137).

Hacia el final de mi segunda estadía en la isla, Emilio me invitó a Caribbean, una “discoteca isleña”, según él. Llegamos en mototaxi. Entramos. La discoteca estaba llena, pero aún había espacio para pasar. Apenas entrar, un amigo de Emilio lo reconoce y lo saluda: “*Respect man*”; Emilio le contesta: “*Respect, respect*”. Conseguimos sentarnos al lado de “unos costeos”, a juicio de Emilio, por su

acento al hablar, y muy a pesar de que la discoteca sea “isleña”. Están bebiendo ron y, apenas nos ven sentados junto a ellos, nos ofrecen a cada uno un trago, el cual aceptamos. No pasa mucho tiempo para que la discoteca se llene. No cabe nadie más y, aun así, siguen permitiendo la entrada a más personas: la discoteca, al igual que la isla, está sobrepoblada.

Me quedo sentada en la mesa, mientras Emilio va a comprar unas cervezas. Veo a la gente bailar y me pregunto por dónde logrará pasar para conseguirlas. Para pasar hay que empujar suave, pero firmemente, a los demás, y así, a cada rato, yo soy empujada por alguien que pasa o por alguien que baila. Uno de mis compañeros de mesa se sienta a mi lado y los demás le dicen en tono de burla: “Mira, ya la asustaste”; el hombre me ve, me sonrío y me dice: “Ahora que llegue el amigo me levanto”. Pero Emilio debe estar atascado tratando de pasar en medio de la gente para traer las cervezas. Intento correrme un poco en el sofá para evitar incomodar a la pareja que baila en la orilla, pero entonces mi hombro se toca con el brazo del hombre sentado a mi lado, así que me quedo petrificada y muda en mi puesto. Por fin llega Emilio con las cervezas, el hombre a mi lado se pone en pie y ambos estrechan sus manos. Emilio se sienta y abre las latas de cerveza. De inmediato yo bebo un sorbo, porque me muero de sed.

Suena reggae. Me incorporo para bailar con Emilio y al instante vuelvo a quedar sentada porque alguien que pasa me empuja. Me enoja un poco, pero, para mi sorpresa, es una amiga de Dony, que va con él y con otra amiga. Se me olvida el empujón y le doy un abrazo a Dony, quien me presenta a sus dos acompañantes. Ellos siguen caminando mientras buscan una mesa, y yo vuelvo a incorporarme para bailar con Emilio, ahora sí. Es imposible mantener una distancia entre nuestros cuerpos; de hecho, es imposible mantener una distancia entre mi cuerpo y los cuerpos de las personas que me rodean. Bailo con Emilio, pero bailo también con alguien detrás de mí, nuestras espaldas se tocan, aunque ni siquiera podemos vernos; también, a cada lado, alguien me toca.

En este momento, somos toda una sola masa bailante al ritmo de la música, permitiendo así el paso de quienes entran y salen, y evitando que se derrame el licor de los que beben. El *disc jockey*,

llamado el “Nativo” (que a veces lleva el *pick up* al sur de la isla), pregunta por el micrófono dónde está la gente de La Loma, y se oye un alarido colectivo; luego dice: “¿Y la gente feliz de San Luis?”. Casi de manera inconsciente, yo grito, con Emilio, con Dony y con todos los que viven en el lugar feliz.

Todos estamos comunicados a través de nuestros cuerpos. He perdido el miedo al contacto y a la proximidad, bailo entre todos, bailo con todos. Mi cuerpo tiene su lugar en medio de los cuerpos de los demás, ninguno pretende quitarle su espacio, lo reconocen, ya que se comunica por medio del contacto con ellos. Ninguno lo embiste, ninguno lo ataca, ninguno lo aprisiona, simplemente le permiten ser y moverse en compañía de los demás. Respeto: percatarse de que otro, relativamente muy distinto o muy parecido a mí, existe junto a mí, y por tanto existe conmigo. Confianza: si lo reconozco, luego lo conozco, puedo llegar a predecir sus comportamientos y acompañarlos con los míos. Amistad: si hay respeto hay confianza, ya no hay miedo.

De mi lectura etnográfica concluyo que los idearios sobre la isla se han construido a partir de las relaciones, vitales o no, entre ella con un *nosotros* y un *ellos*: “en el caso del *nosotros*, se trata de una relación vital con las islas, un ser con ellas; en el caso del *ellos*, es una relación secundaria, que no compromete la vida del ellos, pero sí la del nosotros” (Ortiz 2016, 50). *Ellos*: las bandas criminales que han hecho presencia en San Andrés, los gobiernos que han impuesto políticas sin conocerla, el turista que malgasta el agua escasa... Así, en este marco de interpretación, las identidades en relación son posibles gracias a una ética que se conforma por un conjunto de acciones y relaciones vitales entre *nosotros* y la isla.

Esas relaciones vitales se refieren a una dimensión de acciones materiales de contacto: alimentación, reproducción, descanso, protección, respiración, trabajo. Lo que quiere decir que las relaciones vitales son relaciones entre cuerpos, entre los cuerpos de *nosotros* y el cuerpo de la isla [abriendo paso a una interpretación casi ecológica de la identidad en ese lugar]. Sin embargo, en tanto el objetivo de esas relaciones vitales es prolongar la vida de un nosotros (conjunto que incluye a la isla misma), se refieren entonces también a una dimensión social y afectiva. Es más, las relaciones vitales son el

punto de conexión entre ambas dimensiones (material y social), que es tanto como decir que se encuentran justo en la tan estudiada frontera entre naturaleza y cultura. (Ortiz 2016, 53-54).

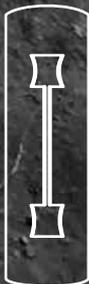
Retomando lo anterior, también formulo que esta ética en la cual se relacionan distintas identidades “está fuertemente asociada a la isla [de San Andrés, ya que el trabajo de campo solo lo realicé allí] y a la existencia no solo en ella, sino con ella” (Ortiz 2016, 54). De esta manera le otorgo cierta personalidad a la isla de San Andrés, entendiéndola casi poéticamente como una *ella* que hace parte del conjunto del *nosotros*, dentro del cual se dan las relaciones vitales de contacto y afecto.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bourdieu, Pierre. 1991 “Estructuras, *habitus*, prácticas”. *El sentido práctico*, 91-111. Madrid: Taurus.
- Grimson, Alejandro. 2011. *Los límites de la cultura: crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Hall, Stuart y Paul Du Gay. 1996. *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu.
- Ortiz, Claudia. 2016. “Cuerpos, identidades y motos en San Andrés”. Monografía de grado, Universidad Nacional de Colombia.



LO RECIENTE





DIANA BOCAREJO SUESCÚN

*Tipologías y topologías indígenas en el multiculturalismo colombiano*

Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia / Pontificia Universidad Javeriana / Universidad del Rosario, 2015, 276 páginas

En “Tipologías y topologías indígenas en el multiculturalismo colombiano”, Diana Bocarejo busca determinar qué efectos políticos tienen y cómo se forman y cuestionan las articulaciones entre tipologías y topologías indígenas, o articulaciones espaciales de indianidad, categorías que entiende como la combinación de dos conceptos: el de *formaciones de indianidad* o “conjunto de prácticas e imaginarios que construyen históricamente quién es un sujeto indígena” (p. 25) –y que define citando a Rita Laura Segato (2007) y Claudia Briones (2005)–; y el de *articulación*, de Stuart Hall, que muestra las relaciones históricamente contingentes, en este caso, entre sujetos y lugares, que son y pueden ser desestabilizadas. Usa, además, una noción específica de multiculturalismo, entendido como arreglo político para organizar la diversidad y proteger ciertos sujetos, definidos como minorías, sin que la diversidad constituya una realidad implícita o el arreglo refiera a un discurso de contenido programático. De allí que reconozca la necesidad de problematizar su aplicación en Colombia, evitando miradas estatistas de la política, al considerar la heterogeneidad de actores, incluyendo los mismos indígenas, que definen las articulaciones de indianidad en distintos contextos. Así, Bocarejo pretende examinar

cómo se construyen prácticas y discursos que vinculan lo indígena tanto con la pertenencia a cierto tipo de lugares, en contextos específicos, como con los efectos de dichas construcciones.

La autora estudia cinco escenarios en donde se sedimentan y cuestionan dichas articulaciones. Aborda los dos primeros con el examen de archivos y los últimos tres mediante etnografía. En primer lugar, estudia los registros de la Asamblea Nacional Constituyente y señala que las articulaciones de indianidad fueron definidas por el interés de resaltar la pluralidad del país en diferentes ámbitos –sexual, regional, religioso, político y étnico–, en cuyo marco se definió a los grupos étnicos como “otros culturales”, beneficiarios de derechos multiculturales, sobre la base de un “excepcionalismo espacial” según el cual cada cultura tiene un territorio que circunscribe sus derechos. Luego estudia las sentencias de la Corte Constitucional donde encuentra sedimentaciones de las articulaciones espaciales, como en la noción de “hábitat indígena” que asume la protección de los indígenas como la protección de la Naturaleza. Documenta además intentos por desarticular sujetos y lugares indígenas, como gradaciones que hacen depender la garantía de sus derechos de estadios de indianidad o “aculturación”, y estudia

ampliaciones del ámbito espacial de tales derechos cuando se usan nociones extensas, como “territorio ancestral” o “espacio histórico”.

Inicia el análisis etnográfico con el caso de la Sierra Nevada de Santa Marta. Para ello, en primer lugar, describe el camino de los protagonistas del proceso de ampliación territorial indígena mediante la compra de tierras a campesinos, y luego analiza los testimonios de estos últimos que dan cuenta de su pretensión de escapar de la marginación y la violencia paramilitar; y enseguida aborda los cuestionamientos sobre la primacía de lo indígena en las políticas ambientales aplicadas en la región. En este caso se evidencia que las articulaciones espaciales de indianidad producen una diferencia antagónica entre territorios indígenas y campesinos, pues los primeros son vistos como repositorios ambientales y los segundos como espacios de desarrollo rural, situación que divide y silencia posibilidades de diálogo entre unos y otros.

También en la Sierra Nevada la obra documenta la creación de “guetos cristianos” en los resguardos indígenas arhuacos. Se detiene así en las disputas por la posibilidad de ser indígena y evangélico, en las que intervino, sin éxito, la Corte Constitucional, prohibiendo la práctica pública de dichas iglesias en el resguardo. Sin embargo, aunque las autoridades tradicionales las clausuraron y excluyeron a los evangélicos, se siguieron construyendo templos, uno de los cuales fue destruido por el Ejército de Liberación Nacional (ELN).

Por su lado, los evangélicos intentaron intervenir en la organización de la educación en el resguardo y reclamaron igualdad. Así surgieron imaginarios antagónicos entre indígenas evangélicos y no evangélicos. Esta experiencia muestra que no hay una articulación única entre ser indígena y habitar un lugar, lo que Bocarejo reafirma, al desvelar una de las propuestas de los indígenas evangélicos: un nuevo resguardo indígena cristiano.

Finalmente, para Bogotá, Bocarejo examina los intentos de desarticular la idea según la cual ser indígena es habitar un resguardo rural, y lo hace a la luz de la experiencia de los cabildos indígenas urbanos, de los cuales el Ministerio del Interior en 2005 reconoció cinco, incluyendo a indígenas kichwa, ambiká-pijao e ingano, que no alegaban presencia ancestral en la ciudad, por provenir de otros territorios. Bocarejo resalta que este reconocimiento se dio en una coyuntura específica en la que coincidieron: Ati Quigua, como Concejal de Bogotá; su madre Luz Helena Izquierdo, desde la Dirección de Asuntos Indígenas; un alcalde de su mismo partido, Luis Eduardo Garzón, miembro del Polo Democrático; y múltiples aliados que ayudaron a situar las reivindicaciones indígenas urbanas de mayor visibilidad, como el acceso diferencial a salud, educación y protección social. El estudio incluso señala que algunos indígenas urbanos reclamaban lugares propios, como un centro comercial y barrios indígenas, así como un “uso diferencial del espacio público” (pp. 232-233).

Este libro hace aportes metodológicos sustanciales. Entre ellos, tenemos una muestra de cómo se pueden mezclar el estudio de archivo y la etnografía para desentrañar objetos de estudio tan complejos como las articulaciones, categoría que quiere captar la inmensa heterogeneidad de relaciones entre actores, proyectos, prácticas y discursos, que, de forma dispersa y contingente, moldean realidades globales, nacionales y locales. Se trata de relaciones que pueden parecer estables en algunos contextos y diluidas en otros, dependiendo de las fuerzas e historias que intervienen, y que exigen descentrarse de la descripción de comunidades aisladas, del historicismo y de la eficacia instrumental de políticas públicas. Bocarejo ofrece un *collage* entrelazado de escenarios en los que estas realidades dispersas se conectan y desconectan, dependiendo de las especificidades de cada escenario.

Tres de los aportes sustanciales del libro son: identificar consecuencias indeseadas del multiculturalismo colombiano, describir los mecanismos que las producen y desvelar la heterogeneidad indígena. Entre las consecuencias indeseadas pueden verse los conflictos entre campesinos e indígenas y entre indígenas evangélicos y autoridades tradicionales, en la Sierra Nevada. Entre los mecanismos que permiten la emergencia de dichos conflictos, se constata que ellos pasan por las políticas multiculturales y las representaciones que sedimentan las articulaciones espaciales de indianidad, en nociones como hábitat

indígena, isomorfismo espacial, gradaciones de indianidad o la conceptualización de la cultura como lista de atributos. Y, por último, rescata la heterogeneidad indígena, al presentar diferentes maneras en las que son imaginados los sujetos y lugares indígenas, como los resguardos evangélicos o los indígenas urbanos.

Ahora bien, el libro de Bocarejo también tiene sus limitaciones, que pueden ser vistas como invitaciones a profundizar y ampliar los alcances de dicha investigación. En primer lugar, es necesario hacer distinciones a la hora de caracterizar las articulaciones: ¿se trata de vínculos entre imaginarios?, ¿intervienen prácticas no discursivas en construcción?, ¿cuáles? Mermar la indeterminación de la categoría ayudaría a desentrañar mayores detalles sobre las relaciones estudiadas. En segundo lugar, no hay precisión a la hora de exponer sus conclusiones, ya que utiliza muchas categorías diferentes, como “implicaciones/consecuencias políticas” (pp. 25, 128), “traducción legal” (p. 128) o “consecuencias jurídicas” (p. 129). Esto complica metodológicamente la investigación, ya que no es claro qué se entiende por “político” o por “jurídico” ni el procedimiento que se utiliza para llegar a este tipo de conclusiones.

Bocarejo aporta a un creciente campo de discusiones centradas en la sospecha acerca del multiculturalismo. Con ello contribuye significativamente al debate sobre las consecuencias de las políticas multiculturales en Colombia, en particular, con la crítica a las intervenciones esencialistas que

espacializan la diversidad étnica y cultural. De allí que discuta con posiciones que se han vuelto convencionales en Colombia, como los reclamos por una autonomía radical en cabeza de las poblaciones indígenas o el exceso de confianza en el Estado de Derecho para resolver los conflictos fruto de la diferencia cultural. La autora se sitúa en este debate del lado de autores que transitan entre los estudios culturales (como Stuart Hall y Lawrence Grossberg), la antropología posestructuralista (como Eduardo Restrepo, Michel-Rolph Trouillot, Rita Laura Segato y Claudia Briones), junto con otros encuadres teóricos que descreen de los imaginarios que exotizan y radicalizan la otredad. Es un libro que puede

servir a todos los actores y proyectos académicos y políticos que intervienen en la organización de la diversidad cultural en Colombia. Convencionalmente, esto involucra a antropólogos y activistas de las causas indígenas; sin embargo, el libro puede servir de referente en las agendas de operadores y académicos jurídicos (trátase de funcionarios, de magistrados o de investigadores), de los políticos profesionales y de los mismos sujetos étnicos y campesinos. Este texto les será útil para problematizar sus propias intervenciones políticas y para evitar consecuencias indeseadas de políticas bien intencionadas.

SIBELYS MEJÍA RODRÍGUEZ

*Pontificia Universidad Javeriana*

## **AUTORAS Y AUTORES DE MAGUARÉ, VOL. 32, N.º 1 · 2018**

---

CLAUDIA ORTIZ

Antropóloga de la Universidad Nacional de Colombia. Actualmente cursa la Maestría en Medio Ambiente y Desarrollo del Instituto de Estudios Ambientales (IDEA) de la misma institución y trabaja como asistente de investigación en el grupo de Antropología Social del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Icanh).

DANIEL RODRÍGUEZ

Antropólogo egresado de la Universidad de los Andes, Magister en Antropología con énfasis en Arqueología de la misma institución. Actualmente cursa estudios doctorales en el Departamento de Antropología de la Universidad de Minnesota, Twin Cities–Estados Unidos. Desde 2011 he estado vinculado a la Lengüeta, Sierra Nevada de Santa Marta, primero como voluntario de Parques Nacionales de Colombia y luego en su investigación de maestría.

FELIPE SUÁREZ (fotógrafo de carátula y portadillas)

Trabajó en publicidad como director de comerciales y editor durante varios años. Ha sido realizador y coordinador del área audiovisual en la Unidad para las Víctimas. Actualmente trabaja para diversas instituciones y ONG en el desarrollo de productos audiovisuales.

MARCO TOBÓN

Antropólogo de la Universidad de Caldas. Magíster en Estudios Amazónicos de la Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia, y doctor en Ciencias Sociales de la Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Brasil.

NELSON PINZÓN

Antropólogo y Magister de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Colombia.

PATRICIA MESSA CASTANY

Investigadora predoctoral en el Departamento de Antropología Social de la Universidad de Barcelona. Máster en Antropología y Etnografía y Licenciada en Antropología Social y Cultural en la misma Universidad.

PATRICIA TOVAR

Profesora titular en el Departamento de Antropología de John Jay College of Criminal Justice y del Graduate Center del City University of New York. Ha sido docente en varias universidades, entre ellas, la Pontificia Universidad Javeriana en Bogotá. También fue investigadora y coordinadora del área de Antropología Social del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Icanh).

SIBELYS MEJÍA RODRÍGUEZ

Abogada y Magíster en Estudios Culturales de la Universidad Nacional de Colombia, con trabajo en temas ambientales, justicia comunitaria y derechos humanos. Trabaja como investigadora del Centro de Estudios Afrodescendientes (CEA) de la Pontificia Universidad Javeriana.

YUDY AVENDAÑO

Antropóloga, Universidad Nacional de Colombia.

## EVALUADORAS Y EVALUADORES DE MAGUARÉ, VOL. 32, N.º 1

---

Angélica Franco Gamboa, PhD. Profesora, Universidad El Bosque, Facultad de Psicología.

Carlos Alberto Uribe Tobón, PhD. Profesor, Universidad de los Andes, Departamento de Antropología.

Carlos Luis del Cairo Silva, PhD. Profesor, Universidad Javeriana, Departamento de Antropología.

Claudia Patricia Platarrueda Vanegas, Magíster en Antropología. Docente Investigadora, Universidad Externado de Colombia, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Programa de Antropología Social.

Diana Bocarejo Suescún, PhD. Profesora Asociada, Escuela de Ciencias Humanas, Universidad del Rosario.

Fernando López Vega, Magíster en Antropología. Investigador, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, integrante del Grupo de Antropología Social.

Julián Esteban García Romero, Magíster en Sociología Política de Flacso-Ecuador.

María Cristina Palacio Valencia. Docente jubilada. Universidad de Caldas.

María Himelda Ramírez, PhD. Profesora, Maestría en Trabajo Social con énfasis en Familia y Redes Sociales, Universidad Nacional de Colombia.

Rebecca Bartel, PhD. Profesora, San Diego State University, Department of Religious Studies (Departamento de Estudios de la Religión)

Vladimir Caraballo Acuña. Magíster en Estudios Culturales. Doctorante de El Colegio de Michoacán, Centro de Estudios Antropológicos.

Ximena Pachón Castrillón. Profesora Asociada, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia.



## 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 pre-

senta 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: revmag\_fchbog@unal.edu.co; 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

**M**aguaré 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. Entre os quais se encontram: 1) Artigo de pesquisa científica, que apresenta de forma detalhada os resultados originais de projetos de pesquisa; 2) Artigo de reflexão: documento que apresenta resultados de pesquisas dentro de uma perspectiva analítica ou crítica do autor sobre um determinado tema específico, que recorre a fontes originais, 3) Artigo curto: documento breve que apresenta resultados originais, preliminares ou parciais de uma pesquisa científica; 4) Crítica literária: documento que resulta de uma revisão literária sobre algum tema de interesse particular.

Caracteriza-se por realizar uma análise de no mínimo cinquenta fontes bibliográficas; 5) tradução de textos clássicos, da atualidade ou transcrições históricas de interesse particular dentro da perspectiva temática da revista; 6) Tópicos de monografia: documento que extrai os pontos principais de uma tese apresentada para obtenção de algum título.

### AVALIAÇÃO DE ARTIGOS

Cada artigo recebido pela revista *Maguaré* é submetido a um processo de seleção feito pelo Comitê Editorial que escolhe os textos que serão avaliados por pares acadêmicos. Uma vez que o texto é selecionado, são determinados três avaliadores nacionais ou internacionais renomados que emitirão um conceito sobre o texto. A publicação final, no entanto, é decisão do Comitê Editorial. Depois de finalizado o processo de revisão, o editor informará ao autor a decisão final sobre o texto. Se este for selecionado pela publicação, a revista enviará ao (à) autor(a) o respectivo formato de autorização para sua publicação em meio impresso ou digital.

### APRESENTAÇÃO DE ARTIGOS

1. Todo material proposto para publicação deve ser inédito e não ter sido apresentado em outras revistas ou qualquer tipo de publicações.
2. Os artigos podem ser enviados à revista *Maguaré*, através do e-mail [revmag\\_fchbog@unal.edu.co](mailto:revmag_fchbog@unal.edu.co) 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 origi-

nal 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. 20, N.º 2 • Julio-Diciembre 2018  
Departamento de Lenguas Extranjeras  
[www.profile.unal.edu.co](http://www.profile.unal.edu.co) | [rprofile\\_fchbog@unal.edu.co](mailto:rprofile_fchbog@unal.edu.co)

### Revista Colombiana de Psicología

Vol. 27, N.º 2 • julio-diciembre 2018  
Departamento de Psicología  
[www.revistacolombianapsicologia.unal.edu.co](http://www.revistacolombianapsicologia.unal.edu.co)  
[revpsico\\_fchbog@unal.edu.co](mailto:revpsico_fchbog@unal.edu.co)

### Forma y Función

Vol. 31, N.º 2 • julio-diciembre 2018  
Departamento de Lingüística  
[www.formayfuncion.unal.edu.co](http://www.formayfuncion.unal.edu.co) | [fyf\\_fchbog@unal.edu.co](mailto:fyf_fchbog@unal.edu.co)

### Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía

Vol. 27, N.º 2 • julio-diciembre 2018  
Departamento de Geografía  
[www.cuadernosdegeografia.unal.edu.co](http://www.cuadernosdegeografia.unal.edu.co) | [rcgeogra\\_fchbog@unal.edu.co](mailto:rcgeogra_fchbog@unal.edu.co)

### Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura

Vol. 45, N.º 1 • enero-junio 2018  
Departamento de Historia  
[www.anuariodehistoria.unal.edu.co](http://www.anuariodehistoria.unal.edu.co) | [anuhisto\\_fchbog@unal.edu.co](mailto:anuhisto_fchbog@unal.edu.co)

### Literatura: Teoría, Historia, Crítica

Vol. 20, N.º 2 • julio-diciembre 2018  
Departamento de Literatura  
[www.literaturathc.unal.edu.co](http://www.literaturathc.unal.edu.co) | [revliter\\_fchbog@unal.edu.co](mailto:revliter_fchbog@unal.edu.co)

### 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 Salmona (225)  
Auditorio León de Greiff, piso 1  
Tel.: 316 5000, ext. 20040  
[www.unlalibreria.unal.edu.co](http://www.unlalibreria.unal.edu.co)  
[libreriaun\\_bog@unal.edu.co](mailto:libreriaun_bog@unal.edu.co)

### Ideas y Valores

Vol. LXVII, N.º 168 • diciembre 2018  
Departamento de Filosofía  
[www.ideasyvalores.unal.edu.co](http://www.ideasyvalores.unal.edu.co) | [revideva\\_fchbog@unal.edu.co](mailto:revideva_fchbog@unal.edu.co)

### Revista Maguaré

Vol. 32, N.º 1 • enero-junio 2018  
Departamento de Antropología  
[www.revistamaguare.unal.edu.co](http://www.revistamaguare.unal.edu.co) | [revmag\\_fchbog@unal.edu.co](mailto:revmag_fchbog@unal.edu.co)

### Revista Colombiana de Sociología

Vol. 41, N.º 2 • julio-diciembre 2018  
Departamento de Sociología  
[www.revistacolombianasociologia.unal.edu.co](http://www.revistacolombianasociologia.unal.edu.co)  
[revcolso\\_fchbog@unal.edu.co](mailto:revcolso_fchbog@unal.edu.co)

### Trabajo Social

Vol. 20, N.º 2 • julio-diciembre 2018  
Departamento de Trabajo Social  
[www.revtrabajosocial.unal.edu.co](http://www.revtrabajosocial.unal.edu.co) | [revtrasoc\\_bog@unal.edu.co](mailto:revtrasoc_bog@unal.edu.co)

### Desde el Jardín de Freud «La verdad y sus efectos»

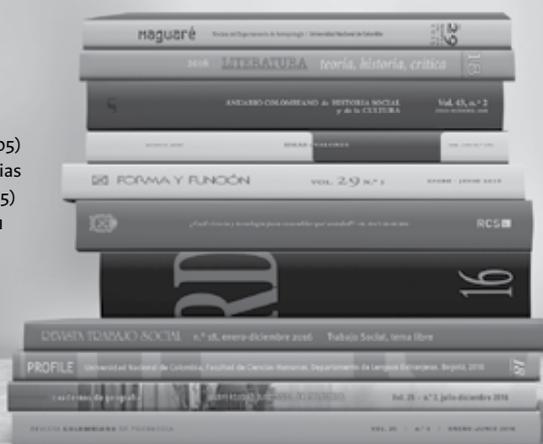
N.º 18 • enero-diciembre 2018  
Revista de Psicoanálisis  
[www.jardindefreud.unal.edu.co](http://www.jardindefreud.unal.edu.co) | [rpsifreud\\_bog@unal.edu.co](mailto:rpsifreud_bog@unal.edu.co)

**Todas nuestras revistas académicas  
se pueden consultar on-line  
bajo la modalidad de acceso abierto.**

### DISTRIBUCIÓN Y SUSCRIPCIÓN

**Siglo del hombre Editores**  
Cra. 31A # 25B-50  
Bogotá, Colombia  
PBX: 3377700  
[www.siglodelhombre.com](http://www.siglodelhombre.com)

**CENTRO EDITORIAL**  
Facultad de Ciencias Humanas  
Ciudad Universitaria, ed. 205  
Tel: 3165000 ext. 16208, 16212  
[editorial\\_fch@unal.edu.co](mailto:editorial_fch@unal.edu.co)  
[www.humanas.unal.edu.co](http://www.humanas.unal.edu.co)



## **maguaré**

El presente número fue impreso en Bogotá, Colombia  
por Panamericana Formas e Impresos S.A.  
Para su composición se usaron los tipos Meta & MinionPro.







































































































































































































































































































































































































































































































