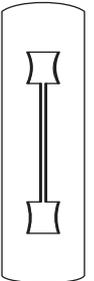


BOGOTÁ, COLOMBIA · VOL. 33, N.º 1 (ENERO-JUNIO) · AÑO 2019
ISSN: 0120-3045 (IMPRESO) · 2256-5752 (EN LÍNEA)

Vol.
33
Número 1
2019

maguaré



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

maguaré

VOL. 33, N.º 1 (ENERO-JUNIO) · AÑO 2019
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

Valeria Moreno

Jennifer Vargas

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá

CONTACTO:

Revista *Maguaré*

Departamento de Antropología

Universidad Nacional de Colombia

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

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

revmag_fchbog@unal.edu.co

FOTOGRAFÍAS DE CUBIERTA Y PORTADILLAS:

Juan Cristóbal Cobo

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/busador/resBus.html?palabra=maguaré&opcion=1>
- Biblioteca Virtual Luis Ángel Arango
<http://www.banrepultural.org/blaa>
- OEI - CREDI - Bases de Datos
<http://www.oei.es/basecredi.htm>
- Public Knowledge Proyect
<http://pkp.sfu.ca/node/2313>
- Google Scholar
- Anthropological Literature
<http://www.ebscohost.com/academic/anthropological-literature>
- Ulrich's Web
<http://ulrichsweb.serialssolutions.com/login>
- CIRC. Clasificación integrada de revistas científicas (categoría C)
- Academic Keys - Academic Journals
- Elektronische Zeitschriftenbibliothek EZB (Electronic Journals Library), Alemania
- Matriz de Información para el Análisis de Revistas - MIAR
- REDIB (e-Revistas)

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

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

DIRECTORA:

Helen Hope Henderson

DISTRIBUCIÓN Y VENTAS

UN La Librería, Bogotá

Plazoleta de Las Nieves

calle 20 n.º 7-15

Tel.: 316 5000 ext. 29490

Ciudad Universitaria:

Auditorio León de Greiff, piso 1

Tel.: 316 5000 ext. 17639

www.unlalibreria.unal.edu.co

libreriaun_bog@unal.edu.co

Librería de la U

www.lalibreriadelau.com

CANJE:

Dirección de Bibliotecas. Grupo de Colecciones

Hemeroteca Nacional Carlos Lleras Restrepo

Av. El Dorado n.º 44A-40

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

canjednb_nal@unal.edu.co



CENTRO EDITORIAL

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

www.humanas.unal.edu.co

Ciudad Universitaria, edificio 205

Tel.: 316 5000 ext. 16208

Bogotá D. C.

Dirección del Centro Editorial · Rubén Darío Flórez

Coordinación editorial · Oscar Alberto Chacón

Corrección de textos en español · Edwin Algarra

Coordinación de diseño y maquetación · Juan C. Villamil

Traducción de resúmenes al portugués · Roanita Dalpiaz

Traducción de resúmenes al inglés · Rosario Casas

TABLA DE CONTENIDO

PRESENTACIÓN	11-13
Equipo de edición	
ARTÍCULOS	
COPRODUCCIÓN DEL PAISAJE Y EL CAMPESINO DE RÍO VERDE DE LOS MONTES. ENTRE TERRITORIALIZACIONES Y <i>REFRAINS</i>	17-46
SERGIO IVÁN ARROYAVE ARRUBLA · El Colegio de San Luis A. C. · México	
CUANDO LA COMIDA TIENE ALMA: REFLEXIONES EN TORNO A LAS PRÁCTICAS CINEGÉTICAS LACANDONAS	47-73
ALICE BALSANELLI · Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) · México	
MENSTRUACIÓN, EPISTEMOLOGÍA Y ETNOGRAFÍA AMAZÓNICA	75-107
DIANA ROSAS RIAÑO · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá	
<i>BETSKNATE</i> , EL CARNAVAL DEL PERDÓN DEL PUEBLO KAMSÁ. INTERPRETACIONES SOBRE EL CONTACTO Y LA TRANSFORMACIÓN CULTURAL ENTRE HISTORIA Y MITO	109-138
YAGO QUIÑONES TRIANA · Universidad de Brasilia (UnB) · Brasil	
AFECTO PATRONAL Y AUTORIDAD EN TRES FÁBRICAS COLOMBIANAS, 1880-1960	139-170
EDGAR AUGUSTO VALERO · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá	
LA AYUDA EN LA SALUD COMO PRAXIS POLÍTICA EN UN MUNICIPIO FLUMINENSE: UN ENFOQUE ETNOGRÁFICO.	171-202
GILMARA GOMES DA SILVA SARMENTO · Universidade Federal de Roraima · Brasil	

EN EL CAMPUS

JUGANDO CON RATAS: OBSERVACIÓN PARTICIPANTE DESDE LA CLOACA 205-215
JUANSEBASTIÁN ZAPATA MUJICA · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

LO RECIENTE

TRABAJOS DE MIERDA, UNA TEORÍA 219-223
Por: DAVID BELTRÁN · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

AUTORAS Y AUTORES DE *MAGUARÉ*, VOL. 33, N.º 1 225-226

EVALUADORAS Y EVALUADORES DE *MAGUARÉ*, VOL. 33, N.º 1 227

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS 229-234

maguaré

VOL. 33, N.º 1 (JANUARY-JUNE) · YEAR 2019
ISSN 0120-3045 (PRESS) · 2256-5752 (ON LINE)
www.maguare.unal.edu.co

CONTENTS

PRESENTATION	11-13
Editorial Team	
ARTICLES	
LANDSCAPE AND PEASANT CO-PRODUCTION IN RÍO VERDE DE LOS MONTES. BETWEEN TERRITORIALIZATIONS AND <i>REFRAINS</i>	17-46
SERGIO IVÁN ARROYAVE ARRUBLA · El Colegio de San Luis A. C. · México	
WHEN FOOD HAS A SOUL: REFLECTIONS ON LACANDON HUNTING PRACTICES ...	47-73
ALICE BALSANELLI · Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) · México	
MENSTRUATION, EPISTEMOLOGY, AND AMAZONIAN ETHNOGRAPHY	75-107
DIANA ROSAS RIAÑO · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá	
<i>BETSKNATE</i> , THE KAMSA PEOPLE'S CARNIVAL OF FORGIVENESS. INTERPRETATIONS OF CONTACT AND CULTURAL TRANSFORMATION BETWEEN HISTORY AND MYTH .	109-138
YAGO QUIÑONES TRIANA · Universidad de Brasília (UnB) · Brasil	
EMPLOYER AFFECTION AND AUTHORITY IN THREE COLOMBIAN FACTORIES, 1880 -1960	139-170
EDGAR AUGUSTO VALERO · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá	
HEALTH ASSISTANCE AS POLITICAL PRAXIS IN A MUNICIPALITY OF RIO DE JANEIRO: AN ETHNOGRAPHIC APPROACH	171-202
GILMARA GOMES DA SILVA SARMENTO · Universidade Federal de Roraima · Brasil	

CONTRIBUTORS TO <i>MAGUARÉ</i> , VOL. 33, N° 1	225-226
PEER REVIEWERS, <i>MAGUARÉ</i> , VOL. 33, N° 1	227
GUIDELINES FOR PRESENTATION OF ARTICLES	235-236

maguaré

VOL. 33, N.º 1 (JANEIRO-JUNHO) · ANO 2019
ISSN 0120-3045 (IMPRESSO) · 2256-5752 (EM LINHA)
www.maguare.unal.edu.co

CONTEÚDO

APRESENTAÇÃO	11-13
Equipe de edição	
ARTIGOS	
COPRODUÇÃO DA PAISAGEM E O CAMPONÊS DE RÍO VERDE DE LOS MONTES. ENTRE TERRITORIALIZAÇÕES E REFRAINS	17-46
SERGIO IVÁN ARROYAVE ARRUBLA · El Colegio de San Luis A. C. · México	
QUANDO A COMIDA TEM ALMA: REFLEXÕES SOBRE AS PRÁTICAS CINEGÉTICAS LACANDONAS	47-73
ALICE BALSANELLI · Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) · México	
MENSTRUACÃO, EPISTEMOLOGIA E ETNOGRAFIA AMAZÔNICA	75-107
DIANA ROSAS RIAÑO · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá	
BETSKNATE, O CARNAVAL DO PERDÃO DO POVO KAMSÁ. INTERPRETAÇÕES SOBRE O CONTATO E A TRANSFORMAÇÃO CULTURAL ENTRE HISTÓRIA E MITO ...	109-138
YAGO QUIÑONES TRIANA · Universidad de Brasília (UnB) · Brasil	
AFETO PATRONAL E AUTORIDADE EM TRÊS FÁBRICAS COLOMBIANAS, 1880-1960	139-170
EDGAR AUGUSTO VALERO · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá	
A AJUDA NA SAÚDE COMO PRÁXIS POLÍTICA NUM MUNICÍPIO DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO: UMA ABORDAGEM ETNOGRÁFICA	171-202
GILMARA GOMES DA SILVA SARMENTO · Universidade Federal de Roraima · Brasil	

AUTORES E AUTORAS DE <i>MAGUARÉ</i> , VOL. 33, N° 1	223-224
AVALIADORES E AVALIADORAS DE <i>MAGUARÉ</i> , VOL. 33, N° 1	225
NORMAS PARA A APRESENTAÇÃO DE ARTIGOS	237-238

PRESENTACIÓN

Este número misceláneo reúne seis artículos. Cinco de ellos examinan aspectos clave de la vida de diversas agrupaciones sociales contemporáneas en Colombia y Latinoamérica (campesinos de Sonsón, Antioquia; el pueblo Kamsá del Valle de Sibundoy, Putumayo; mujeres y hombres indígenas del Mirití-Paraná, Amazonas; mayas lacandones de Chiapas, México; y los habitantes y políticos locales en el municipio de São Francisco de Itabapoana, Brasil) y uno se interesa por los empresarios y trabajadores en Colombia en los primeros decenios del siglo xx.

De nuevo, en este volumen se revela con fuerza el potencial del enfoque etnográfico para el análisis de múltiples y disímiles escenarios. Mientras dos artículos analizan sujetos y objetos afines a aquellos consagrados por la antropología metropolitana del siglo pasado, como las prácticas de subsistencia o los rituales de grupos indígenas, examinados por Alice Balsanelli y Yago Quiñones, dos más parecen más heterodoxos. Gilmara Gomes aborda las relaciones de dependencia entre políticos y habitantes de un municipio brasileiro, y Sergio Arroyave, la coproducción posthumana del paisaje cafetero.

No obstante, de distintas maneras, estos cuatro artículos dialogan y, a la vez, amplían o cuestionan el canon antropológico moderno. Por una parte, Balsanelli y Arroyave revisan la oposición naturaleza/cultura que incentivó buena parte de la producción antropológica de pasados decenios. Balsanelli examina las implicaciones de considerar a la presa como persona y las relaciones de reciprocidad, alianza y obligaciones entre animales de caza y lacandones que surgen de ello. En una nota concordante, Arroyave plantea que, para los campesinos rioverdeños, el café es un ser con vida y personalidad que altera sus acciones y destinos. Desde otra orilla, Quiñones pone el acento sobre la manera como los kamsá entretejen mito e historia en el festival del perdón *Betsknate*, para recordar quiénes son y, a la vez, para situar a los misioneros y otros agentes colonizadores que han introducido cambios profundos en el Valle de Sibundoy, mientras Gomes vuelve sobre la teoría del don para examinar la reciprocidad y el intercambio emocional entre desiguales: habitantes urbanos empobrecidos y políticos locales en un municipio de Brasil.

Precisamente la reciprocidad entre desiguales es el tema de otro de los artículos de este número en el que Valero indaga sobre el pasado de las relaciones paternalistas entre dueños y asalariados en tres empresas emblemáticas colombianas y ahonda sobre las motivaciones de la provisión patronal de dádivas y afecto, así como su intercambio por lealtad y disciplina laboral.

Finalmente, los conocimientos y análisis de la antropología clásica tampoco quedan al resguardo en los planteamientos de Diana Rosas, quien examina la menstruación y su papel en la organización y jerarquización de las relaciones sociales en las sociedades indígenas noramazónicas. Rosas señala la ausencia casi general de estudios antropológicos sobre este tema y cuestiona aquellos que asocian la menstruación con la procreación, naturalizando así la función reproductora de las mujeres, un asunto que ratifica las jerarquías de género no contempladas por los antropólogos y también aquellas que operan en las sociedades indígenas.

En suma, los seis artículos de este número ponen sobre el tapete asuntos y debates de la antropología y la teoría social contemporáneas como la importancia teórica y metodológica de las relaciones de género, la historicidad de los grupos étnicos, la vigencia de la teoría revisada del don o el descentramiento de los seres humanos como agentes y centro del universo.

Precisamente este último asunto ha sido objeto del último llamado de *Maguaré* y, por feliz coincidencia, aquí publicamos dos piezas relacionadas con este tema, sometidas a la revista antes del llamado. Sirven así como abre bocas del siguiente número, junto con la contribución de Juansebastián Zapata incluida en la sección *En el campus*, un ejercicio de observación etnográfica de las relaciones entre habitantes urbanos y las ratas que habitan el parque de Lourdes en Bogotá. Sea pues la oportunidad para invitarles al pleno disfrute de este número.

* * *

Al cierre de este número, con profundo pesar recibimos la noticia de la muerte de Marco Alejandro Melo, editor de *Maguaré* de 2013 a 2016, un periodo marcado por los tumultuosos cambios de las políticas de publicación en el país. Durante ese lapso, estuvo a cargo de ocho números que abordaron temas nuevos y claves para la Antropología y las Ciencias Sociales en la actualidad: la relación entre género y sexualidad, la ciencia,

la nación, las fronteras y la práctica de la disciplina antropológica y el lugar de las antropólogas en la disciplina.

Marco comenzó labores como editor por convicción y compromiso en un momento de crisis financiera del Departamento de Antropología e inicialmente lo hizo *ad honorem*, porque consideraba que esa era su manera de reconocer y retribuir lo que había aprendido en la Universidad Nacional. Con el mismo espíritu de solidaridad, Marco también se vinculó como docente del programa de Antropología en otro momento de crisis por doble asignación de cupos de una cohorte. Como profesor de Teoría Social, Marco Melo dejó una huella perdurable en una nueva generación de antropólogas y antropólogos.

Hoy queremos destacar cuánto entregó Marco Melo a esta institución, al Departamento de Antropología, a la Maestría de Estudios Culturales y a la Escuela de Estudios de Género como estudiante, egresado, investigador, docente, tutor y editor. Su muerte es una pérdida para sus colegas, estudiantes y amigos, así como para la antropología en Colombia. Enviamos a sus familiares y personas allegadas un muy sentido y solidario saludo.

MARTA ZAMBRANO

EDITORA

MARGARITA DURÁN

TATIANA HERRERA

PABLO SIMÓN ACOSTA

VALERIA MORENO

JENNIFER VARGAS

EQUIPO DE EDICIÓN

ARTÍCULOS



COPRODUCCIÓN DEL PAISAJE Y EL CAMPESINO DE RÍO VERDE DE LOS MONTES. ENTRE TERRITORIALIZACIONES Y *REFRAINS*

SERGIO IVÁN ARROYAVE ARRUBLA*
El Colegio de San Luis A. C., México

*arrurrubla@gmail.com



Artículo de investigación recibido: 5 de marzo de 2018. Aprobado: 11 de junio de 2019.

Cómo citar este artículo:

Arroyave, Sergio. 2019. "Coproducción del paisaje y el campesino de Río Verde de los Montes. Entre territorializaciones y refrains". *Maguaré* 33, 1: 17-46. DOI: <https://doi.org/10.15446/mag.v33n1.82390>

RESUMEN

Basado en observación etnográfica y “lectura del paisaje”, este artículo explora las relaciones de coproducción del paisaje y de los campesinos en Río Verde de los Montes, corregimiento de Sonsón, Antioquia, a partir del análisis de los relatos y las prácticas de los campesinos ríoverdeños en el proceso de producción del café. Con base en perspectivas teóricas posthumanas de la geografía y la antropología, reflexiona sobre la realidad cafetera como un ensamblaje en el que los campesinos, otros humanos y otros seres no humanos actúan como entidades interrelacionadas, en procesos de territorialización mediados por las emociones y las valoraciones subjetivas. A partir de estos conceptos y de la categoría *refrain*, reflexiona sobre las interacciones ‘abastecimiento-cuidado’ y ‘autonomía dependencia’ en la vida de los campesinos, en relación con las plantas de café y su paisaje.

Palabras clave: Antioquia, café, campesinos, coproducción del paisaje, ensamblajes, experiencia, prácticas campesinas, *refrain*, Río Verde de los Montes, Sonsón.

LANDSCAPE AND PEASANT CO-PRODUCTION IN RÍO VERDE DE LOS MONTES. BETWEEN TERRITORIALIZATIONS AND REFRAINS

ABSTRACT

This article, based on ethnographic observation and “reading the landscape”, explores the co-production of landscape and peasants in Río Verde de los Montes (Sonsón, Antioquia). It analyzes peasant narratives and practices related to coffee production from post-human perspectives developed in geography and anthropology, to reflect on coffee production as an assemblage in which peasants and other human and non-human beings act as interrelated entities mediated by emotions and subjective assessments. Using these concepts and the category of refrain, I examine the relationship between ‘supply-care’ and ‘autonomy-dependency’ in the ways peasants interact with coffee plants and the landscape.

Keywords: Antioquia, coffee, peasants, co-production of the landscape, assemblages, experience, peasant practices, *refrain*, Río Verde de los Montes, Sonsón.

COPRODUÇÃO DA PAISAGEM E O CAMPONÊS DE RÍO VERDE DE LOS MONTES. ENTRE TERRITORIALIZAÇÕES E REFRAINS

RESUMO

Baseado na observação etnográfica e na “leitura da paisagem”, este artigo explora as relações de coprodução da paisagem e dos camponeses em Río Verde de los Montes, corregimiento de Sonsón, Antioquia, Colômbia, a partir da análise dos relatos e das práticas dos camponeses dessa região no processo de produção do café. Com base em perspectivas teóricas pós-humanas da Geografia e da Antropologia, reflete sobre a realidade cafeeira como uma estrutura em que os camponeses, outros humanos e outros seres não humanos atuam como entidades inter-relacionadas, em processos de territorialização, mediados pelas emoções e pelas valorações subjetivas. A partir desses conceitos e da categoria *refrain*, reflete sobre as interações de “abastecimento-cuidado” e “autonomia-dependência” na vida dos camponeses, em relação com as plantas de café e sua paisagem.

Palavras-chave: Antioquia, café, camponeses, coprodução da paisagem, estruturas, experiência, práticas camponesas, *refrain*, Río Verde de los Montes, Sonsón.

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este artículo es dar cuenta de la construcción recíproca (coproducción) entre el paisaje y los campesinos en Río Verde de los Montes, corregimiento de Sonsón, Antioquia, a partir de prácticas y experiencias que surgen en la relación con las plantas de café. El café es un producto por el cual se reconoce a Colombia internacionalmente; además, ha sido también objeto y agente de transformaciones territoriales y paisajísticas en la nación. Su expansión como cultivo ha imbricado diferentes dimensiones políticas, económicas, culturales y espaciales vinculadas a procesos de mundialización, generación de identidad del país y producción campesina (Palacios 2009). Tal importancia ha sido aprovechada y analizada en multiplicidad de estudios de las ciencias sociales (Guhl 1976; Guhl 2008; Palacios 2009; Tocancipá-Falla 2010), en los que el paisaje aparece como una entidad creada por los humanos, resultado de diferentes dinámicas sociales, políticas y económicas; al mismo tiempo, ha sido considerado como escenario de obtención de los recursos para la reproducción social de los grupos humanos que lo habitan. Así, en la mayoría de estos estudios, el ser humano es el centro de toda creación, un sujeto racional y agente moral que es persona en cuanto posee derechos y deberes con la sociedad (Chavarría 2015).

Con el desarrollo de la cibernética y la biotecnología a mediados del siglo xx, las posturas teóricas de autores como Derrida (1994), Foucault (1986), Deleuze y Guattari (2004) cuestionaron el humanismo y aquello que constituía lo social. De tales críticas surgió lo que se ha denominado el posthumanismo, que rechaza la idea de una esencia del ser humano y su superioridad ante objetos y otros seres, al ponerlo –en cambio– en una posición horizontal con ellos. El posthumanismo entiende la realidad desde la valoración ponderada de incidencias y afectaciones de las múltiples interacciones entre objetos y seres, en la que la separación *humano*, por una parte, y *naturaleza*, por otra, desaparece (Chavarría 2015); entiende, por tanto, que lo social no solo está compuesto de humanos, sino también de agentes no humanos que intervienen y hacen parte de este (Asdal, Brenna y Moser 2007; Latour 2008). Si bien la antropología ha reflexionado sobre ello desde sus inicios, lo ha hecho preponderantemente sobre culturas no occidentales. Pero el posthumanismo nos invita a pensar la sociedad occidental y sus múltiples agrupaciones bajo la idea de realidad social.

Desde esta postura, quiero reflexionar sobre la formación del paisaje campesino de Río Verde de los Montes por medio de algunas prácticas vinculadas al café, un producto que ha estado marcado por la economía globalizada, la utilización de tecnología en la creación de variedades de plantas, el empleo de abonos derivados del petróleo y la puesta en marcha de engranajes institucionales, empresariales y de los productores campesinos, entre otros elementos.

Basándome en la idea de Latour (2008) sobre “reensamblar lo social”, entiendo la realidad como una conjugación de múltiples ensamblajes, es decir, de redes de relaciones que vinculan lo humano y lo no humano (DeLanda 2006), en las que se coproducen mutuamente seres, objetos y espacios (Ogden, Hall y Tanita 2013; Bingham 2006). Para este artículo, estos ensamblajes se han formado en el marco de procesos de territorialización (Haesbaert y Canossa 2011), que dan forma a paisajes y campesinos específicos mediante la acción de actores humanos y no humanos.

La importancia de este trabajo para la antropología reside en la utilización de teorías que implican cambios conceptuales para entender la realidad (Ogden, Hall y Tanita 2013) y brindan alternativas a las visiones estereotipadas de los campesinos, sus trabajos, los procesos económicos del café y la transformación de paisajes. Asimismo, planteo que esta perspectiva permite formular nuevas preguntas sobre los procesos que crean y dan forma al espacio en contextos específicos, en este caso, en Río Verde de los Montes.

CÓMO CONOCÍ E INVESTIGUÉ

Para el desarrollo de la investigación en la que se basa este artículo, me fue de gran utilidad la experiencia personal de vivir mis primeros años en un municipio cercano a Sonsón, una zona cafetera, así como estudiar la secundaria en un colegio rural agropecuario, tener un padre agricultor que por muchos años estuvo en la producción de café y una madre profesora rural. Este escenario me permitió relacionarme de manera más fluida en terreno y entender los gestos, formas no verbales y algunas frases de sus relaciones con la tierra; en resumen, me facilitó acercarme al mundo rural de los rioverdeños a través de mi propia experiencia.

Prioricé la obtención de información mediante la experiencia en campo, por medio de herramientas etnográficas como la observación

participante, las conversaciones libres y las entrevistas, además de realizar lecturas del paisaje (relación de unidades y planos visuales), en las que sentí y viví experiencias junto a las y los campesinos, e identifiqué con ellos topónimos y registré historias que se relacionan con los procesos de coproducción del paisaje y el campesino de Río Verde de los Montes.

Además, realicé recorridos predeterminados por toda la cuenca del río, que abarcaron la mayoría de las veredas, en conjunto con los guías oriundos de La Capilla y también con otros campesinos en su diario quehacer. En su transcurso, tuvimos conversaciones accidentadas en las que el paisaje se hizo presente, pues los relatos se entremezclaron con sus reacciones a los hallazgos de signos, huellas, lugares especiales, personas u otros seres vivientes durante el camino. Con estas personas compartí un ambiente de complicidad y confianza en el que sus historias personales se fundieron con ese paisaje que transitábamos, observábamos y sentíamos.

Esta estrategia se basó en el método de lectura territorial y del paisaje de Iván Escobar (2007), que se acerca a la propuesta metodológica de las derivas (Pellicer, Vivas-Elias y Rojas 2013). En ella, el investigador o investigadora se inserta en las dinámicas cotidianas de las comunidades rurales y comparte experiencias con ellas por medio del caminar. Los recorridos me permitieron profundizar en las narrativas, las prácticas, las vivencias y las memorias que surgieron en ellos y arrojaron información diferente de la de las entrevistas hechas en casa.

Otra estrategia fue vivir el territorio a través del enfoque etnográfico, por medio de observación participante y de relatos de historias de vida enfocados en las relaciones productivas y emocionales con el café. Fui “adoptado” por una familia y participé en celebraciones religiosas, fiestas en las casas que se transformaban en cantinas y reuniones de la Junta de Acción Comunal. Igualmente, me sumé a las labores del diario quehacer como desyerbar, abonar o coger café. En fin, realicé mi trabajo investigativo con los ritmos impuestos por la cotidianidad campesina.

La comunidad rural de Río Verde se ha organizado a partir de una división sexual del trabajo con marcados roles de género, que son expresados en una distribución de lugares en el paisaje campesino: a los hombres les concierne la responsabilidad y la mayoría de actividades relacionadas con la producción del café, por lo que los lugares de

trabajo son los cafetales, las laderas de las montañas o los destinados a la transformación en café seco en lugares de la casa acondicionados para ello; a las mujeres, por su parte, les incumbe el cuidado de los hijos y los hombres, así como la casa, la huerta, el corral de cebollas y el jardín. Sin embargo, en algunas ocasiones o circunstancias las campesinas se vinculan a las prácticas productivas con el café. En este artículo solo abordaré la relación de los campesinos (hombres) con el paisaje en los procesos del café, a partir de las entrevistas y encuentros con algunos de ellos, cuyos padres y abuelos habitaron Río Verde. Los mayores de 50 años en su niñez vivieron el paisaje constituido por una economía de autoconsumo basada en el cultivo del maíz; en su juventud y adultez, vivieron el tránsito al ensamblaje tecnoeconómico del café y han atravesado los diferentes cambios que este nuevo modo de producción ha tenido, así como sus transformaciones en el paisaje.

Entiendo el paisaje campesino como resultado no acabado de diversas territorializaciones generadas por interacciones coproductivas dentro del ensamblaje tecnoeconómico, de las cuales surgen los campesinos, con sus pensamientos, sentimientos y emociones, además de otros seres y objetos no humanos.

La territorialización es el proceso de apropiación o dominio de un espacio por un ser inmerso en el ensamblaje, y permite diferenciar entre actores humanos y no humanos (Haesbaert 2011). El humano territorializa desde prácticas y experiencias; así, los campesinos lo hacen desde el trabajo que implica moverse, estar en la zona, transformar espacios y traer otros seres como las plantas de café o animales como perros y gallinas. A la par, también territorializa por medio de la valoración, es decir, a través de los significados que atribuye a esos espacios.

Los otros seres –los no humanos– son otros actores que intervienen en el ensamblaje. Destaco las plantas de café por su importancia en la materialización de estas redes tecnoeconómicas en el paisaje campesino, que territorializan el espacio a partir de su presencia y expansión, en la que los campesinos cumplen los papeles de difusores y cuidadores. Para los campesinos, la acción básica de la coproducción es el trabajo mediante prácticas productivas (Van der Ploeg 2010). Por ello, es posible proponer que, si bien los humanos territorializan a partir de valoraciones simbólicas, los procesos de territorialización de otros seres también

adquieren significados dentro del ensamblaje tecnoeconómico y el paisaje campesino de Río Verde.

La territorialización campesina se genera, en parte, por prácticas productivas cargadas de experiencias, es decir, el momento vivido y el conocimiento generado por esta vivencia, que en conjunto suscitan significados y relaciones intersubjetivas (Bruner 1986). Algunas de estas han sido expresadas en relatos sometidos al análisis del discurso (Bajtín 1991; Santander 2011) y de narrativas (Fina y Georgakopoulou 2015). Además, como explicaré más adelante, propongo la utilización de la categoría analítica de *refrains*, basada en el concepto de Ogden (2011, 45), como categoría de síntesis del investigador con base en los testimonios, prácticas y vivencias campesinas en el proceso de producción del café.

EL CAFÉ EN COLOMBIA

El fenómeno del café en Colombia, iniciado a finales del siglo XIX, permitió en buena parte la integración de la nación; consolidó económicamente el mercado exportador que generó la modernización capitalista del país; unió varias regiones a partir de vías, servicios bancarios y una mayor presencia estatal, y promovió la visión unificada de ambos partidos políticos –liberal y conservador– en cuanto a la necesidad de la producción de café para la construcción de la nación, que expresa Palacios (2009, 31) en el lema “sin café no habría patria”.

Si bien el café ha sido de gran importancia para la economía nacional y para el desarrollo industrial y urbano de ciudades como Medellín, Manizales, Pereira y la capital, debido a la centralización del país para la década de 1950 las zonas cafeteras se consideraban áreas malsanas (Guhl 1976). Antonio García, economista de gran renombre en temas de desarrollo económico y economía agraria de países latinoamericanos, en su obra clásica *Geografía económica de Caldas* aseveraba que “la ruta de las enfermedades tropicales es la ruta del café” (García, citado por Palacios 2009, 72), lo que contrasta con el eslogan de la Federación Nacional de Cafeteros (FNC) en el siglo XXI: “por los caminos del café, pasa el desarrollo”, lema visible en grandes carteles al lado de las carreteras que conducen a los municipios cafeteros de Antioquia y sus veredas.

El motor del desarrollo cafetero en el país y, contradictoriamente, del progreso económico y bienestar social de Colombia, atado a las lógicas capitalistas, ha sido la caficultura campesina basada en el trabajo

familiar y la finca. Esta relación de unidad productiva (mano de obra y tierra) opera bajo las lógicas de satisfacción de las necesidades del hogar o, en términos de Van der Ploeg (2010), de reproducción social y de subsistencia. Esta base campesina ha originado que la producción cafetera actual esté asociada a otros cultivos, como los de autoconsumo o de pasto para ganadería. A lo largo de este proceso, las instituciones encargadas de la planeación, negociación y comercialización del grano, como las cooperativas o la FNC y el Estado, han configurado diversas imágenes de los campesinos como actores y productores en un engranaje para el desarrollo del país.

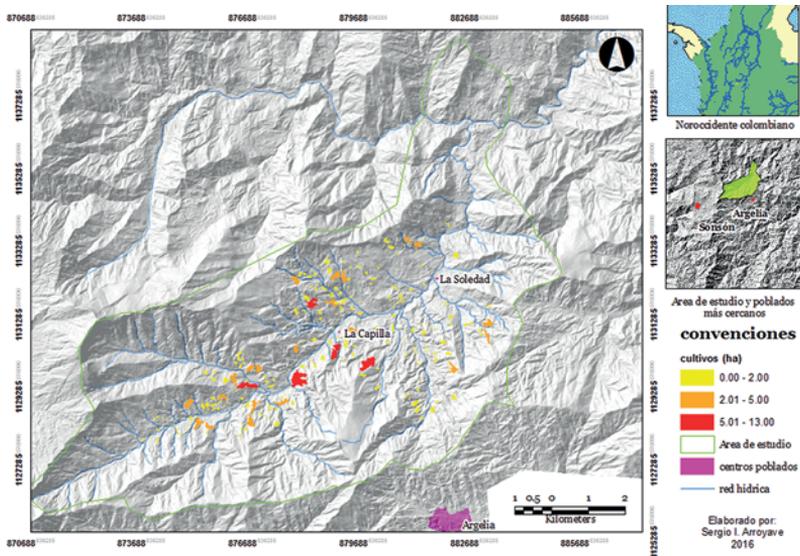
EL ENSAMBLAJE TECNOECONÓMICO DEL CAFÉ EN RÍO VERDE

El contexto de Río Verde de los Montes

Río Verde de los Montes es un lugar de campesinos mestizos, vinculado a procesos históricos y socioespaciales del país y la región como la colonización antioqueña en su última etapa. A principios del siglo xx, campesinos del altiplano de Sonsón, en búsqueda de nuevas tierras y guiados por la idea de empresarios locales de crear rutas alternas hacia el río Magdalena, decidieron habitar las vertientes orientales de la Cordillera central, en las estribaciones del páramo de Sonsón. En la década de 1950, el cultivo del café se convirtió en el eje económico de las familias campesinas; en el presente, esta producción se da a pequeña escala, entre 0 y 5 ha (figura 1).

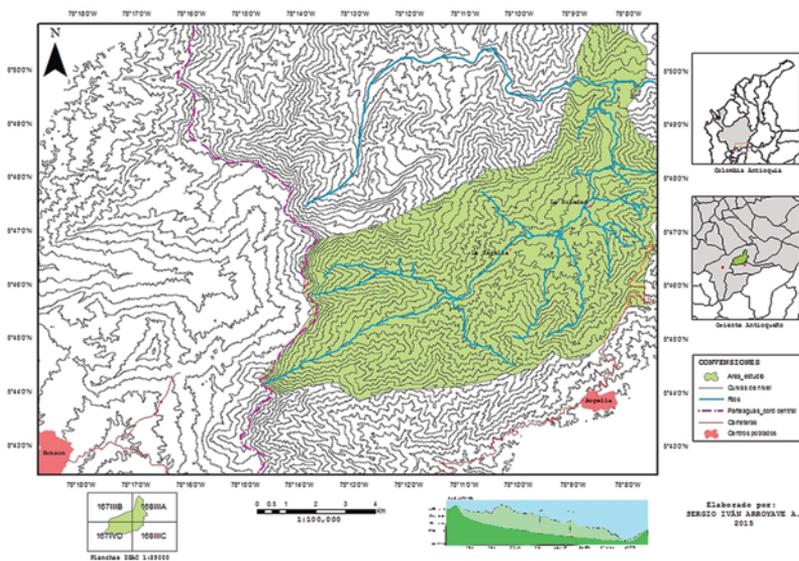
Este territorio ha sido disputado en el conflicto armado por las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia–Ejército del Pueblo (FARC-EP), las Autodefensas campesinas del Magdalena Medio (ACMM), las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) y el Ejército Nacional, lo que ocasionó muertes y desplazamientos y retrocesos del área de territorialización campesina. Esto se ha revertido en los últimos años por el retorno de los campesinos, quienes además desde 2010 tienen el incentivo de contar con servicio de energía eléctrica. En la actualidad solo se accede por camino de herradura, a pie, a caballo o a mula. Según los datos del catastro municipal de Sonsón, hay alrededor de 500 familias que conforman el corregimiento de Río Verde de los Montes (Gobernación de Antioquia 2005), constituido por 17 veredas en límites con el municipio de Argelia (figura 2).

Figura 1. Tamaños de áreas de cultivo de café en Sonsón, Antioquia



Fuente: Elaboración propia con base en imágenes raster (satelital con información de altura y una ortofoto) propiedad del municipio de Sonsón, Antioquia.

Figura 2. Ubicación de Río Verde de los Montes, Sonsón, Antioquia



Fuente: Elaboración propia con base en imagen raster propiedad del municipio de Sonsón.

El paisaje de Río Verde formado por la producción de café

El paisaje es la expresión material del ensamblaje en un espacio determinado; un nodo dentro de una red de relaciones que se coproduce con y desde las relaciones de los diferentes actores. Este espacio vivido no solo es visual, sino sensorial, producto de las acciones de los actores que lo valoran desde sus memorias, emociones y pensamientos. A la vez, muestra como huellas del pasado las acciones de estos actores; por ejemplo, la colonización campesina antioqueña a principios del siglo xx por el camino de Murringo, o la predominancia de cultivos de maíz en épocas anteriores al ensamblaje tecnoeconómico actual (2010-2018).

La formación de un paisaje cafetero como el de Río Verde de los Montes implica una serie de redes y la implementación de determinadas prácticas, entre ellas, el uso de herramientas como el machete y sustancias como fertilizantes y pesticidas, empleados por campesinos y vendidos por comerciantes de productos para el agro, como la Cooperativa de Caficultores de Antioquia, que también gestiona la comercialización del café y de los insumos agropecuarios. Además de la Cooperativa, actúan en estas redes instituciones como la FNC, que en su misión afirma que representa a los productores de café en Colombia y en el exterior (<https://www.federaciondecafeteros.org>), y cuenta con centros de investigación especializados (Cenicafé), que desarrollan estrategias de promoción y mejoras en variedades de café arábigo como Caturro, Colombia y Rosario, así como abonos y máquinas para el proceso de despulpado y secado, entre otras pautas para una mayor producción del café. Finalmente, integran estas redes los consumidores que compran el producto al final del proceso comercial.

He denominado *ensamblaje tecnoeconómico* al conjunto de las prácticas y las redes necesarias para la producción del café en la actualidad. La raíz “tecno” señala una serie de dispositivos tecnológicos de conocimientos, prácticas y formas de interacción entre lo humano y lo no humano; por su parte, el vocablo “económico” advierte que el café es un producto comercial (cfr. Palacios 2009). Tal ensamblaje se materializa en el paisaje de Río Verde de los Montes a partir de procesos de apropiación, transformación y creación mutua de un espacio a cargo de agentes humanos y no humanos, en un proceso que llamo *territorialización* (Haesbaert 2011). El paisaje de Río Verde y sus transformaciones han sido generadas por diversas territorializaciones, entre las que se encuentra la campesina, manifestada en elementos del paisaje como caminos, casas, cafetales,

centros de acopio, entre otros. También existen las territorializaciones de la roya (*Hemileia vastatrix*) y la broca (*Hypothenemus hampei*), que han ocasionado conflictos entre propietarios de fincas vecinas por manejos divergentes del control de estos actores no humanos, hasta desarrollos científicos para combatirlos, como la variedad Colombia, que es resistente a la roya. Haré referencia solo a una parte de este paisaje, cuando considere algunas interacciones que intervienen en la producción de café en este sitio y la influencia que ejerce en la formación de su paisaje actual.

La década de 1980 ejemplifica estas dinámicas con mayor claridad. Durante este período, el paisaje de Río Verde fue expresión de procesos de territorialización de tres actores: la guerrilla de las FARC-EP, el hongo de la roya y los campesinos, que se traslaparon y afectaron mutuamente a lo largo del tiempo.

Las FARC-EP territorializaron Río Verde como lugar de paso y de operativos, pues era zona intermedia entre el altiplano y el Magdalena medio. Además, este territorio representaba una retaguardia desde la que este grupo armado ejercía control social y reclutamiento de la población campesina. Estas prácticas incidieron en nuevas valoraciones de los espacios que configuran el paisaje, en las que el bosque adquirió el significado de refugio de los grupos guerrilleros, tanto así que los rioverdeños los llamaban “gente del monte”. En la época más álgida de la violencia, muchos de los caminos y potreros se transformaron en campos minados, mientras que los puentes ya no eran solo la conexión de dos orillas, sino que ahora resaltaba su conexión con el río, utilizado para desaparecer los cuerpos asesinados (Diario de campo 1).

El hongo de la roya fue un proceso de territorialización que se expandió por los cafetales de la variedad caturra, los más abundantes. La roya se nutría de las hojas impidiendo la realización de la fotosíntesis y la generación de frutos. La territorialización campesina convivía con la guerrillera y trataba, por diferentes medios, de combatir la de la roya. Esta surgió en parte por las prácticas productivas del café, con ritmos marcados por los tiempos de siembra, cuidados, recolección, procesamiento y venta, que inciden en la organización social. A su vez, produjo espacios como los cafetales en las zonas medias de las montañas, ubicadas entre 1.200 y 1.800 msnm, así como patios para el secado, marquesinas, piezas de almacenamiento de abono, herramientas y caminos (Diario de campo 1).

REFRAINS, SIGNIFICADOS EN EL PAISAJE CAMPESINO

Para ahondar en el análisis de los significados de la territorialización campesina en la formación del paisaje de Río Verde, propongo la idea de *refrains*, basada en el concepto de Ogden (2011, 45), quien ha planteado que el investigador o investigadora es quien condensa en un término el significado de las prácticas y las interpretaciones elaboradas por los campesinos, influenciadas por afectaciones, emociones y racionalidades económicas o de producción. Asimismo, reflexiono sobre dos *refrains* en particular: autonomía-dependencia y abastecimiento-cuidado, a partir de cuatro experiencias vividas y narradas por Efrén Montes, Norberto Gómez y Antonio Martínez, campesinos de la vereda La Capilla. Aunque los abordo de forma separada, son inextricables en la coproducción del paisaje y el campesinado de Río Verde de los Montes.

Experiencia uno: las relaciones campesino-planta/planta-campesino

La producción del café involucra varios procesos: el primero es la instauración del cafetal, en el que se debe hacer un semillero, elegir el sitio donde será creado el cafetal, la limpia y la siembra; el segundo es su mantenimiento, que se realiza durante los 10 o 15 años que dura el cafetal e incluye labores de fertilización o abono y desyerbe; el tercero es su recolección y procesamiento, que inicia con la recolección de granos para, posteriormente, en cada una de las casas de los campesinos, hacer el beneficio, un proceso de transformación del café cerezo (el fruto maduro) en café pergamino (fruto seco), que consiste en acopiar los granos en la tolva, despulparlos, removerles el mucílago, lavarlos, secarlos y empacarlos; finaliza con el transporte y venta del café en el pueblo de Argelia. Los tres procesos se hacen con trabajo manual, exceptuando la despulpada. En su desarrollo, se concretan los *refrains* de autonomía-dependencia y abastecimiento-cuidado, que propongo para entender la manera en que se relacionan y coproducen mutuamente el campesino y el café.

La práctica de abonar permite entender la relación campesino-planta/planta-campesino. Un día, después de desayunar, acompañé a Efrén Montes a una de las salidas para abonar, para lo cual emprendimos el viaje a pie al cafetal; él iba con medio bulto de abono al hombro y un pequeño canasto en la cintura. Descendimos por el camino hacia el caserío de La Soledad; luego, nos dirigimos hacia el río, donde instaló

un puente hecho de trozos de guadua de una piedra a otra, con el que pasaba frecuentemente hacia su cafetal en el punto conocido como El Chupadero. En la otra orilla, emprendimos la caminata cuesta arriba y llegamos a un descanso de ladera o “plancito” en la mitad de la pendiente, donde había unos lotes de café (figura 3).

Habíamos llegado a su cafetal, un lugar cargado de sentimiento para él, donde se materializa y hace visible su trabajo de cuidado de las plantas. Cuando Efrén hablaba, en su voz se sentía cierta alegría al decir “esto es mío”, así como orgullo y placer de mostrar su cultivo en buenas condiciones: frondoso, limpio, verde oscuro, brillante, vigoroso; a su vez, era una manifestación de la relación del cafetal con el campesino. Así, estas plantas aportaban a la construcción de la identidad de Efrén ante sus vecinos como un buen campesino trabajador, uno de los valores más importantes en la comunidad. Por lo tanto, en su dimensión de no humano el cafetal interfiere en las significaciones de lo que es un campesino en Río Verde.

Allí, Efrén me enseñó las dos formas de abonar que, según él, se hacían en el corregimiento. La que él realizaba consistía en arrodillarse, limpiar el arbusto del rastrojo, días después de la desyerba, y hacer una media luna en el suelo con los dedos, a unos 20 o 30 cm del tronco, para dejar el suelo descubierto y regarle un “puñado mermado” de abono; después, tapaba el fertilizante con el rastrojo retirado con antelación, porque la planta desde la raíz lo absorbe más fácilmente, ya que lo toma desde el mismo sitio. La otra forma, con la que él no estaba de acuerdo, se conoce como el “voleo” y consiste en lanzar con un recipiente la medida del abono desde la altura del pecho de la persona a cada cafeto.

En medio del cafetal, al caminar por los surcos e ir abonando con nuestros cuerpos agitados de la actividad y el calor del sol, me dijo Efrén lo siguiente:

Yo el abono lo tapo mucho. Es que yo pongo como un ejemplo: a mí me gusta harto un alimento; digamos que tenemos mucha sed, así como nosotros tenemos sed ahora, estos palos también tienen esa sed de ganas de abono, ellos donde están, están ansiosos de que les eche el nutriente; entonces yo llego aquí y “que tenga y que tenga” [hace el movimiento de volar la mano, tirando el abono desde lo alto hacia el palo], no, nada. En cambio, así [con su forma de abonar],

eso es de una que está cogiendo el saborcito bien bueno. Es que el abono obra rápido. (Entrevista 3)

El fragmento anterior revela la concepción y relación de este campesino con las plantas de café, como seres que tienen sentimientos, gustos y necesidades similares a los humanos. Este imaginario lleva a pensar la relación en el sentido contrario, planta-campesino, en la que esta demanda unos cuidados, como el de abonarla, lo que implica un tipo de trato e interacción específica entre él, como campesino, con ella, como otro ser viviente. Según lo argumentaba Efrén, su forma de abonar permitía que la planta de café absorbiera de manera más rápida el abono: “agarra el saborcito”; asimismo, no lo malgastaba. Por este motivo, se inclinaba por una técnica de abono que, aunque en comparación con la del voleo es más demorada e implica mayor trabajo, la liberaba de la connotación negativa que trae consigo “tirar el abono”. Esto aporta a la territorialización que ejerce un campesino sobre su cafetal y este sobre el espacio y el mismo campesino; así, la práctica de abonar permite una cierta manera de interacción, significación y vivencia del cafetal, lo que llevaba a Efrén a una apropiación particular y a ejercer dominio sobre su cafetal, desde el abonar que comparte con otros campesinos que utilizan la misma técnica y se diferencia de otros que utilizan el voleo.

Lo anterior permite reflexionar sobre la independencia del campesino para decidir, a partir de su experiencia en la relación humano-cafetal, qué técnica utilizar, es decir, la relación humano-planta individualizada, en la que abona cada cafeto, y sobre la relación planta-campesino en la que este suplente la necesidad manifiesta de la planta. Tal relación biunívoca está mediada por el abono como materialidad que cataliza y potencializa las cualidades de la planta para vigorizarse y dar respuesta positiva a los cuidados del campesino. Sin embargo, la autonomía campesina depende de las manifestaciones de la planta y del fruto, como el cambio de color y el brillo en las hojas, además de sus relaciones con el suelo, la lluvia, el sol, las plagas, entre otras condiciones de su entorno. El abono tiene como propósito principal mejorar la cantidad y calidad en la producción de granos de café, demanda que se relaciona con el ensamblaje tecnoeconómico y que genera impacto en las relaciones sociales de los campesinos, sus sentimientos y las valoraciones que dan al paisaje y al trabajo.

La técnica de abonar preferida por Efrén no surgió de su ingenio. Varios de los campesinos se refirieron a ella como “la forma vieja”, utilizada por ellos o por sus padres en las décadas de los setenta y ochenta, cuando la aprendieron de las capacitaciones brindadas por los técnicos de la FNC, lo que permite pensar una de las características básicas del paisaje: está compuesto por huellas de territorialización del pasado y del presente, como la forma de abonar de Efrén, que ha resignificado desde su propia experiencia.

El ensamblaje tecnoeconómico se articula desde las mismas prácticas productivas, como abonar, en la que se encuentran los conocimientos técnicos, los del campesino, la materialidad de los fertilizantes, las variedades sembradas y el cafetal. Tales saberes son pasados por el filtro de la experiencia de la interacción campesino-planta, que revaloriza prácticas y reconoce los gustos en el manejo y cuidado de los cultivos.

La sensación de “sed de abono”, como Efrén la llama, permite entender la práctica de abonar desde los *refrains* de autonomía-dependencia y de abastecimiento-cuidado. Así, revela la autonomía del campesino frente a las decisiones sobre su cultivo, influenciada por las asesorías técnicas, las recomendaciones de sus vecinos y su experiencia, pero simultáneamente el campesino es dependiente de los ritmos y producción de la planta. De esta manera, señala también la relación de autonomía de los cafetos, basada en su ciclo biológico, pero que a la vez depende tanto de condiciones ambientales como del abono, materialidad vital del ensamblaje tecnoeconómico, por ser variedades modificadas en los laboratorios de Cenicafé: la Variedad Colombia, la Costa Rica y Rosario Castillo.

Con respecto al *refrain* abastecimiento-cuidado en el abonar, el campesino abastece y cuida a la planta satisfaciendo el sentimiento de sed y supliendo la ansiedad por el nutriente, que será retribuida por el abastecimiento de los cafetos al dar una buena cosecha. Ello sucede en su interrelación experiencial y emocional con las plantas, en el sentido de los esfuerzos físicos que el campesino incurre al abonarla, del cariño que le pone a su actividad, de la ilusión y la esperanza que deposita en ese abono químico, en su técnica y conocimiento de las plantas para tener una buena cosecha.

El abonar requiere una serie de acciones que se realizan con la intención de que el nutriente afecte de forma positiva a la planta, al aumentar la producción y acelerar el crecimiento entre otras necesidades

de su desarrollo. Estas acciones afectan además a los rioverdeños, pues transitar por los caminos empedrados y fangosos para llevar los bultos de abono al cafetal y recorrer el cultivo mismo en lugares de fuertes pendientes supone grandes esfuerzos físicos que se manifiestan en el sudor y en el cansancio al final de la jornada. Aunque el abonar es una entre muchas prácticas, contribuye a largo plazo a generar gran resistencia corporal, además de propiciar dolores de cabeza por la exposición al sol, así como en la espalda y en las articulaciones, de los cuales sufren y se quejan muchos campesinos.

En otro de los encuentros con Efrén, esta vez en el corredor de su casa mientras descansaba de su jornada, volvimos a hablar sobre la práctica de abonar, con términos que sacaban a la luz un conocimiento técnico, que expresaba la dependencia de la planta hacia el abono químico y al campesino, para pertenecer al ensamblaje, pues sin la utilización de dicho abono los esfuerzos empleados en el proceso productivo serían infructuosos:

Efrén: Hoy en día, un palo de café, si no tiene abono, no da, se pierde lo trabajado.

SA: ¿Para levantar el cafeto, es recomendable que tenga aproximadamente 30 cm de altura?

Efrén: Sí, ahí se le echa el DAP [fosfato diamónico] y luego, al estar más grandecito, se le echa Producción pa' que dé café y, apenas ya esté levantado el cafetal, que ya comienza a dar a los dieciocho meses, ya se le “varea” el abono; una vez se le abona con uno y otras veces, con otro. (Entrevista 4)

Este fragmento permite continuar con la argumentación de los *refrains* que subyacen dentro la práctica de abonar. En busca de un mejor rendimiento para alcanzar mayor autonomía, el campesino siembra variedades de café que requieren el uso de fertilizantes para su producción. Así se crea una fuerte interrelación entre la planta, el abono y el campesino, en la que el tipo de abono depende de los ciclos de la planta y los tiempos de producción.

Igualmente, abonar implica otras interrelaciones con el campesino: nuevos espacios y procesos como con los almacenes de la cabecera urbana de Argelia, donde va a comprar los productos químicos como el DAP y “Producción”, principalmente los de la Cooperativa de Caficultores

Figura 3. Efrén Montes en la práctica de abonar de abonar su cafetal



Fuente: Elaboración propia con datos del trabajo de campo, 28 de enero de 2016.

de Antioquia Ltda. (CCA). Esto plantea la relación indirecta entre el campesino y los proveedores e industrias que fabrican los fertilizantes.

Efrén veía el abono como la materialidad que permite incrementar y hacer surtir efecto a los diferentes cuidados que ha realizado previamente, de manera que, si en la actualidad no se abona, el cafeto no da frutos o no los suficientes y “se pierde lo trabajado”.

Experiencia dos: génesis de las interacciones entre rioverdeños y el café

En este apartado que trata sobre los cambios en el paisaje y las interacciones de los campesinos de Río Verde de los Montes, expondré la conversación con Norberto, un campesino de la vereda La Capilla, que tuvo lugar mientras descansaba de la jornada de trabajo en su casa, ubicada a media ladera entre las crestas de la cuchilla de San Jerónimo y el valle, y que analizaré con apoyo de mi trabajo etnográfico.

Norberto narró que las experiencias de los campesinos de Río Verde de los Montes con el café comenzaron en la década de los años cincuenta, incluso desde antes, con variedades como el Maragogo, el Borbón y el Pajarito que fueron llevadas por los mismos campesinos, cuando salían a recolectar café a zonas de la vertiente caucana de la Cordillera Central en la temporada de cosecha, donde los rioverdeños aprendieron la práctica y los conocimientos sobre el café:

Yo salía más que todo a las cosechas del café a ganarme la platica, a comprar cosas, lo que fuera necesitando para la finca. Salía al cañón, por allá a los Medios [vereda de Sonsón], o por allá por Caldas, que hay mucho café por allá, en Viterbo, Neira, en Monte Negro, Quindío... ya estaba empezando a sembrar café. Otra vez salí para comprarme un trapichito para sacar la panelita y ahí lo tengo. Después, en otro momento, me fui y me compré un machito, y así sucesivamente. Ya después empezamos a cultivar el café, y ya fuimos... fue un cambio muy bueno de vida; de verdad que ya no me tocó ir a jornalear, y ahí vamos gracias a mi Dios. (Entrevista 1)

Salir a ganarse el dinero en otros lugares corresponde al período en el que predominaba el ensamblaje de autoconsumo, caracterizado por interacciones de los campesinos con el bosque, los rastrojos y los cultivos de maíz, frijol, caña y yuca, que eran la base de la dieta y garantizaban

la reproducción social del grupo familiar en la primera mitad del siglo xx. Además de la alimentación, estos cultivos generaban pequeños excedentes para la reposición de herramientas, la vestimenta y la compra de algunos víveres como el aceite y la sal. Como lo narró Norberto, los campesinos de Río Verde obtenían excedentes para invertir en la finca gracias a los trabajos temporales realizados fuera de la localidad, en Sonsón y el Eje Cafetero.

Con la introducción de la variedad de café Caturra, impulsada por la FNC, surgió una nueva territorialización, ligada al ensamblaje tecnoeconómico del país y del mercado internacional de plantas, semillas y otras materialidades. De este modo, los rioverdeños se vincularon a instituciones que controlaban la producción, desde el manejo de las semillas hasta la compra del café, al tiempo que impartían conocimiento técnico-científico para obtener mejores rendimientos. Esta relación trajo consigo cambios en las prácticas y en las interacciones entre el campesinado local, el suelo y las plantas, además de la aparición de nuevos actores como la roya, los extensionistas de la FNC y los vendedores de agroquímicos.

Así, en las vistas del paisaje desde lejos se pasó de los manchones verde pálido y amarillo pardo del maíz a tonos de verde oscuro de los cafetales con sombras arboladas. También las casas cambiaron para abrir espacio al lavado, al despulpado y al secado del café. Al mismo tiempo, los campesinos se transformaron en caficultores, ya no productores de alimentos básicos como dinámicas esenciales de su vida cotidiana, sino de la materia prima de una bebida estimulante que se comercializaba en las metrópolis.

Al articularse al ensamblaje tecnoeconómico, en Río Verde se han coproducido el territorio y el campesino cafetero, así como los otros actores ya mencionados y un paisaje nuevo. Los lugares y prácticas anteriores, como la siembra de cultivos para el autoconsumo, siguieron coexistiendo, pero con menor influencia, en la dinámica de la transformación material y simbólica del paisaje.

En el corazón de este nuevo proceso coproductivo se dieron varios cambios, motivados por el paso de la variedad Caturra a la variedad Colombia. La primera requería de sombra, por lo que los cafetales tenían árboles maderables y matas de plátano; en palabras de Guhl, era un bosque cultural, dada la diversidad biológica que albergaba

(2016, 309 y 337). Estos cafetales, situados en las laderas medias de Río Verde, colindaban con el bosque y permitían la visita de animales silvestres como conejos, ardillas y pájaros. El cafetal abastecía todos estos seres de alimento y albergue, al igual que a los campesinos quienes les propiciaban los cuidados y se beneficiaban del grano de café para ser vendido, y a la vez obtenían comidas como plátano, yuca, animales de caza y madera con los árboles de sombrío.

Con el cambio a cafetales de la variedad Colombia, se disminuyó la influencia, esto es, el área de territorialización que ejercía la roya sobre el café Caturra, y aumentó la de los cafetales por medio de su mayor vigor y productividad, a la par que los campesinos adquirieron mayor dominio y control sobre seres considerados plagas. Sin embargo, esta variedad requería de más radiación solar, por lo que el ecosistema anterior desapareció y quedó el café como monocultivo. Así el *refrain* de abastecimiento-cuidado se redujo en su significado con la variedad Colombia, pues esta solo estableció la interacción entre el cafetal y el campesino, dejando en segundo plano los otros seres vivos.

En relación con el *refrain* autonomía-dependencia, me remito al fragmento ya citado de la narración de Norberto: “ya no me tocó ir a jornalear” (Entrevista 1). Esto sucedió por la implementación de cultivos de café, que aumentó los ingresos familiares y le permitió tomar la decisión de no jornalear más, es decir, no trabajarle a otro, lo que resalta el sentimiento de independencia y tranquilidad emocional y económica que le permitió ser más autónomo a este campesino. Por ello, Norberto agradecía a Dios, lo que permite inferir que la gratitud derivaba de su interacción como campesino con el café.

Norberto no fue el único campesino que cultivó café; muchos comenzaron a invertir en sus predios las ganancias en el cultivo del café, que representaba mejores condiciones de vida, lo que ocasionó resonancias en otras familias. Campesinos con los que conversé manifestaron “también podemos ser capaces” o “de ver cómo le iba al vecino, uno también le va haciendo”. Las prácticas en torno al café se incorporaron en la vida campesina y gradualmente dieron forma al paisaje cafetero. En la actualidad, los cafetales ocupan áreas desde 0,1 hasta 5 ha, dentro de una matriz de bosque, pasto y rastrojo (figura 4).

Figura 4. Paisaje de Río Verde y cafetales resaltados en color naranja



Fuente: propiedad del autor, 24 de noviembre de 2015.

El cambio de un ensamblaje de autoconsumo a uno centrado en el café como monocultivo resignificó la idea de autonomía, basada en la ganancia monetaria. No obstante, este proceso de territorialización cafetera implicó, por otra parte, la dependencia del ensamblaje técnoeconómico, en el que el campesinado tiene poco poder en las decisiones sobre las semillas, las formas de cultivar y el precio del grano. Esto ha generado también sentimientos de incertidumbre, angustia, aburrimiento y tristeza, pues a veces son mayores los trabajos invertidos que lo ganado, tanto así que hay campesinos como Luis Ángel, quien fue mi guía, que aunque no le gusta sembrar café dice que en esas tierras es lo único que da para mantener a su familia.

Las decisiones individuales se transformaron en un cambio colectivo, en una nueva territorialización campesina. Estas encierran un componente económico al insertarse en prácticas de mayor rentabilidad vinculadas pero, además, a sentimientos como la esperanza de ser campesinos autónomos, la felicidad de estar en un espacio propio, con sus seres queridos, donde no les falte nada, de hallar una forma de habitar el campo y permanecer en él.

Experiencia tres: vender café

Durante una conversación en noviembre de 2015, en la cosecha cafetera, cuando el precio del café estaba alto en comparación con los meses anteriores, Efrén contó su experiencia de vender el café:

No, pues, eso se sabe que eso le pasa a uno con todo lo que tenga para vender; vea, si el café rebaja le da a uno mucha tristeza. Pero dígame, así como está el café ahora, pongámoslo a 60.000 pesos nada más, él ahora está a 70 y un poquito más, por ahí a 75 esta semana. Pero vamos a ponerle que son 60.000 pesos; son 600.000 la carga, que son diez arrobas. Y dígame ¿de qué saca uno por aquí diez arrobas que le valgan a uno 600.000 pesos? Que usted llegue a Argelia y que no tenga que rogarle a nadie, “vea, cómpreme esto”, sino que el uno le sale “vea, yo le compro ese café”; el otro le sale “véndamelo a mí si quiere”, “yo se lo pago a tanto”. Y hasta le ayudan a descargar la mula y todo. (Entrevista 4)

La experiencia inicia con “sacar” o llevar la carga del café seco de La Capilla, transportarla en mula o macho durante tres horas por el camino de herradura –única conexión entre Río Verde y el poblado de Argelia donde llegan a vender el café y comprar enseres, insumos y las herramientas a los comerciantes– y finaliza con la mula cargada nuevamente hasta regresar a casa (figura 5). En ella se articulan, además de lo anterior, emociones como tristeza o alegría, el precio, la economía internacional y la valoración del trabajo.

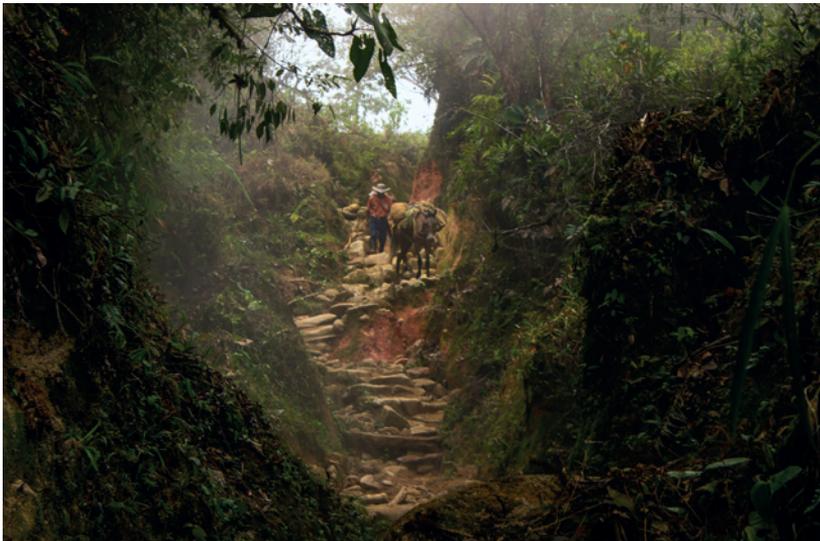
Algunas de las frases del relato de Efrén permiten analizar las relaciones que se tejen entre la venta, el paisaje campesino y el ensamblaje tecnoeconómico de Río Verde. Cuando Efrén señalaba que “si el café rebaja, le da a uno mucha tristeza”, el sentimiento expresaba todo el esfuerzo invertido de trabajo, energía y afecto en la coproducción y lo que había recibido de ello en dinero. Este dinero tiene como objeto comprar herramientas e insumos para mejorar su finca, víveres para la casa, vestido, dulces para la familia (frecuentemente les llevan panes o ponqués dulces) o momentos de ocio personal, por ejemplo, tomar cerveza o jugar dados con otros campesinos; es decir, el cuidado dedicado al café se revierte en mayores o menores posibilidades de abastecimiento y satisfacción para Efrén y su familia.

La expresión “¿Qué saca uno por aquí que valga?” alude a la posibilidad que tiene el café de venderse a mejor precio que otros productos agrícolas, lo que le hace depender de él. Esto, a su vez, tiene que ver con la lejanía de Río Verde y con las características propias del grano de café,

que se transporta y se vende con facilidad, además que al estar seco no se pudre rápido.

Al igual que la frase anterior, “No hay que rogarle...” señala el carácter comercial del café que confiere la relativa independencia al campesino. En otras circunstancias este se encuentra en una situación de inferioridad o sumisión en relación con el comerciante, quien controla la compra; además, adquiere por la venta de su producto una deuda moral hacia el comerciante. Sin embargo, con el café intenta evitar tanto el sentimiento de inferioridad como considerar que le debe algo a quien compra, lo que logra parcialmente y en ciertas ocasiones cuando hay precios altos del café, pues en ese caso, como insinuaba Efrén, casi pueden escoger a quién le venden su carga.

Figura 5. Camino de San Jerónimo que conecta a Río Verde de los Montes con Argelia



Fuente: propiedad del autor, 2015.

Añadía Efrén “Hasta le ayudan a uno...”, para describir cómo el comerciante del pueblo se situaba y actuaba desde una posición jerárquica diferente, en la que no había ya arrogancia ni sentimiento de superioridad, de tal manera que ayudaba a descargar el café. Así, en la acción de vender café, este producto –como materialidad enlazada con

el ensamblaje tecnoeconómico– se transforma en actor que influye en las relaciones sociales en las que el caficultor ya no es el “vecino”, es el campesino de Río Verde que viene a vender café y a comprar víveres ante los comerciantes de Argelia.

Experiencia cuatro: “No hay con quién trabajar”

Durante la entrevista con Antonio Martínez, uno de los campesinos de la región, este señaló sobre la recolección del grano en Río Verde, con un tono de desconsuelo y resignación, lo siguiente:

Veá, el café en cantidad no da. Hoy en día, el que trabaje en una finca muy grande ya más bien le da pérdidas que ganancias. Y ¿sabe por qué? Porque hoy en día no hay con quien trabajar; la gente para trabajar se acabó. (Entrevista 2)

Estas palabras las escuché también de campesinos como Luis Ángel, Efrén, Norberto, todos de la vereda La Capilla, así como de Rubén, de la vereda Murringo, entre otros. Con ellos compartí varias de sus faenas, anécdotas y largas jornadas de caminata. Expresan de forma sintética una experiencia colectiva, un cambio en las relaciones de los campesinos con el café. Aluden a un pasado con gente para el trabajo y un presente en el que no la hay, en el que el café cerezo se cae al suelo y se desperdicia, y con él lo trabajado, lo invertido y las ilusiones que trae una buena cosecha.

Esta transformación muestra de manera clara la idea del *refrain*, que reitera constantemente desde los inicios hasta la actualidad la relación y la tensión entre autonomía y dependencia en el ensamblaje tecnoeconómico del café. Este cultivo adquirió una valoración de autonomía para el campesino, para sostener a su familia con su tierra, sin necesidad de trabajarle a otra persona. Así, cada unidad familiar se dedica al proceso productivo de la siembra hasta la venta, por lo que no deben sembrar más de lo que pueden recolectar como grupo.

Sin embargo, la contracara de esta autonomía es la dependencia para el cultivo de la mano de obra familiar. Por tanto, la expansión está determinada en gran medida por factores locales y no de mercado internacional. Otras dinámicas han intervenido en dicho fenómeno, como la migración de jóvenes en busca de oportunidades laborales en ciudades y pueblos cercanos, y la guerra entre las FARC-EP y el Ejército Nacional, con la que se desplazó casi la mitad de los rioverdeños en la década de

2000. Por lo tanto, así el precio fijado por el mercado internacional sea favorable, no hay una expansión considerable del cultivo, pues en la actualidad ocurre que “sembrar más café para obtener más ganancias sin quién trabaje es pérdida”, como aseguraba Antonio.

No obstante, en algunos casos se dan cosechas que no puedan ser recolectadas totalmente por el grupo familiar, ya sea por la creación de nuevos cultivos o la gran generación de frutos de los cafetales, lo que ocasiona que el grano caiga al suelo y prolifere la broca y se expanda su territorialización.

Los sentimientos de desconsuelo y resignación con los que habló Antonio pueden ser leídos como la expresión y significación corporal de la encrucijada del campesinado productor de café, con la idea esperanzadora de que este le dé para abastecerse, de acuerdo con los cuidados demandados por los actores no humanos vinculados al proceso productivo. De este modo, hay mejores condiciones de vida como familia, además de cierta autonomía, ya que no puede ser totalmente independiente desde las condiciones de producción familiar ligadas a un ensamblaje vinculado con el mercado internacional.

CONSIDERACIONES FINALES

El café ha jugado un importante papel en la configuración histórica y territorial en Colombia, que ha generado paisajes y ha aportado a la identidad nacional. Sin embargo, es preciso interpretar su proceso de transformación desde perspectivas diferentes a las convencionales y tomar en cuenta la agencia de actores no humanos en este proceso, como lo propone este artículo.

La exposición y reflexión de relatos de campesinos rioverdeños, desde una perspectiva posthumana, saca a la luz la coproducción del paisaje, del campesino y de otros actores, por medio de la confluencia de las territorializaciones de los años ochenta y de las interacciones entre humanos y no humanos en el ensamblaje tecnoeconómico del café actual. Para hacer este análisis, me apoyé en la noción de los *refrains* (Ogden, Hall y Tanita 2013), proponiendo para este caso las relaciones de autonomía-dependencia y abastecimiento-cuidado, con el fin de sintetizar y entender las dinámicas del ensamblaje, el paisaje y el ser campesino de Río Verde de los Montes.

Vivir el territorio y recorrer el paisaje desde el trabajo etnográfico y la lectura del paisaje me llevaron a acercarme a los campesinos, sus vivencias, sus lugares, sus emociones y sus sentires, que permitieron los análisis propuestos en este artículo, para contribuir a la discusión académica antropológica y de las ciencias sociales.

La idea de territorialización de actores no humanos no es nueva, pues la etología y otras disciplinas afines a la biología la han estudiado. Sin embargo, dichas territorializaciones no se han explorado lo suficiente desde las ciencias sociales para entender la generación y transformación de paisajes humanizados. En esta investigación, tal idea permitió descentrar la mirada antropocéntrica de las acciones y prácticas de apropiación y dominio que generan cambios en el paisaje campesino.

Los *refrains* invitan a reflexionar sobre la reiteración y la transformación del constante interactuar de fuerzas, en el que los significados cambian de acuerdo con las experiencias y relaciones. Así, el advenimiento del ensamblaje tecnoeconómico de la producción del café se ha traducido en nuevas valoraciones de las relaciones de autonomía y dependencia entre la planta, el abono, el campesino y el mercado.

En relación con el *refrain* autonomía-dependencia, ya autores como Chayanov (1925, citado por Kerblay 1979) o Van der Ploeg (2010), entre otros, han escrito sobre la condición campesina y la búsqueda de autonomía como uno de sus rasgos principales, en un contexto de dependencia de un sistema económico y político de una sociedad mayor. Este *refrain* permite reflexionar sobre esa condición y analizar las interdependencias entre los rioverdeños como seres humano con otros actores no humanos.

En cuanto al *refrain* abastecimiento-cuidado, concluyo que el primer término –*abastecimiento*–, según los relatos, arroja luces sobre las acciones recíprocas entre los campesinos que abastecen una serie de necesidades a los no humanos y viceversa; con respecto al segundo –*cuidado*–, es posible decir que es más antropocéntrico, pues solo se evidenció desde los campesinos hacia los otros actores que hacen parte del ensamblaje tecnoeconómico en Río Verde de los Montes.

La perspectiva posthumana me permitió proponer interpretaciones desde la antropología sobre cómo actores no humanos influyen y moldean las prácticas, los cuerpos y las emociones de los campesinos, a la vez que a su paisaje; sin embargo, queda bastante camino por recorrer al respecto.

Desde el proceso investigativo, concluyo que el paisaje es creado y transformado constantemente por las interacciones de humanos y no humanos, donde igualmente se reflejan el trabajo y las emociones de quienes lo coproducen, como vimos en las diferentes experiencias; es decir, el paisaje es representación, significación y entorno viviente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Asdal, Kristin, Brita Brenna y Ingunn Moser, eds. 2007. *Technoscience: The Politics of Interventions*. Oslo: Unipub.
- Bajtín, Mijail. 1991. *Teoría y estética de la novela*. Madrid: Taurus.
- Bruner, Edward. 1986. "Experience and its Expressions". En *The Anthropology of Experience*, editado por Victor Turner y Edward Bruner, 3-30. Chicago: University of Illinois Press, Urbana and Chicago.
- Bingham, Nick. 2006. "Bees, Butterflies, and Bacteria: Biotechnology and the Politics of Nonhuman Friendship". *Environment and Planning A: Economy and Space* 38, 3: 483-498.
- Chavarría, Gabriela. 2015. "El posthumanismo y los cambios en la identidad humana". *Revista Reflexiones* 94, 1: 97-107.
- DeLanda, Manuel. 2006. *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*. London-New York: Continuum.
- Deleuze, Gilles y Pierre Félix Guattari. 2004. *Mil mesetas*. Traducido por José Vásquez Pérez con la colaboración de Umbelina Larraceleta. 6.ª edición. Valencia: Pre-textos.
- Derrida, Jacques. 1994. *Las márgenes de la filosofía*. Traducido por Carmen González Marín. 2.ª edición. Madrid: Cátedra.
- Escobar, Iván. 2007. *Subregiones en Antioquia: Realidad Territorial, Dinámicas y Transformaciones Recientes. Tomo I*. Medellín: Gobernación de Antioquia.
- Fina, Anna de y Alexandra Georgakopoulou, eds. 2015. *The Handbook of Narrative Analysis*. Malden MA: Wiley-Blackwell.
- Foucault, Michel. 1968. *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gobernación de Antioquia. 2005. *Atlas veredal de Antioquia*. Medellín: Departamento Administrativo de Planeación Departamental, Dirección de Información y Estadística, División de Estadísticas Básicas.
- Guhl, Andrés. 1976. *Colombia. Bosquejo de su geografía tropical: Vol II. Geografía humana*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.

- Guhl, Andrés. 2008. *Café y cambio de paisaje en Colombia, 1970-2005*. Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT.
- Guhl, Andrés. 2016. *Colombia. Bosquejo de su geografía tropical*. Vol 1. 2.ª ed. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Haesbaert, Rogério y Marcelo Canossa. 2011. *El mito de la desterritorialización: del “fin de los territorios” a la multiterritorialidad*. México: Siglo XXI.
- Kerblay, Basile 1979. “Chayanov y la teoría del campesinado como tipo específico de economía.” En *Campesinos y sociedades campesinas*, editado por Teodor Shanin, 133-143. México: Fondo de Cultura Económica.
- Latour, Bruno. 2008. *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- Ogden, Laura. 2011. *Swamplife: People, Gators, and Mangroves Entangled in the Everglades*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ogden, Laura, Billy Hall y Kimiko Tanita. 2013. “Animals, Plants, People, and Things: A Review of Multispecies Ethnography”. *Environment and Society: Advances in Research* 4, 1: 5-24.
- Palacios, Marco. 2009. *El café en Colombia 1850-1970. Una historia económica, política y social*. 4.ª ed. México: El Colegio de México.
- Pellicer, Isabel, Pep Vivas-Elias y Jesús Rojas. 2013. “La observación participante y la deriva: dos técnicas móviles para el análisis de la ciudad contemporánea. El caso de Barcelona”. *EURE (Santiago)* 39, 116: 119-139.
- Santander, Pedro. 2011. “Por qué y cómo hacer análisis del discurso”. *Cinta Moebio* 41: 207-224.
- Tocancipá-Falla, Jairo. 2010. “El juego político de las representaciones. Análisis antropológico de la identidad cafetera nacional en contextos de crisis”. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 10: 111-136.
- Van der Ploeg, Jan Douwe. 2010. *Nuevos campesinos. Campesinos e imperios alimentarios*. Barcelona: Icaria.

Entrevistas

- Entrevista 1. Norberto Gómez, campesino, 6 de febrero de 2016. En su casa, vereda La Capilla del municipio de Sonsón, Antioquia. Hora y media. Grabación de audio digital.
- Entrevista 2. Antonio Martínez, campesino y tesorero de la Junta de Acción Comunal, 9 de febrero de 2016. En su casa, vereda La Capilla del municipio de Sonsón, Antioquia. Una Hora. Grabación de audio digital.

Entrevista 3. Efrén Montes, campesino, 25 de marzo de 2016. En el cafetal, vereda La Montañita del municipio de Sonsón, Antioquia. Tres horas.

Entrevista 4. Efrén Montes, campesino, 2 de noviembre del 2015. En su casa, vereda La Capilla del municipio de Sonsón, Antioquia. Grabación de audio digital.

Diarios de campo

Diario de campo 1. Noviembre de 2015-febrero de 2016, Río Verde de los Montes, Sonsón Antioquia. Notas manuscritas.

CUANDO LA COMIDA TIENE ALMA: REFLEXIONES EN TORNO A LAS PRÁCTICAS CINEGÉTICAS LACANDONAS

ALICE BALSANELLI*

Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH)

*lalacandona@hotmail.it



Artículo de investigación. Recibido: 7 de septiembre de 2018. Aprobado: 24 de enero de 2019.

Cómo citar este artículo:

Balsanelli, Alice. 2019. "Cuando la comida tiene alma: reflexiones en torno a las prácticas cinegéticas lacandonas". *Maguaré* 33, 1: 47-73. DOI: <https://doi.org/10.15446/mag.v33n1.82406>

RESUMEN

Los estudios relativos a las prácticas cinegéticas indígenas apuntan a que la cacería representa un momento crucial de interacción entre el colectivo humano y los no-humanos. En un sistema animista, en el que las presas están dotadas de alma y son consideradas personas, la toma de su vida requiere el respeto de un complejo conjunto de obligaciones. Una larga investigación etnográfica permitió proponer una reflexión sobre las prácticas cinegéticas de los mayas lacandones de México. Este trabajo demuestra que, en el contexto relacional lacandón y de acuerdo con las concepciones de la persona y de la alteridad local, la “depredación” se convierte en una relación de reciprocidad y alianza de la que dependen los equilibrios sociales y cósmicos.

Palabras clave: alianza, animismo, cacería, depredación, mayas lacandones, México, reciprocidad.

WHEN FOOD HAS A SOUL: REFLECTIONS ON LACANDON HUNTING PRACTICES

ABSTRACT

Studies of indigenous hunting practices point out that hunting is a crucial axis of interaction between humans and non-humans. In an animistic system, prey are endowed with a soul and considered persons, so taking their life requires abiding by a complex set of obligations. This article builds on a long ethnographic field research period among the Lacandon Maya of Mexico to analyze their hunting practices. The study shows that from a Lacandon relational context and according to their conception of personhood and of local alterity, “depredation” becomes a relation of reciprocity and alliance on which rests social and cosmic equilibrium.

Keywords: alliance, animism, hunting, depredation, Lacandon Maya, Mexico, reciprocity.

QUANDO A COMIDA TEM ALMA: REFLEXÕES SOBRE AS PRÁTICAS CINEGÉTICAS LACANDONAS

RESUMO

Os estudos relacionados com as práticas cinegéticas indígenas indicam que a caça representa um momento crucial de interação entre o coletivo humano e os não humanos. Em um sistema animista, em que as presas estão dotadas de alma e são consideradas pessoas, a retirada de sua vida exige o respeito de um complexo conjunto de obrigações. Uma longa pesquisa etnográfica permitiu propor uma reflexão sobre as práticas cinegéticas dos maias lacandones do México. Este trabalho demonstra que, no contexto relacional lacadón e de acordo com os conceitos da pessoa e da alteridade local, a “depredação” se torna uma relação de reciprocidade e aliança da qual os equilíbrios sociais e cósmicos dependem.

Palavras-chave: aliança, animismo, caça, depredação, maias lacandones, México reciprocidade.

INTRODUCCIÓN

El presente artículo tiene como base la información recabada en el transcurso de un largo trabajo de campo, llevado a cabo desde 2011 y hasta finales de 2017, entre los mayas lacandones que habitan la Selva Lacandona (estado de Chiapas, México). A pesar del exiguo número de sus miembros –que apenas rebasa los mil integrantes– y de los profundos cambios que han afectado su cultura, desde principios del siglo xx este pequeño grupo étnico ha sido objeto de numerosas investigaciones. El gran interés antropológico se debe a las profundas correspondencias entre su sistema ritual y las prácticas mayas prehispánicas (Trench 2005). Por consiguiente, los trabajos etnográficos sobre los lacandones se han enfocado en el estudio de su cultura, en particular de la religión, otorgando escasa importancia al mundo de la selva. De este modo, se excluyó de las etnografías el análisis de las relaciones que los humanos establecen con las entidades silvestres, en particular con los animales y los dueños de la fauna.

Como bien lo apuntan los autores del giro ontológico, la antropología ha limitado su objeto de estudio a las culturas nativas, excluyendo a la naturaleza, sin considerar que la dicotomía naturaleza/cultura no es un paradigma universal (Latour 2007). En las cosmologías indígenas, la presencia de los no-humanos impregna el ambiente y la existencia de los humanos; así, los miembros de estos colectivos conviven e interactúan constantemente: contratan; intercambian mujeres y bienes; establecen relaciones de alianza o basadas en la depredación, etc. El estudio de las entidades no-humanas resulta imprescindible para entender las concepciones ontológicas nativas, ya que permite dilucidar las ideas locales sobre la alteridad y la identidad.

La “naturaleza” que describen los lacandones se identifica con la selva (*k'ax*, en idioma maya), y se concibe como muchas cosas a la vez: es el ambiente que comparten todos los seres del cosmos –también en el inframundo y en el plano celeste hay selva (Bruce 1974; Boremanse 2006)–; además, es un ente vivo, dotado de espíritu y habitado por una multitud de entidades poseedoras de alma. Cabe anticipar que la cacería representa un importante momento de interacción entre el colectivo humano, los animales y las deidades protectoras de la fauna (Brown y Emery 2008). De hecho, numerosos autores que trabajan en sociedades animistas han dedicado largo espacio al análisis de la cacería y a los actos

rituales que dicha actividad conlleva (Århem 1996; Cayón 2009; Fausto 2002; Hamayon 2010; Nadasdy 2007, entre otros). Si bien los lacandones constituían una sociedad esencialmente cazadora, como bien lo apuntan los primeros estudiosos que trabajaron entre ellos (Tozzer 1907), no se encuentran trabajos relativos a las prácticas cinegéticas locales. En el presente texto, discutiré este tema, con un enfoque particular en la relación de reciprocidad entre los cazadores y las presas, en el marco de una ontología animista.

En el transcurso de mis estudios de maestría y doctorado, me propuse ofrecer un trabajo novedoso, por lo que otorgué gran importancia al trabajo de campo y al estudio del idioma indígena, con la finalidad de entender la ontología lacandona desde el punto de vista de los informantes.

LA CACERÍA COMO CONSTRUCCIÓN SOCIAL: ANTECEDENTES

En su célebre escrito *Ensayo sobre el don*, Marcel Mauss precisaba que el objetivo de su trabajo comparativo era dar cuenta de los vínculos contractuales que las sociedades humanas establecen a través de las prestaciones económicas. El autor subraya la dimensión colectiva del intercambio de bienes, apuntando que esta institución constituye un hecho social total, en tanto que conlleva normas compartidas y todo un conjunto de derechos y obligaciones (Mauss 1979).

Los estudiosos de las prácticas cinegéticas indígenas señalan que la cacería, cuyas modalidades son culturalmente variables, cobra importancia fundamental en el contexto relacional de los grupos estudiados. Asimismo, quienes pertenecen a colectivos sociales distintos consideran dicha actividad como una forma de intercambio (Århem 1996; Braakhuis 2001; Cayón 2012; Dehouve 2008; Descola 1998; Fausto 2002; Nadasdy 2007; Willerslev 2004, entre otros). Si bien la antropología y la sociología han estudiado el intercambio como una de las prácticas sobre las que se fundan las relaciones entre sociedades humanas (clanes, grupos de descendencia, grupos étnicos, miembros de distintos países), la alteridad indígena abarca un extenso conjunto de entidades no-humanas con las que los nativos interactúan y establecen tratos constantes. En la obra de Mauss (1979), se encuentra la misma observación:

Uno de los primeros grupos de seres con quienes los hombres tuvieron que contratar, ya que, por definición, existían para contratar con ellos, son los espíritus de los muertos y los dioses. De hecho, son

ellos los auténticos propietarios de las cosas y los bienes de este mundo. Es con ellos con quien es más necesario cambiar y más peligroso no llevar a cabo cambios. (173)

Nadasdy (2007), quien ha trabajado entre los nativos klouane en el territorio Yukón, explica el intercambio que tiene lugar entre cazadores y espíritus tutelares de la fauna en términos maussianos, postulando la existencia de una relación de reciprocidad, en la que los humanos se encuentran estrechamente relacionados con los animales, de los que dependen para su sustento. De acuerdo con la teoría de Mauss (1979) sobre el régimen del derecho contractual en las sociedades no-occidentales, las tres obligaciones fundamentales implicadas en cualquier tipo de intercambio son donar (dar), recibir y devolver. De esta manera, Nadasdy (2007) argumenta que, una vez que el cazador acepte y reciba el don del animal (su cuerpo-carne), contrae una “deuda espiritual” con este, cuyo pago se concreta con el cumplimiento de determinadas reglas culturalmente prescritas.

Descola (1998) postula que, en el ámbito de la cacería, se pueden establecer tres tipos de relaciones entre los agentes involucrados: hay reciprocidad cuando la vida del animal es compensada; hay depredación cuando no se ofrece una contrapartida por la muerte de la presa; hay sacrificio cuando el animal se entrega espontáneamente a los cazadores sin esperar nada a cambio. Para efectos de este artículo, mencionaré el primer modelo, que correspondería a las modalidades cinegéticas lacandonas.

Thompson (2006) afirma que “la religión maya es una cuestión de contrato entre el hombre y sus dioses” (215); si queremos analizar la cacería lacandona como una relación social, que se concreta en un contrato entre el colectivo humano y los no-humanos, es necesario definir quiénes son los sujetos involucrados, cuáles “bienes” se intercambian y bajo cuáles reglas.

Para obtener el permiso de matar un animal, los cazadores se ven obligados a pactar con los dioses o los espíritus que protegen la fauna, como lo señalan los principales estudiosos de cacería en distintos contextos geográficos (Hamayon 2010; Lot-Falck 2018; Nadasdy 2007; Olivier 2014, entre otros). También en la literatura mesoamericana hay referencias constantes a los “dueños de los animales”, que pueden manifestarse “como

un animal de gran tamaño que protege a sus congéneres o bien con una apariencia antropomorfa que puede ser la de una deidad vinculada con las montañas y con la tierra” (Olivier 2014, 133). Antes de cazar, los nativos invocan también a numerosas deidades, en particular al dios del fuego y a los dioses de los cerros, considerados protectores de la fauna (Olivier 2014; Köhler 2007; Vogt 1979).

Como veremos, los lacandones argumentan que existe un dueño genérico de los animales, llamado *u winkil bāk*, o *u yum'i bak*. Asimismo, cada especie social es protegida por un dueño específico: el dueño de los pecarís (*u winkil jach kēken*); el dueño de los monos aulladores (*u winkil ba'atz*); la señora “madre” de las abejas (*u na'il káp*), entre otros. Recordamos que, en los grupos animistas, los colectivos animales están organizados en sociedades análogas a las de los seres humanos (Descola 2012); de esta manera, al expresarse en español, los lacandones definen a los dueños de cada especie animal como “sus reyes, señores” o empleando vocablos extraídos del contexto político: “patrones” o “presidentes”. Anticipamos que los dueños se consideran también los padres de los animales y se refieren a sus protegidos llamándolos “hijos” (Boremanse 2006).

Cuando el dios o el dueño otorga al cazador el permiso de matar a un animal, le está entregando uno de sus protegidos-hijos; por consiguiente, el hombre tendrá la obligación de devolver algo a cambio (Dehouve 2008). Las reglas que rigen este intercambio varían de una cultura a otra: o bien el dueño puede pedir el pago por adelantado –por medio de ofrendas que preceden la cacería– o bien el cazador tiene que pagar su deuda después de la caza (Olivier 2014). Del mismo modo, para que la cacería se lleve a cabo con éxito, es necesario respetar determinadas prescripciones, que regulan el comportamiento de los cazadores antes, durante y después de la empresa cinegética. Olivier (2014), quien realizó una excelente recopilación de leyendas y relatos de cacería, señala lo siguiente:

[...] las fuentes señalan insistentemente la necesidad de prevenir la susceptibilidad de los Dueños de los Animales. Al respecto, la narrativa indígena actual es sumamente rica en episodios en los cuales algunos cazadores o sus familiares transgreden las normas de la cacería y ofenden al Dueño de los Animales. (135)

¿Qué tipo de relación se establece entre los no-humanos que protegen la fauna y el colectivo humano? Cayón (2009) estudia la cacería makuna

y las relaciones que los indígenas establecen con los dueños de los animales, en las que el chamán desempeña la labor de mediador entre los dos colectivos, encargándose de los intercambios, que finalizan al mantener la reciprocidad:

[...] todos los días los chamanes deben enviar tabaco y coca para las malocas de los animales, del mismo modo como los cazadores deben devolver las almas animales con sus recitaciones y soplos, para mantener una socialidad armónica, la cual puede ser quebrada cuando no hay reciprocidad y se configura una socialidad predatoria que cesa cuando las cuentas se ajustan, y se restablece la reciprocidad. (Cayón 2009, 292)

Asimismo, Århem (1996) subraya el papel de la cacería en la formación de lazos de parentesco entre humanos y no humanos, contruidos sobre el modelo social de las sociedades amazónicas, en el que la finalidad última y más importante de toda relación es la creación de parientes a partir de la otredad (Vilaça 2002; 2016; Fausto 2002). De esta manera, el modelo sociológico del intercambio matrimonial se conceptualiza en la interacción entre cazadores y presas.

En lo concerniente al contexto mexicano, a partir del análisis de material iconográfico y etnográfico recabado en el área maya, Braakhuis (2001) postuló que la cacería representa una forma de alianza matrimonial entre el cazador y la presa, en la que el dueño de los animales se convierte en el suegro del cazador. Dehouve (2008) analiza las prácticas cinegéticas entre los tlapanecos del estado de Guerrero, mediante el registro de las prácticas ceremoniales involucradas en la caza del venado; a lo largo de sus obras, la autora demuestra que la cacería es una construcción social, simbólica y ritual, concebida como una alianza matrimonial entre el cazador y su presa. La finalidad de dicho proceso –de acuerdo con Dehouve (2008)– es permitir el mantenimiento de las relaciones entre humanos y dueños y, finalmente, autorizar la toma de recursos naturales.

Por lo que respecta al caso maya, la arqueóloga Linda Brown (2004; 2005; 2006) dedicó numerosos trabajos al estudio de depósitos rituales hallados en cuevas alrededor de la región del lago Atitlán (Guatemala). Se trata de despojos de ritos de cacería de los mayas tz'utujiles y kaqchikeles, quienes piensan que el guardián de los animales reside en las cuevas

del monte; por esta razón, después de haber matado y consumido a un animal, los nativos se ven obligados a devolver los huesos a su legítimo dueño. De acuerdo con Brown y Emery (2008), el estudio de los depósitos rituales permite corroborar que las prácticas cinegéticas se conciben como un momento de interacción entre humanos y entidades no humanas, también consideradas como actores sociales dotados de agencia, que comparten con los cazadores deberes y obligaciones.

He resumido la información que permite anticipar que la cacería es una construcción social que, en el marco de la socialidad indígena, involucra también a animales y no-humanos; además, la importancia del contexto relacional se expresa en los procesos de intercambio entre cazadores, animales y entidades no humanas. Estos presupuestos serán necesarios para describir las prácticas cinegéticas lacandonas; sin embargo, antes de empezar el análisis, es preciso aclarar que la práctica de la cacería no ha sido profundizada en el contexto cultural mexicano, como señala Dehouve (2008): “Mesoamérica, considerada como uno de los focos mundiales de la invención de la agricultura, fue poco estudiada como zona de cacería” (3). Con respecto a la cacería lacandona, los datos etnográficos son escasos y se limitan a la descripción de las herramientas tradicionales empleadas en las prácticas cinegéticas, a pesar de que la caza constituía una actividad fundamental en la vida de los indígenas, como lo apunta Tozzer (1907):

Después del cultivo del maíz, la caza es el medio más importante para conseguir alimentos [...]. La necesidad de ofrecer carne a los dioses hace que los lacandones dediquen gran parte del tiempo a la caza; con frecuencia abandonan la choza antes del amanecer, regresan bien entrada la noche y rara vez lo hacen con las manos vacías. (71)

En la actualidad, estudiar las concepciones sobre la cacería en este grupo se vuelve una tarea complicada, ya que este ocupa reservas naturales en las que dicha actividad queda estrictamente prohibida. Además de hábiles cazadores, los nativos se convirtieron en los agentes designados para cuidar la selva y sus seres (Trench 2005). No obstante, gracias a los testimonios de informantes ancianos o de aquellos que aún siguen cazando –aunque a escondidas y de manera limitada–, fue posible delinear las características de la cacería lacandona y sus implicaciones ontológicas en la construcción de una idea de alteridad.

LA CACERÍA LACANDONA: CÓMO MATAR A UN SEMEJANTE

Los lacandones se autodefinen *Jach Winik*, que en su lengua significa “Hombres Verdaderos”, y hablan una variedad del idioma maya yucateco. A pesar de los repetidos intentos de conversión y de los fenómenos de aculturación (Boremanse 1998), aún existe una estrecha relación con la naturaleza y perduran las creencias animistas originarias. De acuerdo con los lacandones, los animales –que comparten con el hombre la dotación de un espíritu (*pixän*)– son considerados como personas (*winik*) en sus mundos; sin embargo, también representan un recurso cuando estos llegan a ocupar la posición de presas. Para los *Jach Winik*, el reconocimiento de la condición de humanidad en dichos seres se presenta como un problema ético, cuando se les tenga que quitar la vida para convertirlos en alimento. Se trata de una situación común en muchas sociedades cazadoras, en particular en los sistemas animistas, en los que el acto de matar y comer una presa dotada de condición de persona puede ser considerado como una forma de canibalismo (Fausto 2002). Para lidiar con este conflicto, los nativos necesitan observar un conjunto de restricciones y reglas, cuyo cumplimiento autorizaría la toma de la vida de un semejante: el animal debe matarse de manera rápida y limpia, y los huesos deben ser enterrados para permitir el proceso de regeneración; asimismo, es necesario proporcionar ofrendas a los espíritus o deidades que tutelan la fauna (Fausto 2002; Cayón 2012). Del mismo modo, la presa necesita ser “deshumanizada” a través de un peculiar tratamiento de la carne y el proceso de cocción; en pocas palabras, un sujeto dotado de alma debe de ser convertido en un objeto consumible. Utilizaré estos primeros supuestos como punto de partida para analizar las prácticas cinegéticas lacandonas, empezando por el análisis de unos extractos de los cantos de cacería, transcrito por Bruce (1976) en su obra *Textos y dibujos lacandones de Najá*:

Canción del jabalí para los tamales ceremoniales:

De veras ¡oh Koh! Delante de mí
 No me has oído venir, Koh
 Comiendo corazones de guatapíl.
 Come y come los espinosos chapai,
 Rompe y rompe los chapai
 ¡Ahí, Koj!
 Estoy viniendo. Sigo por tu camino.

Te estás revolcando en el lodo.
Realmente estás mirando, solamente te dedicas a comer hoja
blanca.
Dondequiera que vayas, sigo tu camino.
Así es, ¡Oh Koj!
No sabes que vengo tras de ti.
Pero oigo tu algarabía en una cañada [...]. (1976, 31)

Canción del faisán

¡Oh, Chan, buscado!
Está andando Chan.
Allá donde se extiende la sierra alta, ahora se sienta, ahora
camina, Chan.
Te ando buscando, Chan, debajo de tu alimento del *yax uh*,
Tu alimento de fruta de ramón.
Te ando buscando, debajo de tu alimento de vainas de bits' [...]. (3-5)

Estos ejemplos permiten formular algunas reflexiones preliminares. Por una parte, en ambos cantos el cazador se dirige a su presa cuando está a punto de matarla; se trata de fórmulas propiciatorias que podían ser pronunciadas por el lacandón antes de dirigirse a la selva, para asegurar su éxito en la cacería. Es evidente la “humanización” de los animales: en la *Canción del jabalí para los tamales ceremoniales*, el cazador se refiere a la presa llamándola *Koj*, un nombre que se les asigna a las mujeres que pertenecen al *yonen* del jabalí, mientras que en la *Canción del faisán*, el animal es llamado *Chan*, que, como reporta Bruce (1976): “es [o era] un nombre masculino de uso común entre los Nawató, o sea, los lacandones del *onen* del *kambul* [linaje del faisán]” (94).

Por otra parte, es evidente el elemento de la compasión hacia la víctima, que también Fausto (2002) menciona en su análisis del modelo de cacería basado en la reciprocidad, en que las presas son consideradas como un don de una entidad no-humana. Esta actitud empática se evidencia en el empleo de interjecciones como “¡Oh, Koj!” y “¡Oh, Chan!”.

El procedimiento fundamental que autoriza el acto de depredación, es decir, actividades como la cacería o la pesca, es llamado por los lacandones “pedir permiso”; los informantes argumentan que es necesario obtener la autorización de los dueños de la selva o de las lagunas antes de cazar o

pescar. En el templo se proporcionan ofrendas a los dioses que autorizan y propician la cacería: K'anänk'ax, el Guardián de la Selva y protector de los animales silvestres, y Hachäkyum (Nuestro Verdadero Padre), el creador de todo lo que está en el cosmos. Antes de que la cacería comience, se quema resina de copal en los incensarios efigie de estas deidades y se les promete a cambio una parte de la carne de las presas. A continuación, transcribo una de las fórmulas que suelen emplearse:

Guardián de la Selva, Señor, permíteme caminar por tus bosques, que no me muerdan las serpientes, que no me entren espinas en los pies, no molestaré a los árboles, no molestaré a los animales, voy a matar para comer, para que coman mi esposa y mis hijos, para que también coman los dioses. (Entrevista 1)

Con respecto a los demás agentes involucrados en la petición del permiso, la información disponible es fragmentaria: además de las dos deidades ya mencionadas, algunos informantes afirman que el permiso debe ser otorgado por Yum'i k'ax ("el Dueño de la selva"). Sin embargo, este es considerado por la mayoría de las personas un ser peligroso que vive en las cuevas y que secuestra a los jóvenes lacandones que se extravían en los bosques (Boremanse 2006). Haciendo una comparación entre los panteones que fueron registrados por los etnólogos que han trabajado en la selva, es evidente que en ninguno de ellos se menciona la existencia de un dios de los animales o de un dueño de la fauna (Tozzer 1907; Soustelle 1959; Bruce 1971). En el mito se menciona K'ak, dios del fuego y de la cacería; no obstante, este no ejerce ninguna función de protección hacia los animales; por el contrario, se trata del cazador primigenio, que mató al primer jaguar y que enseñó a los lacandones a ser valientes en la selva (Bruce 1974). No obstante, los informantes hablan de un dueño de los animales, cuyo nombre fue olvidado y que la mayoría define empleando el término genérico *u Yum'i bāk* (el Dueño de los animales); también se refieren a los jefes de los colectivos animales, ya que cada especie se concibe como un grupo socialmente organizado. De esta manera, el jefe de los pecaríes o de los monos se encargará de castigar a los cazadores abusivos que dañan a sus protegidos.

Por lo que respecta a los actos rituales que permiten la desubjetivación de la presa, no encontramos entre los lacandones ningún elemento que sugiera una correlación entre la cocción de las carnes y la pérdida del

alma, que ocurre en el momento en que el animal pierde la vida. De este modo, el animal (*bäk*), una vez muerto, se convierte en “pura carne” (*cheen bak*) y se dice que su espíritu vuelve a su dueño. Cabe destacar que, de acuerdo con algunos informantes, el espíritu de un animal fallecido se dirigirá hacia los bosques del Inframundo.

No obstante, los informantes comentan que es necesario consumir cada parte de la presa: una es ofrecida a los perros que participaron en la cacería, que tienen el derecho al primer bocado; otra es destinada a los dioses que propiciaron la caza. Desperdiciar la carne o abandonar el cuerpo de la presa en la selva se considera un grave insulto hacia los animales y sus espíritus tutelares.

Si bien la carne es considerada materia inerte, la investigación etnográfica permitió destacar que los huesos de las presas necesitan ser tratados de una manera peculiar, por lo que se puede suponer que estos no se consideran elementos inertes (Brown y Emery 2008; Carlsen y Prechtel 1991). De acuerdo con la concepción lacandona, quemar los huesos o enterrarlos es una aberración: en primer lugar, al enterrar los restos se lastiman los perros cazadores, que perderán su olfato; en segundo lugar, el acto de no devolver los despojos de sus criaturas al dueño de los animales implicaría para el cazador caer víctima de un castigo divino, que se manifiesta con enfermedades o con la muerte. Los huesos son entonces divididos en tres partes: una es destinada a los perros, para que estos no pierdan el don de cazar; los huesos de animales de grandes dimensiones se guardan para los difuntos –se suele poner un hueso en la mano del finado para que este pueda entregarlo a los perros del Inframundo, quienes ayudarán al alma a cruzar los ríos del mundo subterráneo (Bruce 1974)–; finalmente, los huesos que sobran son depositados al interior del tronco de un árbol o en una cueva en la selva. Los cráneos pueden ser conservados como trofeos en el templo o en las viviendas, o bien se depositan al interior de una cueva (Tozzer 1907).

Dehouve (2008) explica estas prácticas infiriendo que el depósito de los despojos de las presas en las cavidades naturales permite la regeneración de los animales cazados. Es sabido que, en el área maya, los huesos se conectan con una idea de fertilidad y regeneración (Brown y Emery 2008); la idea de que la vida surge de la muerte es objeto de un trabajo sobre los mayas tzutujiles de la región de Atilán, realizado por Carlsen y Prechtel (1991), quienes apuntan que, desde la época prehispánica hasta los tiempos

modernos, el concepto de regeneración representa uno de los pilares de la cosmovisión maya. A partir de los despojos de sus protegidos, los dueños de los animales pueden regenerar las criaturas que fueron matadas por los cazadores; por esta razón, los restos óseos de las presas representan un elemento fundamental en los ritos de cacería:

Los huesos retienen cierta agencia latente, que permite la regeneración de las especies. Como nos comentó un informante de San Pablo la Laguna, el guardián de los animales “crea a un nuevo animal a partir de cada hueso que le devuelves –también de la falange [del pie] más pequeña-. Por esta razón, debes de restituirlos todos” a algún sitio sagrado. (Brown y Emery 2008, 313, traducción propia)

El siguiente apartado profundizará en las razones de estas reglas; por el momento, anticipo que los actos de “depredación” deben ser analizados en el contexto relacional local, para entender de qué manera la cacería se vuelve lícita en el sistema de pensamiento lacandón. Esto atañe a la idea de que las relaciones entre los miembros de los distintos colectivos se fundamentan sobre una cadena alimentaria que involucra a todos los existentes, desde las criaturas más pequeñas hasta los dioses (Århem 2001; Cayón 2012; Viveiros de Castro 2010). Así pues, cada ser se alimentará de lo que, a sus ojos, es visto como una presa, y a su vez será presa de determinados depredadores. El testimonio proporcionado por una mujer de Najá permite entender este punto: después de haber explicado que los peces son “gente”, le pregunté cómo ella podía comerlos. Transcribo su respuesta:

Puedes pensar que los espíritus son malos, porque comen nuestras almas y nos dejan enfermos o muertos, pero a lo mejor los animales piensan lo mismo de nosotros, porque los cazamos y los comemos. El pez, desde el fondo de la laguna, me ve como algo raro, algo feo; para él yo soy el animal. Fuera yo pez, me espantaría al ver uno de nosotros. (Entrevista 2)

LAS IMPLICACIONES ERÓTICAS EN LA CACERÍA

Para entender el modelo cinético lacandón, es necesario abrir un paréntesis sobre los aspectos sexuales involucrados en la cacería. Como he mencionado, Dehouve (2008) postula que la cacería es una forma de

alianza matrimonial entre el cazador y la presa, y asocia el consumo de carne al acto sexual, tanto que la salida de la carne de la presa del núcleo familiar del cazador es considerada como una forma de adulterio. Braakhuis (2001) analiza las concepciones sobre la caza del venado entre los antiguos mayas, definiéndola como una metáfora de la guerra; como bien lo apunta el autor, la política maya se basaba en la afinidad, en donde los parientes tenían que proceder de grupos enemigos para ser asimilados.

En el pasado, los *Jach Winik* se organizaban en clanes exogámicos, que llevaban el nombre de animales (los *yonen*) y los datos etnográficos evidencian la existencia de prácticas de intercambio o raptos de mujeres (Boremanse 2006). De esta manera, se decía que los hombres de los clanes del Faisán o del Guacamayo robaban a mujeres pertenecientes a otros grupos, mientras que los del clan Mono Araña y Pecarí las intercambiaban, estableciendo alianzas por medio de los matrimonios.

Los lacandones del linaje Nawat-o (clan del faisán) ocupaban el área del Bajo Usumacinta y en los mitos estos raptaban a las mujeres de otros grupos, asesinando a sus parientes (Boremanse 2006). Asimismo, los consideran como potenciales (e ideales) donadores de esposas (Marion 1999). También en el mito ontogenético encontramos una referencia al respecto:

Aquí los hombres de los linajes Mono-Araña y Pecarí intercambiaban a sus mujeres, no se las roban. La gente del linaje Pecarí da mujeres a los hombres del linaje Mono Araña, y éstos a su vez dan esposas a los hombres del linaje Pecarí. En cambio, los Keh-o y los Nawat-o se roban a las mujeres recíprocamente. Estos no intercambian mujeres, sino las raptan. Si ven a una mujer que les guste, asesinan a su marido y se la llevan. (Boremanse 2006, 11)

Este testimonio permite corroborar la hipótesis sobre la existencia de guerras entre clanes con fines ceremoniales. Además, en el templo se ofrendan a los dioses tamales ceremoniales *nahwah* que en el pasado se rellenaban con carne de jabalí, venado o mono. Es indicativo el hecho de que estos animales les dan el nombre a los clanes lacandones (McGee 1989).

Es probable que, en un pasado del que no hay registro, las luchas entre linajes fueran más frecuentes y que estos cedieran o raptaran mujeres para establecer relaciones de alianza. Aunque las referencias a estos grupos son escasas, queda claro que entre ellos había una relación

de enemistad, caracterizada por raptos de mujeres, que se siguieron registrando en tiempos recientes entre los lacandones del sur (Marion 1999). Asimismo, se relata la presencia de actos de sacrificios humanos: se dice que los Nawat-ollevaban puestas pieles de jaguar y sacrificaban seres humanos a sus dioses, extrayendo sus corazones y pintándose los cuerpos con la sangre de las víctimas (McGee 1989). Los Nawat-o son descritos como depredadores: se disfrazan de jaguares (el depredador supremo) y representan una alteridad violenta, casi inhumana, a los ojos de los otros grupos. Reporto en extenso uno de los pocos testimonios orales que pude recabar acerca de este clan; las palabras son de don Bor Maax de Najá en maya, que traduzco a continuación:

Bor: Los Nawato' eran hombres antiguos, tenían a sus incensarios sagrados, hablaban con sus dioses.

Yo: ¿Por qué leí que los Nawato' comían a la gente?

Bor: Bueno, mi padre contaba que los Nawato' tenían sus dioses, se llamaban *xukè'*, para esos dioses mataban a la gente, sacaban sus corazones y los entregaban a ellos.

Yo: ¿Es cierto que los Nawato' tenían túnicas de piel de jaguar?

Bor: Es verdad. Se las ponían. Mi padre me dijo, no lo vio, se lo contaron, su hermano mayor se lo contó, pero sí, da algo de miedo...

Yo: ¿Esos no son lacandones?

Bor: ¡Son *winik* [gente]! Sólo cambian sus tradiciones, tienen su dios, primero tienen que matar a un joven que sea soltero, que sea virgen, lo matan, le sacan su corazón y lo entregan al *xukè'*.

Yo: ¿Qué significa *xukè'*?

Bor: Es el dios de los Nawato'. Pero poco a poco se terminó, no sé cómo fue, todos murieron, creo que fueron matados por los tzeltales (otro grupo maya de Chiapas), porque los tzeltales entraban a pelear con ellos, era la guerra antiguamente. (Entrevista 3)

Es plausible, entonces, que la cacería se asociara a la guerra y a la conquista de mujeres (Braakhuis 2001). De hecho, volviendo a la *Canción del jabalí para los tamales ceremoniales*, destaca que el cazador se refiere al jabalí llamándolo *Koj*, nombre utilizado entre las mujeres del clan *K'eken* (jabalí). Si la cacería tiene éxito, concluye inevitablemente con la muerte del animal; sin embargo, entre muchos pueblos cazadores la presa no se presenta como un agente pasivo, como una *víctima* que es matada y luego

comida por el hombre, sino que participa activamente en la cacería. En muchos casos, las presas se vuelven seductoras, pues atraen a los cazadores y se ofrecen a ellos (Nadasdy 2007), o bien deben ser seducidas por los hombres antes de ser matadas (Braakhuis 2001; Olivier 2014). En otras ocasiones, intervienen también los dueños de los animales: “Numerosos ejemplos amerindios confirman que la cacería se considera como un proceso de seducción para las presas de caza, a veces por medio de las Dueñas o de los Dueños de los Animales” (Olivier 2014, 141). Asimismo, después de ceder ante el encanto de las presas-seductoras, pueden ser los cazadores los que mueren, especialmente cuando se comportan de manera imprudente o no respetan las reglas prescritas (Olivier 2014).

Por su parte, los lacandones no afirman explícitamente que los animales seducen al cazador o viceversa, aunque establecen un fuerte paralelismo entre la cacería y la conquista de una mujer. Las correspondencias entre los términos pertenecientes a los campos semánticos de la cacería y de la sexualidad evidencian la creencia de que la mujer es “cazable” (Olivier 2014; 2015; Nadasdy 2007). Entre los lacandones, muchos términos de la esfera sexual se extraen del campo semántico de la cacería: la mujer es *cazada* y luego *comida* por el hombre. Las oraciones *k'ox jule ich k'ax* o *k'ox zäjne ich k'ax* (literalmente “vamos a flechar en la selva” o “vamos a disparar en la selva”), en un contexto de cacería, tienen un significado unívoco, pero si es un hombre el que le hace la invitación a una mujer, el significado de ambas expresiones será “vamos a tener sexo en la selva”. La fórmula que regularmente se emplea para designar el acto sexual es *wenen yetel* (acostarse con), pero los varones recurren también a expresiones extraídas del ámbito de la cacería: *tin jula a chu'plal* (fleché a una mujer) o *tin zäjna a chu'plal* (le disparé a una mujer), para indicar que tuvo relaciones sexuales con una muchacha. Asimismo, cuando los muchachos quieren invitar un compañero a buscar una mujer, utilizan la expresión *ko'ox yilej yuk* (vamos a ver venadas). Por otra parte, las mujeres recurren a términos extraídos del vocabulario de la cacería y de la cocina para expresar el mismo concepto: *tu hula ten* (me flechó), *tu zäjna ten* (me disparó), *tu zaja ten* (me frió, me coció) o *tu chiaj ten* (me comió).

La asociación entre las presas de cacería y las mujeres está presente en la obra magistral de Bruce (1979), *Lacandon Dream Symbolism*. En el volumen II, el autor escribe que, en el contexto onírico, el sujeto que

sueño con una muchacha seductora matará a una buena presa cuando vaya de cacería; de la misma manera, el muslo de una mujer simboliza el acto de cortar un pedazo de carne roja, y soñar con una esposa o con un matrimonio representa simbólicamente el acto de perseguir y cazar a una presa.

Durante el trabajo de campo, pude recabar información inédita. En la selva, un joven cazador me enseñó la manera en que se les habla a las presas para atraerlas:

Jera maaxe' (Ven aquí, mono araña)

Bi' ma'à nunq'in wabät? (¿Por qué no contestas mi llamado?)

Jera maaxe' (Ven aquí, mono araña)

Nunq' in wabät'en (Contesta mi llamado)

Bin in cheik'ech (Te voy a agarrar)

Jera maaxe' (Ven aquí, mono araña)

Ko' ten, k'in zäjne' ke! (¡Ven a mí, te voy a disparar!)

Jera maaxe' (Ven aquí, mono araña)

Ma tu chiik binà che' (No te vayas tan lejos [literalmente “¿en dónde te metiste?”]). (Entrevista 4)

La hermana del muchacho, que estaba presente en el momento de la demostración, me explicó que la misma fórmula puede ser utilizada para “cazar a una mujer”. Le pedí que fuera más precisa y ella agregó lo siguiente:

Chanuk: Si mi hermanito te quiere, te puede decir lo mismo: *jera xunaanè ke, bin in cheik'ech!* (Ven aquí, chica blanca, te voy a agarrar).

Yo: ¿Qué diría?

Chanuk: ¡Igual! *Jera xunaanè ke! Bi' ma'à nunq'in wabät? K'in cheik'ech! Jera xunaanè, k'in zäjne, ke!* (¡Ven aquí, chica blanca! ¿Por qué no contestas mi llamado? Te voy a tomar, ven aquí, chica blanca, te voy a disparar. (Entrevista 5)

Los testimonios permiten evidenciar el estrecho paralelismo entre la cacería de animales y la conquista de mujeres. Todos los términos que el muchacho emplea en su canto pueden ser interpretados de manera metafórica en la oración dirigida a la mujer, en la que el verbo *chaj-cheik* (tomar) significa “agarrar a la presa” o, en su segunda acepción, “tomar como esposa o sexualmente”. De esta manera, en maya lacandón se

puede decir: *k'in cheik ech* (“te voy a capturar”, o bien “quiero casarme contigo”). Con respecto a este tema, un informante agregó lo siguiente:

Antes, las chicas buscaban a un esposo cazador. Pensaban que si uno es buen cazador, entonces es bueno para hacer hijos, que es un *jach toòn* (un verdadero varón). Uno que mata a muchos animales, también es bueno para agarrar mujeres”. (Entrevista 6)

La estrecha relación entre el erotismo y la cacería puede encontrar otro fundamento en una de las prohibiciones que deben respetar antes de ir a la selva para cazar: durante los días que preceden la caza (tres días, al menos), queda prohibido tener relaciones sexuales o dormir con una mujer, pues la mujer: “le pega su olor al hombre y, si los animales huelen ese aroma, no aparecen” (Entrevista 7). Considerando el paralelismo mujeres-presas, ¿podemos postular que entre los animales y las esposas de los cazadores se establece una competencia? Dehouve (2008) muestra que en numerosos grupos indígenas la cacería se concibe como un matrimonio interespecífico entre el cazador y la presa; por lo tanto, la abstinencia sexual se explicaría en tanto “el cazador debe reservar su actividad sexual para su esposa sobrenatural” (Dehouve 2008, 20). Braakhuis (2001, 393) argumenta que, si la cacería es un cortejo y un medio para establecer alianzas, esta debe implicar la presencia de un suegro y de un pago a cambio de la esposa. En el caso de las prácticas cinegéticas, esta alianza involucra al yerno (el cazador) y al suegro (el dueño de los animales). De esta manera, el autor interpreta la devolución de los huesos de la presa como un acto simbólico: un servicio sexual que tiene como finalidad la regeneración de la especie animal (Braakhuis 2001).

Como lo apunta Olivier (2014), una de las principales reglas que deben ser respetadas en el ámbito de la cacería es la contención: el cazador no puede exceder en la actividad cinegética, sino que debe moderarse para no desatar la ira de los espíritus tutelares de la fauna. El castigo para un cazador abusivo puede ser la pérdida del alma o de la vida; asimismo, el dueño de los animales podrá retener al hombre y obligarlo a casarse con uno de sus hijos-animales. En palabras de una informante:

Si quemas a los huesos no volverás a cazar, al dueño de los animales le debes pedir permiso. Si matas a muchos animales, él te castiga; si matas a muchos monos, irás con los monos, para que vivas con ellos

y tengas hijitos monos; también tú, que eres mujer. Los monos buscan a sus esposas. Pongamos que tu esposo mata a muchos monos, ellos te llevan y allí te vas a vivir, en los árboles. Es tu castigo. Las cabezas se guardan, en tu casa, en el templo o en las cuevas; si quieres son tu trofeo, pero no se tocan, se respetan. Otros huesos los entregamos a los muertos, cuando morimos le damos en su mano, para que les den a los perros del *Yala'am lu'm* (Bajo Mundo). (Entrevista 8)

A continuación, analizaré dos leyendas, reportadas por Boremanse (2006) entre los *Jach Winik* del norte, que narran cómo unos cazadores abusivos tuvieron que desposar a miembros del colectivo animal.

El primer texto, *El rehén de los monos que tuvo que desposar a una mona*, narra la historia de un lacandón que extermina a los monos de manera cruel: los flecha en las manos y en los pies, dejándolos morir lentamente; además, el hombre no consume la carne, abandonando los cuerpos en el bosque. Por esta razón, el Señor de los Monos, de acuerdo con sus compañeros, decide raptarlo, para obligarlo a procrear monos y reemplazar a aquellos que él había matado. El *Jach Winik* empieza a vivir en los árboles; las espinas lo atormentan y siente el mismo dolor que sus flechas les habían infligido a las criaturas que había torturado. Se casa con una hembra, y la pareja vive por un tiempo en el reino del Señor de los Monos, hasta que el hombre logra huir, para contar su historia a sus compañeros. No obstante, a pesar de haber vuelto a su hogar, el cazador muere un mes después de su regreso, y se dice que su alma no fue con los dioses, sino con el dueño de los monos.

El segundo relato, *El hombre que tuvo que desposar a un pecarí*, habla de otro cazador abusivo, castigado por su falta de respeto hacia los animales. En este caso, la falta se debe al hecho de que el lacandón mata a un pecarí y hiere a otro con flechas de púas. Boremanse aclara que: “Las flechas armadas con púas están destinadas solamente a la caza del mono, ya que él saca las flechas de su cuerpo con sus manos. Los Hach Winik consideran inmoral cazar cualquier otro animal con este tipo de flechas” (1998, 243). El cazador abandona el animal muerto y persigue el otro, hasta llegar al reino de los pecaríes. Allí el Dueño lo obliga a curar las heridas de su hija Koj (el pecarí herido) por medio de un conjuro terapéutico. El lacandón canta toda la noche para detener la hemorragia y, finalmente, logra sanar a la hija del Dueño. Asimismo, se le obliga a

desposar a una hembra, para reemplazar al primer pecarí que había matado. El hombre permanece entre los pecaríes, ayudándoles cuando estos son lastimados por otros cazadores; de esta manera, se da cuenta del daño que los humanos infligen a los animales. Pero un día, llega a la selva otro cazador, que mata a su esposa con una flecha:

-“¡Has matado a mi mujer!”, le gritó éste.

-¿Qué es lo que te ha dado para desposar a un puerco de monte?”
dijo el otro. -“¡Es un animal!”.

-“No, no es un animal, ¡es mi mujer, mi esposa! Para mí es un ser humano”.

[...]

-“Sí, ¡nosotros la vamos a comer!”, dijo el cazador.

-“¡Eso, nunca!” dijo el infortunado marido. (Entrevista 8)

Los dos vuelven juntos a la aldea, donde se reparte la carne de la esposa-pecarí, que el esposo se rehúsa comer. Después de tres días, el viudo muere de tristeza.

Boremanse (1998) interpreta estos mitos en términos de imposibilidad de una conciliación entre el mundo natural y el mundo cultural: “El ‘mensaje’ o contenido de estos cuentos atañe al tema del matrimonio entre seres humanos y animales, así como a la imposibilidad de tales uniones. Esta imposibilidad se manifiesta simbólicamente bajo la forma de una oposición entre cultura y naturaleza” (97). Sin embargo, se ha discutido ampliamente sobre la ausencia de dicha dicotomía en el pensamiento indígena (Descola 2012), por lo que se propone otra interpretación. En las dos leyendas, se ve que los cazadores terminan muriendo, a pesar de haber vuelto a su grupo de origen. Postulamos que no se trata de un problema implícito en la dicotomía naturaleza/cultura: los hombres, una vez asimilados al colectivo animal, cambian su punto de vista y se convierten en otra categoría de ser. El cambio ontológico es lo que vuelve imposible la reintegración al grupo humano: los cazadores adquieren la perspectiva de las presas, dándose cuenta del sufrimiento que estas padecen cuando son cazadas y atormentadas por las flechas de los cazadores. Es emblemático que el hombre que desposó al pecarí deja de ver a los miembros del colectivo de su esposa como animales, tanto que se rehúsa comer su carne, lo que, desde su nuevo punto de vista, sería un acto de canibalismo.

REFLEXIONES CONCLUSIVAS

El animal es respetado en tanto se considera como un semejante (*winik*) y como miembro de un colectivo social, en el que se presenta como el hijo de algún dueño o dios de la fauna. Para permitir la toma de recursos naturales, es necesario pactar con estas entidades mediante una serie de actos rituales y el respeto de determinados tabúes (Dehouve 2008; Fausto 2002). De esta manera, la cacería necesita ser analizada en el marco de las relaciones que se establecen entre el colectivo humano y los no-humanos involucrados. Siguiendo a Mauss (1979), en la cacería lacandona se pueden encontrar las tres obligaciones fundamentales implícitas en el régimen contractual: 1) el hombre pide el permiso para poder cazar, proporcionando ofrendas a los dioses en el templo; 2) obtenida la autorización, recibe a la presa (el dueño le entrega uno de sus hijos) contrayendo una deuda con los espíritus tutelares y los dioses; 3) la deuda se extingue a través de la devolución de determinados elementos a todos los agentes involucrados: la carne se devuelve a los dioses del templo y a los perros, mientras que los huesos, a los dueños de la fauna. En las narrativas indígenas, se especifica que la falta de devolución, a la que se agregaría un tipo de comportamiento no ético hacia las víctimas, implica fuertes repercusiones para los cazadores abusivos. .

Por todo esto, en el caso de la cacería lacandona resulta impropio hablar de depredación, en cuanto se establece una relación de reciprocidad entre los distintos agentes involucrados. Luego lo que permite los actos de cacería es el pacto (o contrato) entre los no-humanos y los hombres, que tiene distintas finalidades: permitir la toma de recursos, mantener las relaciones entre los dos colectivos y mantener el orden cósmico. Las prácticas que he descrito en este artículo, así como las prohibiciones y las reglas que involucran, adquieren sentido de acuerdo con la ideología maya, en la que el equilibrio cósmico se concibe en términos de regeneración (Carlsen y Prechtel 1991; Brown y Emery 2008); de esta manera, un animal debe morir para que otro pueda nacer (Århem 1996). La violación del contrato implica necesariamente el surgimiento de un conflicto entre el colectivo humano y los no-humanos, y representa una amenaza para los equilibrios sociales (Descola 1998; Cayón 2009).

De hecho, como bien lo apunta Århem (1996), estamos ante un tipo de reciprocidad que siempre implica un componente de riesgo y violencia.

Otro punto que es necesario remarcar es la naturaleza de la relación que se establece entre el dueño de los animales y el cazador. Todo acto de regeneración implica el engendramiento de nuevas criaturas; así se explica el paralelismo establecido entre la cacería y el erotismo. Los relatos lacandonos y los datos relativos al antiguo sistema de linajes adquieren significación en el marco de la lógica de la alianza, típica de la ontología animista, en la que la integración de afines y la creación de lazos de parentesco se configuran como el motor de las relaciones sociales (Århem 1996; Vilaça 2016). En este caso, la relación se establece entre el grupo humano y el colectivo animal (Hamayon 2010, 64). Volviendo a los cuentos lacandonos que se reportaron en el presente ensayo, el primer deber marital del cazador abusivo es sanar las presas que él había herido, para posteriormente unirse sexualmente con una hembra de la especie cazada y compensar las pérdidas del suegro-dueño de los animales (Braakhuis 2001). Lo anterior permite explicar los actos metafóricos o rituales, que simbolizan la unión entre los miembros de la especie humana y las animales. En este sentido, Braakhuis (2001) apunta que la devolución de los huesos, una vez depositados al interior del hogar del dueño de los animales (las cuevas o, en el caso lacandón, también los árboles), es una sustitución ritual del acto sexual.

Orihuela (2015) confirma que en las sociedades mayas las políticas se basan en el establecimiento de alianzas entre grupos no consanguíneos, que tiene como finalidad la preservación del equilibrio social. De esta manera, los mayas deben mantener relaciones con los no-humanos: “la sociedad maya formaliza alianzas e impide que se termine su relación por medio de diversas acciones, puesto que de ello depende el equilibrio social” (Orihuela 2015, 114). De esta forma, confirmamos que las prácticas cinegéticas se insertan en una lógica de intercambios, que se expresan con la metáfora de la unión conyugal y de la sexualidad, en la relación cazador-presa, así como en la lógica de la alianza, en la relación entre humanos y no humanos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Århem, Kaj. 1996. "The Cosmic Food Web, Human-Nature Relatedness in the Northwest Amazon". En *Nature and Society*, editado por Philippe Descola y Gísli Pálsson, 186-204. London y New York: Routledge.
- Århem, Kaj. 2001. "Ecocosmología y chamanismo en las Amazonas: variaciones sobre un tema". *Revista Colombiana de Antropología* 37: 268-288.
- Baer, Phillip y Baer Mary, comps. 2018. *Diccionario maya lacandón*. Serie de vocabularios y diccionarios indígenas "Mariano Silva y Aceves", 51. México: Instituto Lingüístico de Verano A.C.
- Boremanse, Didier. 1998. *Hach Winik, The Lacandon Maya of Chiapas, Southern Mexico*. Albany: Institute of Mesoamerican Studies, The University at Albany.
- Boremanse, Didier. 2006. *Cuentos y mitologías de los lacandones, contribución al estudio de la tradición oral maya*. Guatemala: Academia de Geografía e Historia de Guatemala.
- Braakhuis, Edwin. 2001. "The Way of All Flesh, Sexual Implications of Mayan Hunt". *Anthropos* 96, 2: 391-409.
- Brown, Linda. 2005. "Planting the Bones: Hunting Ceremonialism at Contemporary and Nineteenth-Century Shrines in the Guatemalan Highlands". *Latin American Antiquity* 16: 131-146. <https://doi.org/10.2307/30042808>
- Brown, Linda. 2006. *Planting the Bones: An Ethnoarchaeological Exploration of Hunting Shrines and Deposits around Lake Atitlán, Guatemala*. Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies, Inc., Crystal River, FL.
- Brown, Linda. 2004. "Dangerous Places and Wild Spaces: Creating Meaning with Materials and Space at Contemporary Maya Shrines on El Duende Mountain". *Journal of Archaeological Method and Theory* 11, 1: 31-58. <https://doi.org/10.1023/B:JARM.0000014347.47185.f9>
- Brown, Linda y Kitty Emery. 2008. "Negotiations with the Animate Forest: Hunting Shrines in the Guatemalan Highlands". *Journal of Archaeological Method Theory* 15: 300-337. <https://doi.org/10.1007/s10816-008-9055-7>
- Bruce, Roberto. 1971. *Los lacandones: cosmovisión maya*. Proyecto de Estudios Antropológicos del Sureste. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Bruce, Roberto. 1974. *El libro de Chan Kin*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Bruce, Roberto. 1976. *Textos y dibujos: lacandones de nahá*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- Bruce, Roberto. 1979. *Lacandon Dream Symbolism Vol II*. México: Ediciones Euroamericanas.
- Carlsen, Robert y Martin Prechtel. 1991. "The Flowering of the Dead: An Interpretation of Highland Maya Culture". *Man* 26: 23-42.
- Cayón, Luis. 2009. "La persona makuna. Más allá del interior y el exterior". *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia* 23, 40: 279-300.
- Cayón, Luis. 2012. "Gente que come gente: a propósito del canibalismo, la caza y la guerra en la Amazonía". *Maguaré* 26, 2: 19-49.
- Dehouve, Danièle. 2008. "El venado, el maíz y el sacrificado, Diario de Campo". *Cuadernos de etnología* 4: 1-39.
- Descola, Philippe. 1998. "Estrutura ou sentimento: A relação com o animal en na Amazônia". *Mana* 4, 1: 23-45.
- Descola, Philippe. 2012. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Fausto, Carlo. 2002. "Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazonia". *Mana* 8, 2: 7-44.
- Hamayon, Roberte. 2010. *Chamanismo de ayer y hoy, seis ensayos de etnografía e historia siberiana*. México: UNAM.
- Köhler, Ulrich. 2007. "Los dioses de los cerros entre los tzotziles en su contexto interétnico". *Estudios de Cultura Maya* 30: 139-152.
- Latour, Bruno. 2007. *Nunca fuimos modernos: ensayos de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Lot-Falck, Eveline. 2018. *I riti di caccia dei popoli siberiani*. Milano: Adelphi.
- Marion, Marie-Odile. 1999. *El poder de las hijas de luna*. México: Plaza y Valdés.
- Mauss, Marcel. 1979. *Sociología y Antropología*. Madrid: Editorial Tecnos.
- McGee, Jon. 1989. *Life, Ritual, and Religion among the Lacandon Maya*. Belmont: Wadsworth Publishing Company.
- Nadasdy, Paul. 2007. "The Gift in the Animal: The Ontology of Hunting and Human-Animal Sociality". *American Ethnologist* 34, 1: 25-43. <https://doi.org/10.1525/ae.2007.34.1.25>
- Olivier, Guilhem. 2014. "Venados melómanos y cazadores lúbricos: cacería, música y erotismo en Mesoamérica". *Estudios de Cultura Náhuatl* 47: 121-128.
- Olivier, Guilhem. 2015. *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, "Serpiente de Nube"*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Orihuela, María del Carmen. 2015. "El simbolismo agrícola en la narrativa maya". Tesis doctoral, Programa de Maestría y Doctorado en Estudios Mesoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México.

- Soustelle, Georgette. 1959. "Observations sur la religion des Lacandons du Mexique meridional". *Journal de la Société des Américanistes* 48: 141-196.
- Thompson, Eric. 2006. *Historia y religión de los mayas*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Tozzer, Alfred. 1907. *A Comparative Study of the Mayas and the Lacandones*. New York: Mc. Millan Co. <https://archive.org/details/acomparativestuooconggoog/page/n9>
- Trench, Tim. 2005. "Representaciones y sus impactos: el caso de los lacandones en la Selva Lacandona". *LiminaR* 3, 2: 48-69. <http://dx.doi.org/10.29043/liminar.v3i2.182>
- Vilaça, Aparecida. 2002. "Makin Kin out of Others". *Journal of Royal Anthropological Institute* 8: 347-365.
- Vilaça, Aparecida. 2016. *Praying and Preying. Christianity in Indigenous Amazonia*. Los Ángeles: University of California Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2010. *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Vogt, Evon. 1979. *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacatecos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Willerslev, Rane. 2004. "Not Animal, Not Not-Animal: Hunting, Imitation and Empathetic Knowledge among the Siberian Yukaghirs". *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 10, 3: 629-652.

Entrevistas

- Entrevista 1.** Informante anónimo, 11 de octubre de 2017. Metzabok, comunidad lacandona del municipio de Ocosingo, Chiapas, México. Nota de campo.
- Entrevista 2.** Doña Koj, 14 de julio de 2013. Najá, comunidad lacandona del Municipio de Ocosingo, Chiapas, México. 45 minutos. Grabación de audio digital.
- Entrevista 3.** Don Bor Maax, 7 enero de 2017. Najá, comunidad lacandona del Municipio de Ocosingo, Chiapas, México. 6.53 minutos. Grabación de audio digital.
- Entrevista 4.** K'inbor Chankin, 12 de diciembre de 2016. Santo Domingo, Municipio de Ocosingo, Chiapas, México. 15.30 minutos (se grabó toda la batida de caza, de la duración de 3 horas, y se dividió el archivo en fragmentos). Grabación de audio digital.
- Entrevista 5.** Chanuk, 12 de diciembre de 2016. Santo Domingo, Municipio de Ocosingo, Chiapas, México. 7.00 minutos (se grabó toda la batida de caza,

de la duración de 3 horas, y se dividió el archivo en fragmentos). Grabación de audio digital.

Entrevista 6. Chan K'in (seudónimo, el informante quiso que cambiara su nombre), 1 de enero de 2017. Najá, Municipio de Ocosingo, Chiapas, México. 49.28 minutos. Grabación de audio digital.

Entrevista 7. Carlos M., 1 de enero de 2017. Najá, Municipio de Ocosingo, Chiapas, México. 5.51 minutos. Grabación de audio digital.

Entrevista 8. Doña Chosnuk, 13 de diciembre de 2016. Najá, comunidad lacandona del Municipio de Ocosingo, Chiapas, México. Notas de campo.

MENSTRUACIÓN, EPISTEMOLOGÍA Y ETNOGRAFÍA AMAZÓNICA¹

DIANA ROSAS RIAÑO*

Universidad Nacional de Colombia

*drosasr@unal.edu.co



Artículo de reflexión recibido: 2 de marzo de 2018. Aprobado: 27 de febrero de 2019.

Cómo citar este artículo:

Rosas, Diana. 2019. "Menstruación, epistemología y etnografía amazónica". *Maguaré* 33, 1: 75-107.

DOI: <https://doi.org/10.15446/mag.v33n1.82407>

-
- ¹ Este artículo es una versión actualizada del ensayo de revisión bibliográfica presentado para el examen de calificación en el programa de Doctorado en Antropología de la Universidad Nacional de Colombia en el segundo semestre del 2017, dentro del cual me encuentro desarrollando la investigación "Ir fuera": menstruación, yuruparí y movilidad. Experiencias corporales y trayectorias espaciales de mujeres indígenas del Mirití-Paraná", financiada con la beca 727 de Colciencias.

RESUMEN

Este ensayo reflexiona sobre la epistemología en antropología, a partir de las investigaciones antropológicas sobre la menstruación. La perspectiva etnográfica revela cómo se ha abordado este tema y sus consecuencias en la generación de concepciones masculinizadas sobre lo social y lo cultural. El contraste entre diferentes trabajos etnográficos sobre la menstruación me lleva a notar que la crítica de género se cuestiona a sí misma cuando la construcción de conocimiento social se da desde lo corporal, lo material, lo subjetivo y lo emocional. Finalmente, al contrastar los alcances que estas dimensiones cobran en distintos trabajos de sociedades indígenas amazónicas, pongo en evidencia las desigualdades entre los sexos en el marco de relaciones de género enmarcadas en una interconexión entre lo rural y lo urbano, atravesadas por relaciones coloniales.

Palabras clave: Amazonia, antropología, cuerpo, epistemología, etnografía, género, menstruación, mujeres indígenas.

MENSTRUATION, EPISTEMOLOGY, AND AMAZONIAN ETHNOGRAPHY

ABSTRACT

Ethnographic research on menstruation offers insight into anthropological epistemology and its masculine visions of culture and society. Comparing and contrasting a range of ethnographic studies on menstruation, I also purport that gender criticism questions itself when it produces knowledge on the corporeal, the material, the subjective, and the emotional dimensions of social life. Finally, by examining these dimensions in different works about indigenous Amazonian societies, I highlight the inequalities between the sexes within the framework of gender relations marked by rural-urban interconnections and colonial relations.

Keywords: Amazonia, anthropology, body, epistemology, ethnography, gender, menstruation, indigenous women.

MENSTRUACÃO, EPISTEMOLOGIA E ETNOGRAFIA AMAZÔNICA

RESUMO

Este ensaio reflete sobre a epistemologia em Antropologia, a partir das pesquisas antropológicas acerca da menstruação. A perspectiva etnográfica revela como esse tema tem sido abordado e suas consequências na geração de conceitos masculinizados sobre o social e o cultural. O contraste entre trabalhos etnográficos sobre a menstruação me leva a perceber que a crítica de gênero é questionada a si mesma quando a construção de conhecimento social ocorre a partir do corporal, do material, do subjetivo e do emocional. Finalmente, ao contrastar os alcances que essas dimensões ganham em diferentes trabalhos de sociedades indígenas amazônicas, coloco em evidência as desigualdades entre os sexos no âmbito de relações de gênero delimitadas em uma interconexão entre o rural e o urbano, permeadas por relações coloniais.

Palavras-chave: Amazônia, Antropologia, corpo, epistemologia, etnografia, gênero, menstruação, mulheres indígenas.

INTRODUCCIÓN

La pregunta por las relaciones entre hombres y mujeres está en el centro del análisis social y, en gran medida, está basada en nuestras diferencias corporales. Mientras que diversas corrientes de pensamiento han explorado las formas de producción del conocimiento a partir de la experiencia corporal y sensorial (Senett 2007; Candre 1996; Echeverry, Román y Román 2001; Mora 2009; Ingold 2011; Arango 2014), resulta paradójico que la menstruación, un proceso corporal común para la mayoría de las mujeres sin importar que pertenezcamos a razas, clases, generaciones u orientaciones sexuales diferentes, no haya dado a luz un cuerpo de conocimiento que analice el saber y poder de las mujeres desde su propia experiencia.

El tabú que rodea a la menstruación revela el ambivalente lugar que ocupamos las mujeres en las jerarquías sociales. La menarca o inicio de la menstruación en general marca el proceso de devenir mujer, pero a la vez ha sido el medio para naturalizar el sexo femenino como irremediabilmente atado a la reproducción de la especie humana. La vergüenza, la pena, el asco, el rechazo, la incomodidad, el dolor, el peligro, la contaminación, la polución y el desconocimiento con los que se asocia a las mujeres menstruantes en diferentes culturas y periodos históricos indican la condición existencial que modela nuestra forma de estar en el mundo. Paradójicamente, en vez de ser una experiencia positiva, creativa y empoderadora, la menstruación y todo lo que ella implica llaman la atención más bien sobre las relaciones de poder que definen órdenes de género que mujeres y hombres sorteamos en el proceso de convertirnos en sujetos.

Solo cuestioné mi experiencia como mujer menstruante, bogotana y de clase media, cuando tuve la oportunidad de vivir con mujeres y hombres del río Mirití-Paraná, en el Amazonas colombiano. Esa experiencia me abrió a nuevas perspectivas, me hizo consciente de otras formas de entender este proceso corporal periódico y me permitió comprender, a la vez, otras dimensiones de lo que significa ser mujer.

De ser un proceso privado, íntimo y más bien paradójico, mi periodo dinamizó un cuidado individual y colectivo que lo hizo una cuestión pública. Esto me llevó a contrastar dos culturas diferentes y a darme cuenta del poder epistemológico de este tema (Rosas 2004). Por lo mismo, condujo a fijar mi atención en las relaciones entre hombres y mujeres

en el sistema de organización social virilocal, patrilineal y de exogamia lingüística de la Amazonia nororiental, cuya interpretación ha generado una vibrante discusión académica. Mientras el orden chamánico de manejo territorial se expresa en el ritual masculino del Yuruparí, se sustenta al tiempo en el manejo que hacen las mujeres de la sangre menstrual, que potencia sus capacidades productivas y reproductivas, preparándolas también para la movilidad espacial una vez se casan (Hugh-Jones 1979; Århem 2000; Fontaine 2001; Lasmar 1999; 2008; Hill 2001; Hugh-Jones 1979; Van der Hammen 1992; Cayón 2013; Mahecha 2015; Franky 2004; Rossi 2016).

Las categorías académicas y políticas de género, sexualidad y cuerpo han ampliado las perspectivas del análisis social, para desentrañar las matrices de sujeción social. Me apoyaré en estas para guiar la reflexión que propongo desarrollar en este ensayo de revisión bibliográfica, en el que aprovecharé la metáfora del filtrado para decantar el proceso de aprendizaje que deviene de un proceso corporal (Echeverri, Román y Román 2001). Iniciaré por un *goteo conceptual* mediante el cual tomaré la menstruación como centro del análisis. En seguida, con la idea de *fluir* y profundizar en el tema, exploraré también las implicaciones de producir conocimiento antropológico desde una experiencia corporal compartida y común de las mujeres, pero vivida desde las diferencias de clase, raza, etnia, generación y marcos culturales. Luego, desenvolveré una categoría de cuerpo que me dé la posibilidad de contrastar distintas conceptualizaciones académicas y culturales, así como las oportunidades que estas ofrecen para entender procesos corporales como la menstruación en contextos intra e interculturales. Finalmente, *mermaré* el flujo reflexivo, para decantar los aportes y desafíos que este tipo de emprendimientos pueden tener para la antropología amazónica y latinoamericana.

GOTEO CONCEPTUAL

Una acepción de la menstruación es su condición de hecho fisiológico que expresa las particularidades biológicas de las hembras en la especie humana (Buckley y Gottlieb 1988; Héritier 2007; Gottlieb 2005). Este proceso fisiológico, que en general se asocia con el ser mujer, sirve a la vez como metáfora elemental de la diferencia sexual. Así, la ecuación *sexo masculino + sexo femenino = reproducción humana*, una forma de

“aprehensión intelectual de la diferencia sexuada”, fundamenta la vida práctica y el pensamiento abstracto, porque expresa el reconocimiento de la alteridad y la diferencia dual (Héritier 2007, 17-18). Ahora bien, el valor que adquiere la diferencia sexual es, de acuerdo con Joan Scott (1996), lo que constituye el campo primario de articulación de las relaciones sociales de poder. Según esta autora, para que la categoría de género pueda dar cuenta de cómo se tejen y cambian las relaciones sociales entre los sexos, es necesario examinar la interrelación entre las esferas simbólicas, los conceptos normativos, las actuaciones, las conceptualizaciones sociales, políticas e institucionales de una sociedad, y los procesos subjetivos de generación de sujetos.

El llamado a usar la categoría de género para entender el cambio en las relaciones sociales se complementa con los planteamientos de Marilyn Strathern (1990), quien cuestiona la relación entre sociedad e individuo que fundamenta el pensamiento de las ciencias sociales en occidente y, al mismo tiempo, interroga la asunción general de la dominación masculino/femenino. Al argumentar y sustentar que el género en las sociedades melanésicas permite conceptualizar y dar forma al dinamismo entre relaciones de un mismo sexo y relaciones de sexo cruzado que conforman alternadamente la individualidad, la dualidad y el colectivo, la autora aborda el desafío intelectual de los contextos interculturales en los que construimos nuestras identidades sexuales y de género, en los que la diferencia masculino/femenino fluctúa constantemente de acuerdo con las configuraciones de socialidad cada vez más inter y transculturales. Esto genera, por tanto, diversas formas de expresión de esta oposición, de los valores asociados a ella y de las fluctuantes manifestaciones de poder que crean la vida social.

La menstruación incide en estas discusiones. Culturalmente ha sido explicada desde su dimensión simbólica (Bukley y Gottlieb 1988; Belaunde 2005; Héritier 2007). Por otra parte, los estudios de parentesco, familia y matrimonio, que han tenido un lugar central en la antropología, han llevado a prestar atención a las prácticas asociadas al manejo de la menstruación, la reproducción y la construcción de cuerpo y persona (Moore 1999; Gottlieb 2005), así como a la forma en que los sujetos la experimentan en la vida social (Verdier 1979; Martin 2001; Bukley 1988; Guzmán 1997; Delaney 1988; Appel 1988; Belaunde 2005; Mahecha 2015). De una forma u otra, estos estudios ponen en discusión la triada mujer/

hombre/reproducción, y cuestionan las más de las veces las concepciones esencialistas o naturalizadas. Profundizar en este tema pone en evidencia la variabilidad histórica y espacial que adquieren las explicaciones de cuerpo y reproducción, así como las valoraciones de la diferencia masculino/femenino. Al mismo tiempo, interroga la asociación entre sangre y poder, y las maneras en que diferentes culturas la interpretan tanto en los mitos como en las explicaciones científicas o cosmológicas. En síntesis, la menstruación en perspectiva etnográfica pone en duda la crítica de género occidental, al llamar la atención en lo corporal, material, subjetivo, emocional y particular.

Menstruación, una distinción ambigua

La menstruación es un fenómeno regular y frecuente de larga duración en la vida de las mujeres. Diferentes grupos humanos coinciden en relacionar esta sangre con la noción de fuerza vital y fertilidad (Bukcley y Gotlieb 1988), y es precisamente esta asociación la que pone sobre la mesa el espinoso tema del poder de las mujeres, ya que su presencia requiere un manejo que irremediamente está vinculado con los ciclos de fertilidad e infertilidad y, por ende, con la reproducción de la especie humana. No en vano la asociación del ciclo menstrual y de la capacidad reproductiva de las mujeres con una función natural es la que subyace a la hipótesis primaria, en el debate feminista, sobre la sumisión universal de la mujer propuesta por Sherry Ortner en 1974 (citada por Lasmar 1996; Moore 1999).

El poder de las mujeres sobre la reproducción pone en cuestión las diferentes interpretaciones culturales sobre la menstruación. Las etnografías, por su parte, identifican la variabilidad de formas que adquiere esta distinción femenino/masculino. Simultáneamente, las nuevas miradas antropológicas sobre la reproducción subrayan el carácter cambiante, heterogéneo y desestructurado que esta refleja en sus prácticas y representaciones modeladas por las relaciones de poder y las tensiones constantes entre local/global (Ginsburg y Rapp 1995, I-II).

Sangre, semen y leche son fluidos corporales que nos hablan de la fisiología del cuerpo humano y que constituyen el centro de las disquisiciones sobre cómo funcionan los cuerpos para producirlas, así como sus funciones, sentidos y significados. Las miradas clásicas que sobreviven aún hoy en las formas científicas de concebir los cuerpos

humanos se basaban en dos paradigmas opuestos y complementarios. Según Laqueur (1986, citado por Martin 2001; Altman y Nightenhelser 1992), la mirada antigua se desprendió de las elaboraciones de Aristóteles, quien sostenía que no había una distinción radical entre el cuerpo de la mujer y el del hombre, sino más bien de grado de calor. El cuerpo del hombre albergaba el calor vital que circulaba a través de la sangre y que le permitía producir el semen, mientras que la mujer al evacuar ese calor vital en la menstruación era invadida de una frialdad que matizaba su carácter débil.

La poca sangre que le quedaba durante el embarazo le permitía producir la leche necesaria para alimentar al bebé cuando nacía. En este modelo, la mujer se consideraba una versión imperfecta del hombre y, por ello, su cuerpo albergaba en su interior los mismos órganos que el hombre tenía afuera. Ello facilitaba y aseguraba la capacidad de guardar el semen, sembrado por el hombre en el encuentro sexual. En este modelo, todos los fluidos del cuerpo, concebido como un sistema integral y sabio que buscaba equilibrio, eran la expresión de la búsqueda de la homeostasis. La emisión de sustancias era una de las funciones más apreciadas, ya que suponía la regulación del propio sistema. Bajo esta perspectiva, la sangre menstrual era considerada análoga a las sustancias masculinas de secreción y, por tanto, era valorada positiva o más bien neutralmente (Martin 2001).

En el siglo XVIII, se afianzó un nuevo modelo biológico que ancló la diferencia de sexos en el cuerpo, que definió a hombres y mujeres casi como especies divergentes. Bajo esta perspectiva, los órganos, las funciones y los sentimientos hacen a unas y otros universos disímiles. Si bien en ambos modelos la mujer es inferior al hombre, en el primero partía de un cuerpo con un mismo sexo, cuya diferencia era más bien de grado de calor, mientras que en el segundo se trata de dos cuerpos y dos sexos diferentes en calidad y tipo. En el segundo modelo, funciones como la menstruación dejan de tener su contraparte análoga en el cuerpo del hombre y, por ende, empiezan a ser abiertamente denigradas. Para el siglo XIX, tal valoración se transformará en patología (Martin 2001). Más que tratarse de la superposición de un modelo sobre otro, ambos parecen haber convivido, traslapándose entre sí, incluso hasta nuestros días, dando forma a las construcciones científicas que se han elaborado sobre los cuerpos y los sexos.

Estos dos modelos inspiraron los manuales de higiene del siglo XIX, escritos por médicos, atraídos a su vez por filósofos y naturalistas de los siglos XVII y XVIII, cuyo objetivo pedagógico era ofrecer consejos prácticos para domesticar el instintivo deseo sexual en hombres y mujeres que estuvieran unidos en el matrimonio legal. Esta institución era el lugar permitido por las leyes religiosas y civiles para cultivar una sexualidad digna que aseguraba la reproducción de la especie. Este modelo promovió una fuerte esquematización de los sexos, derivada de la idea de que el deseo sexual funcionaba en cada uno de ellos y en relación con la fisiología del aparato reproductor (Núñez 2014).

Bajo estos estándares, las mujeres de clase alta fueron asociadas a la esfera doméstica y, concomitantemente, los hombres fueron asociados con la transformación de la naturaleza, así como con el surgimiento de los derechos civiles ya equiparados con el dominio de la esfera pública. Así, estas formas científicas de entender las diferencias afianzaron la idea de un sexo masculino, un sexo femenino y la reproducción heterosexual, que fortalecía un orden social en proceso de consolidación fundamentado en el matrimonio (Martin 2001). Tales perspectivas aún hoy repercuten en la caracterización de los procesos fisiológicos y definen las bases de organización social; además, fundamentan las inquietudes por el lugar que ocupan las mujeres en la sociedad y de categorías analíticas como las de naturaleza/cultura, público/privado, hombre/mujer, que abrieron el camino para el desarrollo teórico que perfila el campo de los estudios feministas dentro de la antropología (Moore 1999; Overing 1986; Lasmar 1999; Lamphère 2005).

Sangre derramada y división sexual del trabajo

La diferenciación entre hombres y mujeres plantea la necesidad mutua para asegurar la reproducción. De acuerdo con Héritier (2007), la forma como en las distintas épocas y sociedades se ha tratado de responder al misterio de la procreación humana y la necesaria vinculación que de ella se desprende entre hombres y mujeres se basa en esta distinción. La paradoja que resulta del hecho de que la especie humana no pueda reproducirse bajo un modelo de reproducción paralela, en que hombres y mujeres reproduzcan respectivamente a su igual, sino que los machos dependan de las hembras para reproducirse, está sobre la base de la jerarquía. Dicha autora ha insistido en que “la valencia diferencial de

los sexos está presente en el origen de lo social” (Héritier 2007, 18 y 70) fortalecida a la vez por ideas que modelan lo social a partir de explicaciones sobre la sangre, el cuerpo y la reproducción.

Belaunde (2005) utiliza este argumento para ilustrar cómo en las sociedades amazónicas el pensamiento sobre unidad y diferencia estructura las relaciones entre un mismo sexo y entre sexos cruzados, que se alternan a lo largo del ciclo vital, de manera similar a como lo propone Strathern (1990) para las sociedades melanésicas. Belaunde (2005; 2006) sostiene que, en los pueblos amazónicos, la sangre es la sustancia que articula la idea de unidad y diferencia entre sexos, al vehicular los conocimientos recibidos durante el proceso corporal de convertirse en persona y al promover el enlace con otras dimensiones del cosmos. En esa medida, la sangre que circula en el cuerpo dinamiza la memoria: pone a circular los recuerdos de aquellos parientes que hicieron parte del proceso de devenir persona y apela a aquello que une; mientras que la sangre derramada, ya sea por muerte, menstruación o parto, hace las veces de sustancia psicoactiva, en la medida en que atrae los recuerdos y presencias de aquellas alteridades que ponen en peligro la unidad (Belaunde 2005; 2006).

Retornando a Héritier (2007, 122), la sangre activa las “representaciones arcaicas fuertes –como las que asocian u oponen la acción de hacer correr sangre y la pasividad de ver correr la propia sangre– que constituyen en ley”, un sistema de fuerzas elementales opuestas ancladas en la dificultad de asimilar que las mujeres sean simultáneamente hacedoras de vida y a la vez portadoras de muerte. Según la autora, esta representación contrastante subyace al establecimiento de la división sexual de las tareas. Al tomar como punto de partida la antinomia fundamental entre la sangre que da vida y la sangre que corre por muerte, se establecen los imaginarios de lo que pueden y no pueden hacer y las mujeres, así como lo que pueden y no pueden hacer los hombres. Así, aunque paradójicamente la sangre menstrual y la sangre de parto estarían en el polo positivo de la sangre que da vida, su presencia promueve un imaginario jerarquizante, a partir del cual actividades como la guerra y la cacería en la mayoría de las culturas no les son asignadas a las mujeres, no porque carezcan de las capacidades corporales para hacerlo, sino porque es un valor primario que aquello que da vida no puede ser lo mismo que la arrebatada (Héritier 2007).

Sangre y capacidad reproductiva de las mujeres

Ya mencioné que el poder, positivo o negativo, atribuido a la sangre menstrual deriva de su asociación con las nociones de fuerza vital y, a la vez, con el manejo de la fertilidad y la infertilidad. La sangre menstrual provoca distintas ideas sobre los ciclos reproductivos y las concepciones sobre su función biológica. Tanto las explicaciones biológicas como aquellas provenientes de otros contextos culturales y religiosos coinciden en asociar el flujo menstrual con la reproducción. Hay excepciones como lo describe Joseph Sinu (2016) para algunas mujeres rurales en India quienes, al no concebir esta asociación, centran mayor atención en la función de limpieza de la menstruación para todo el sistema corporalmente. No obstante, predomina la tendencia de entender el sangrado como un embarazo fallido. Martin (2001), por ejemplo, describe cómo la menstruación se entiende en la sociedad norteamericana como un sistema de producción dirigido a garantizar el viaje del óvulo del ovario hacia el útero y asegurar su fertilización. Verdier (1979), por su parte, explora cómo en Minot, al norte de Francia, la menstruación, asociada con una creación fallida, provoca que ciertas actividades femeninas como cuajar, emulsionar o fermentar sean vedadas a las menstruantes. Llama la atención, entonces, la ausencia de reflexiones culturales que separen la menstruación de la función procreadora. Por el contrario, la fusión menstruación-reproducción-mujer fundamenta un hecho social definitivo: la apropiación de la capacidad reproductiva de las mujeres.

Los distintos roles de la mujer se derivan de sus funciones en la reproducción y caracterizan la distinción entre los sexos. Héritier (2007), basada en la teoría de la alianza de Lévi-Strauss, plantea que esto se expresa en el pensamiento dual que aborda diversas jerarquías en grados diferentes, pero que se sintetiza en la apropiación de la capacidad reproductiva de las mujeres, normatizada mediante la prohibición del incesto, la exogamia, el matrimonio y la distribución sexual de tareas. Esto parte del sesgo antropológico primordial: asumir como natural la posesión/desposesión de las mujeres, sin cuestionar este principio que establece una jerarquía decisiva (Héritier 2007). Las experiencias empíricas que dan fundamento a la teoría de la alianza no solo ponen en evidencia estos sesgos, sino que al enriquecer etnográficamente estos principios fortalecen y naturalizan la idea de la apropiación sobre la capacidad reproductiva de las mujeres, acentuando la jerarquía (Scott

1996). Estos principios se fundamentan en premisas analíticas, científicas o cosmológicas que naturalizan el ser hombre o mujer y la jerarquía.

Tabú: el contraste de luces y sombras

La ignorancia persistente entre hombres –y aún en las mismas mujeres– señala la perseverancia de las prohibiciones, reglas y valoraciones negativas de la menstruación. El tabú confronta los saberes locales sobre el cuerpo, la reproducción y la relación hombres-mujeres con el saber científico. Esta confrontación manifiesta las diferentes condiciones de las mujeres de contextos urbanos, con aquellas de contextos rurales; además, involucra problemas de higiene, salud pública e incluso patrones de consumo alrededor de las tecnologías higiénicas y farmacéuticas. Por otra parte, hace evidentes diferentes concepciones de cuerpo, bienestar, enfermedad, así como los valores y prácticas asociadas a ellas.

El tabú comprende las elaboraciones simbólicas que codifican las explicaciones sociales sobre los cuerpos femenino y masculino, sobre la reproducción y la relación de la menstruación con la reproducción, así como las relaciones con dimensiones espirituales. Pero al mismo tiempo el tabú supone reglas de comportamiento que pautan la vida social. A pesar de su variabilidad, dichas reglas se pueden clasificar de la siguiente manera: aquellas que obligan a las mujeres menstruantes a guardar conductas específicas (dietas, baños, movimientos); aquellas que obligan a las personas que rodean a estas mujeres; aquellas actuaciones y manejos específicos sobre la sangre menstrual; aquellas que requieren el aislamiento de las mujeres menstruantes; aquellas que prohíben las relaciones sexuales durante la menstruación, y aquellas que prohíben que la mujer lleve a cabo sus actividades de producción (Buckley y Gottlieb 1988).

A través de la sangre menstrual, las mujeres normativa y rutinariamente dejan fluir su sangre. Esta periodicidad y este flujo involuntario están sobre la base de considerar peligrosa, contagiosa o poluta tanto a la sustancia como a la mujer que la segrega. De acuerdo con Douglas (1973), estas consideraciones se derivan de la percepción compartida de que se trata de algo anómalo. Bajo la teoría de la polución, esta condición de anomalía le otorga poder a la mujer, ya que las valoraciones positivas o negativas atribuidas a lo anómalo remiten necesariamente a fuerzas extraordinarias, del orden sobrenatural o extrahumano.

Estas fuerzas y poderes deben ser contenidos por las codificaciones simbólicas y prácticas sociales: los tabús.

La potencia de esta sustancia toca los límites entre lo humano y lo divino y, por tanto, atañe a las estructuras religiosas de los diferentes grupos humanos (Durkheim 1961, citado por Douglas 1973); al mismo tiempo, refresca la mirada sobre el poder que emana de esta sustancia, asociado con la posibilidad de creación latente.

Si bien el paradigma del tabú ha guiado las valoraciones de la menstruación, su desarrollo pone en evidencia varios vacíos. En primer lugar, considerar la menstruación como algo “fuera de lugar” deja de lado las experiencias vividas; de ahí que muchas etnografías la aborden desde una visión general, sin profundizar en ella. La teoría de la polución fue desarrollada por antropólogos e informantes hombres, que no solo ignoraban la perspectiva de las mujeres, sino que además reforzaban la idea de que la sociedad era resultado de la acción masculina y de que las mujeres eran receptoras pasivas de esta creación. Por otra parte, si bien muchas de las explicaciones sobre la sangre como contaminante parecen dividir los universos masculinos y femeninos, es importante recalcar que en varios lugares las reglas sobre las mujeres, lejos de ser negativas, las empoderan o hablan de valores positivos hacia ellas y sus relaciones, es decir, no todos los hombres son igualmente vulnerables a los efectos de la sangre femenina ni a las menstruantes. Además, muchas prescripciones sobre lo femenino tienen su contraparte masculina; de hecho, en varios grupos sociales las restricciones sobre las mujeres también cobijan a sus parejas (Buckley y Gottlieb 1988), o los rituales femeninos son la contraparte de rituales masculinos.

La teoría de la polución tiende a crear una visión negativa extendida de la menstruación, cuando la realidad etnográfica muestra una variedad de significados y prácticas que, por el contrario, frecuentemente revelan otras formas de valorar a las mujeres y a este proceso corporal (Knight 1988; Buckley 1988; Rosas 2004; Mahecha 2015). Esta teoría además alimentó la idea de la condición generalizada de subordinación de las mujeres, que llevó a valorar como negativas las reglas que recaían sobre ellas sin entender su contexto histórico y cultural. Todas estas cuestiones intensifican este juego de luces y sombras que unas veces iluminan y, otras, ensombrecen el tema (Buckley y Gottlieb 1988). Finalmente, es importante recalcar que varias de las etnografías que alimentaron estas

ideas se desarrollaron en sociedades no industrializadas, muchas de ellas en el marco de modelos teóricos coloniales de la antropología, que buscaban demostrar el primitivismo o atraso de estas sociedades por la presencia de estos tabús. Esto trajo como consecuencia que se hablara de la menstruación o sus reglas asociadas desde el discurso masculino, desde las premisas de que, para entender una sociedad, se deben entender sus normas y se privilegiaran las explicaciones simbólicas, en detrimento de la experiencia personal.

Solo en las últimas décadas, con el desarrollo de la crítica en antropología (Rosaldo 1989; Gupta y Fergusson 1997; Moore 1999; Escobar 2003; Rivera 1996), y los cuestionamientos y avances propuestos por las teorías feministas y de género (Overing 1986; McClintock 1995; Moore 1999; Strathern 1990; Scott 1996; Curiel 2012), surgen nuevas preguntas y horizontes de investigación, que abren nuevas formas de abordar la menstruación (Gottlieb 2005; Belaunde 2005; Sanabria 2011; Ingar 2016).

FLUIR

Desde la década de 1960, mujeres de distintas latitudes del mundo, razas y generaciones han empezado a hablar de la menstruación mediante el arte, la poesía, el activismo y la espiritualidad, para cambiar la culpa y la vergüenza por el empoderamiento. Bobel (2010) asocia la tercera ola del feminismo en Estados Unidos con este tipo de activismo menstrual:

Este movimiento al rechazar la construcción de la menstruación como un problema que necesita solución, y de dirigir sus esfuerzos activistas hacia la confrontación de las representaciones negativas, la circulación de productos seguros, la distribución de información adecuada, honesta y el diálogo informado sobre este proceso corporal mantiene en el corazón de la discusión la inquietud por el cuerpo de la mujer, el cual, es lugar de tensión entre los sistemas médicos, los estándares de consumo y por tanto los sistemas políticos y económicos. Se trata de la gobernabilidad sobre nuestros cuerpos. (Bobel 2010, 7)

Como lo sugieren Reed y Saukko (2010), la relación con nuestros cuerpos es modelada por los regímenes sociales de los que hacemos parte, por lo que debemos procurar encontrar medios emancipatorios de narrar el ser mujer, que nos ayuden a evidenciar y transformar las redes multidimensionales que articulan estos regímenes en nuestros cuerpos.

Ninguna mujer acepta pasivamente la opresión derivada de los órdenes de género; sin embargo, estos son múltiples y se manifiestan en formas y grados diversos. Muchas mujeres y muchos hombres queremos ser libres, pero a veces no alcanzamos a percibir cómo nosotras mismas ayudamos a reproducir estos órdenes o hacemos parte de ellos, y es precisamente a través del cuerpo que más se expresan estas resistencias.

Por eso, cada vez se ha prestado más atención a las experiencias corporales de las mujeres, y poco a poco se crean más herramientas para profundizar en este conocimiento. En las últimas décadas, por ejemplo, han aumentado los trabajos que buscan comprender la experiencia cultural de las mujeres amazónicas (Hugh-Jones 2013; Overing 1975; Gow 1991; Guzmán 1997; Lasmar 2005; Belaunde 2001; 2005; 2006; Mc Callum 1989; 2001; Reyes 2008; Mahecha 2015; Sánchez 2016, entre otros).

Varios de estos trabajos, al cuestionar el paradigma de la sumisión universal de la mujer y argumentar su paridad mítica, su valor en el mundo ritual y su lugar en la dimensión de la vida social, comunitaria, familiar y de la reproducción (McCallum 1999), han consolidado la complementariedad entre los sexos como modelo explicativo de la vida social de las sociedades indígenas amazónicas. No obstante, es paradójico que un modelo que se fundamenta en la dualidad masculino/femenino, a partir de las distinciones establecidas en las dimensiones míticas, simbólicas, materiales y prácticas, niegue la diversidad y grados de jerarquías que se desprenden de la misma dualidad y que se normativizan precisamente a través de la prohibición del incesto, la exogamia, el matrimonio y la división sexual de las tareas.

Estas jerarquizaciones se activan justamente a partir de la distinción entre hombres y mujeres, derivada de las diferencias sexuales que adquieren valoraciones propias de acuerdo con cada contexto cultural. En todas ellas, la menstruación ocupa un lugar central. En la mayoría de las etnografías, esta se retrata como el epicentro del cual se desprenden rituales de reclusión, dietas, baños, pinturas corporales, transmisión de consejos, otorgamiento de nuevos nombres, activación de la memoria y, en especial, normativas que indican lo que deben hacer mujeres y hombres. Estas prácticas, combinadas con aquellas vividas en los internados, en experiencias laborales, académicas o emocionales, en las áreas urbanas amazónicas, o fuera de ellas, se inscriben en los cuerpos y hacen parte del proceso de devenir mujer indígena. Los

encuentros, tensiones, negociaciones, continuidades y discontinuidades entre diferentes concepciones y experiencias corporales confluyen y conviven en las trayectorias de vida. Todas son producto de múltiples y diversos procesos históricos inacabados y en evolución constante. Todas están sujetas a las jerarquías y valoraciones intrínsecas de cada sistema modelando la vida de las personas (Le Breton 2002).

La necesidad de conocernos entre mujeres mediante el conocimiento de nuestros procesos corporales y biográficos da espacio para reflexionar también sobre la forma en que estas prácticas y representaciones contrapuestas son vividas por cada persona, de acuerdo con la multiplicidad de discursos, prácticas y representaciones de género y cuerpo que circulan en los contextos amazónicos (Rossi 2016). Desde mi experiencia, hacer antropología es esencialmente una práctica de diálogo en la que el cuerpo es simultáneamente dinamizador y eje que permite traspasar las barreras del lenguaje y las distancias físicas, ideológicas y espirituales, pero al mismo tiempo el espacio donde se puede comprender lo que nos une y nos diferencia. En efecto, a través del cuerpo he entendido el sentido que tiene sufrir, trabajar, alegrarse, alimentarse, cuidarse y enojarse para las personas con las que he tenido la oportunidad de trabajar.

En mi trabajo de campo en el Mirití-Paraná, para la tesis de maestría en Estudios Amazónicos, me preguntaba por el significado del dinero y las mercancías en las redes de familias de este río, el cuerpo en el trabajo compartido, el intercambio de comidas, el baile y el canto, el aislamiento durante mis períodos menstruales, los baños en la quebrada, lo que posibilitó el diálogo intercultural a partir del cual se generó la apuesta etnográfica (Rosas 2008). Preguntarme por las experiencias y procesos corporales de mujeres indígenas amazónicas que hacen parte de mi sociedad, pero no del grupo al que pertenezco, me insta a reflexionar sobre el cuerpo como categoría que permite poner en diálogo tanto el proceso histórico y cultural de construcción del cual provengo y hago parte, como los de ellas, y simultáneamente con una dimensión fisiológica que brinda la posibilidad de construir conocimiento antropológico.

El ciclo menstrual: una apuesta corporal compleja

La forma como he abordado el tema de la menstruación en este artículo alude a un proceso común que pareciera conectarnos a todas las mujeres. No obstante, no hay nada más variable que la expresión del

ciclo menstrual en cada mujer. Cada cuerpo responde en su proceso interno, de formas particulares y diversas, a las múltiples presiones del medio al cual pertenece. Igualmente, cada mujer da sentido a su experiencia de formas distintas y cambiantes, de acuerdo con el contexto y la temporalidad en la que se ubique. Por ello, pensar en la menstruación como una experiencia generalizada que unifica a las mujeres en una especie de sororidad homogénea sería replicar el dilema de la inocencia feminista, que se ve traicionada por las relaciones de poder que dividen y separan a las mujeres (Visweswaran 1994). Así que parto del hecho de que la menstruación es un fenómeno común pero que nos constituye a las mujeres de formas diversas.

Hasta ahora he mostrado que culturalmente se privilegia el momento en que la sangre fluye hacia fuera. Los aislamientos, las dietas y los baños asociados con algunas de las prácticas rituales estarían encaminados a resguardar a la mujer del vacío físico y energético que se produce durante el sangrado. Pero como lo recalcan Buckley y Gottlieb (1988), los estudios no abarcan las otras fases del ciclo; de hecho, estas parecieran pasar inadvertidas desde la perspectiva cultural, social e incluso científica. Tal fenómeno resulta curioso, ya que es justo cuando el óvulo transita por las trompas de Falopio que, según la explicación científica, puede suceder la fecundación y por tanto la procreación, que finalmente es lo altamente valorado y lo que ha definido la distinción entre hombres y mujeres.

No obstante, este asunto genera una de las tensiones interesantes entre la visión científica y las visiones locales, ya que en estas últimas es latente concebir que el momento de la concepción ocurre durante el sangrado y quizás sea por eso que también centran su atención en esa fase. Si bien cada vez más la visión científica no solo permea las visiones locales, sino que incide en los cuerpos a través de los sistemas anticonceptivos, todavía nos faltan investigaciones que den cuenta de la forma en que se negocian estos regímenes de saber. El trabajo de Sánchez (2016) entre los bará del río Tiquié aborda el problema, al exponer la perspectiva simbólica y ritual de los chamanes, junto con las trayectorias reproductivas de tres mujeres, algunas de las cuales han usado anticonceptivos.

La visión científica y algunas visiones locales han comprendido que el ciclo menstrual es sensible a las presiones del medio. No obstante, a pesar de que varios trabajos describen una estrecha relación entre el sangrado, la sustancia como tal, la capacidad reproductiva y, simultáneamente, la

productiva, tanto en sociedades rurales (Van der Hammen 1992; Mahecha 2015; Hugh-Jones 1974), como en urbanas o industrializadas (Martin 2001; Ingar 2016), poco han reparado en dimensiones cruciales como la forma en que las actividades físicas o mentales varían de acuerdo con las distintas fases del ciclo y la forma como estas, junto con las dietas, inciden en la generación de patrones menstruales. Esto arroja luces sobre la idea de una normalidad menstrual generalizada para todas las mujeres, cuando la realidad no es tal. De hecho, histórica y transculturalmente hay gran evidencia de menarquias tardías, menopausias tempranas, y frecuencia y duración de amenorreas, que en gran medida están relacionadas con la forma como cada cuerpo, en su comportamiento interno, responde a la presión del contexto social, cultural, económico y político del cual hace parte (Buckley y Gottlieb 1988) y a la forma como procesa esta presión internamente.

La naturalización de la asociación del ciclo menstrual con la fecundación y la reproducción ha generado un sesgo que impide descubrir en él otras posibilidades de interpretación, análisis y formas de entender la vida de las mujeres. En este escenario, valdría la pena volver a preguntarse por el sentido que tienen tanto la ovulación y la fase lútea, como el sangrado en sí mismo. Estos procesos expresarían una constitutiva condición de cambios que se suceden en el cuerpo de la mujer, pero cuyos efectos solo han sido resaltados de formas más bien excepcionales en trabajos que versan sobre chamanismo femenino (Buckley 1988; Tedlock 2005; Colpron 2005), pero no para el común de las mujeres.

No obstante, algunas nuevas investigaciones permiten avanzar por estos caminos. Por ejemplo, el reciente interés científico por las células madre ha demostrado que las células de la sangre menstrual, por haberse generado dentro del útero, un medio sometido al estrés, tienen más capacidad que otras células madre como las de la médula ósea o las del corazón para adaptarse a nuevos medios y asegurar una exitosa reproducción (Patel et ál. 2008). De acuerdo con Manica (2017), esta perspectiva hablaría de una inteligencia propia de estas células, relacionada con la resistencia y resiliencia, generadas a partir de las condiciones propias del medio donde se producen: el útero. Esto coincidiría con el énfasis que ponen algunos movimientos urbanos de empoderamiento femenino. Por ejemplo, Miranda Grey (Ángela Sánchez, comunicación personal, 14 febrero de 2019) promueve el

empoderamiento femenino a partir del enlace con una feminidad sagrada que se ancla físicamente en el útero y se materializa a través de su bendición.

En varios movimientos o corrientes que retoman diversas enseñanzas espirituales amerindias, en especial las lakota, el principio femenino representado en la madre tierra es el epicentro de su acción espiritual. La mayoría de los pasos y rituales de crecimiento espiritual están antecedidos por la entrada al inipi, que representa el útero de la madre tierra. Proteger lo femenino sagrado a través del cuidado del útero y de la menstruación hace parte también del proceso espiritual de crecimiento (Erika Oliva, comunicación personal, 13 de febrero de 2019). Ambas corrientes coinciden en ver al útero como una entidad con capacidad de agencia y memoria, a la que deberíamos dirigirnos con respeto y honra para asegurar procesos de sanación.

Nuevos trabajos sobre salud sexual y reproductiva, en otros pueblos indígenas del Brasil como los tupinambás o aquellos de Bahía, también hacen alusión a la idea de que el cuerpo de la mujer está habitado por una entidad superior, “dueña del cuerpo” (Belaunde 2017) o “madre del cuerpo” (Nobrega 2017) que regularía el bienestar del útero. Belaunde (2017) considera que esto alude a una epistemología/ontología del cuerpo, centrada en el útero que se manifiesta a partir de las experiencias corporales de las mujeres durante el proceso reproductivo.

Menciono estos trabajos para resaltar cómo las particularidades fisiológicas de nuestros cuerpos, derivadas de esa inteligencia propia de los diferentes órganos, glándulas y tejidos que intervienen en estos procesos, al ser parte constitutiva y expresar un sistema de inteligencia del cual no somos del todo conscientes, requiere una mayor exploración que oscila entre instancias subjetivas, materiales, espirituales, fisiológicas y sociales. Estas constituyen un campo que apenas está comenzando a ser investigado, en el que es necesario replantear el ver al cuerpo como una entidad pasiva, eco de las relaciones sociales. Cynthia Ingar (2016), en su investigación sobre la agencia de mujeres urbanas limeñas y mujeres rurales de la comunidad de Paca, en sus vidas reproductivas, atiende a esta preocupación acogiendo las teorías fenomenológica y feminista de cuerpo vivido o *embodiment* y subjetividad corporeizada. Su propósito es ahondar tanto en las relaciones sociales, inscritas en los cuerpos de las mujeres, en la forma como internamente se gestiona este estar en el

mundo a través de su subjetividad, como en la fisicalidad de los procesos corporales menstruales y menopaúsicos (Ingar 2016).

Menstruación: ¿proceso corporal de aprendizaje?

Las emociones hacen parte de esta experiencia corporal, pues le dan significado al asombro producido por una serie de sensaciones físicas y diversos estados sensoriales y mentales que se experimentan durante el ciclo y con mayor agudeza durante el flujo; de ahí que podamos considerar la menstruación como un estado excepcional. En efecto, todo parece indicar que, durante cada periodo, estos umbrales de sensibilidad que experimenta la mujer desdibujan el velo entre consciente e inconsciente, lo que permite un mayor flujo de información entre los hemisferios, como lo afirman Tedlock (2005) y varias de las terapeutas que entrevista Diana Fabiánová en su documental “La Luna en ti” (2009).

La constatación de que, en este estado, la mujer está en otros estadios de sensibilidad y conocimiento se ha expresado etnográficamente de diversas maneras. Verdier (1979) relata que el estado químico-energético de las menstruantes, en el pueblo francés de Minot, se asimila a una tempestad biológica que solo sucede en el cuerpo de la mujer; esta situación las ubica en un lugar liminal, caracterizado simultáneamente por la vulnerabilidad y la fortaleza. El gusto fuerte de las mujeres durante estos días, además de reflejar el proceso interno de transformación de la sangre, es semejante al de la sal, que tiene el poder de neutralizar el sabor natural de otras sustancias.

Los yurock de los Estados Unidos valoran el momento de la menstruación como el tiempo en que las mujeres están en sus más altos poderes. Por ello, consideran que el tiempo y la energía no deben desperdiciarse en tareas mundanas y distracciones sociales innecesarias; por el contrario, es el tiempo de concentrarse alrededor de sí misma, ya que es un momento privilegiado para aclarar el propósito de vida (Buckley 1988). Martin (2001), desde el contexto urbano e industrial de los Estados Unidos y desde el análisis crítico de la creación social del síndrome premenstrual, que lo asocia con la disminución de las capacidades laborales, anota que, en realidad en este estado, si bien hay una disminución en la capacidad de centrar la atención en una sola cosa, al mismo tiempo despierta una mayor habilidad para generar múltiples asociaciones libres. Simultáneamente, la autora apunta que durante este periodo se pierde

control muscular, se gana habilidad para relajarse y, mientras decrece la eficiencia, crece la atención hacia un copioso número de pequeñas tareas. Todos estos elementos van en contra de las disciplinas mentales y corporales occidentales asociadas con el eficiente rendimiento laboral, académico o deportivo en las sociedades industrializadas (Martin 2001), pero que al mismo tiempo hablan de una inteligencia propia del cuerpo que destaca lo que necesita esa fase específica del periodo.

Paralelamente, los chamanes bará de la Amazonia colombiana explican que la mujer durante su periodo tiene la posibilidad de modelar su pensamiento y continuar el proceso de fabricación de su cuerpo. A la condición de menstruante la denominan *mirar beti* (dieta o posibilidad de ver), ya que en ella la mujer tiene la posibilidad de comunicarse y ver otros seres que pueblan el mundo y que tienen agencia sobre él (Sánchez 2016). Mahecha (2015), además de testificar algo similar, agrega que las mujeres makuna durante la menstruación emanan un calor capaz de afectar el pensamiento de los hombres y los materiales rituales por ellos manejados, ya que durante este proceso tanto el cuerpo como la mente se limpian de la suciedad acumulada. Christine Hugh-Jones (2013) relata cómo la menstruación para las mujeres bará implica un cambio de piel y de sangre, una limpieza corporal. En estos casos, se vincula la menstruación con la capacidad de renovación. Esta capacidad de renovación, en los pueblos kogui, arhuaco y wiwa, de la Sierra Nevada de Santa Marta, constituye la base del intercambio entre la mujer y su pareja. Es decir, un mamo u hombre de conocimiento requiere de una mujer para asegurar que, por medio de las relaciones sexuales que tiene con ella, afirma la posibilidad de renovarse mental y corporalmente a través de sus periodos menstruales (Stéphanie Gailer, comunicación personal, 15 de marzo de 2016).

De estos diferentes ejemplos, podemos concluir que la menstruación es un estado de excepción personal, social y cultural, procesado de formas diferentes. Uno de los llamados comunes entre diferentes activistas del movimiento de la menstruación es que este sea un proceso consciente (Bobel 2010). Parte de la dicotomía entre la forma como las mujeres viven este proceso corporal en el área urbana o rural, sociedad compleja o sociedad simple, reside en el hecho de que los procesos rituales relacionados con la reclusión, la dieta y los baños permiten concientizar la experiencia, relajando a la mujer de las presiones de su entorno. Esto hace

posible que se armonicen entre sí órganos, tejidos y glándulas involucradas. Al ser más relajado, el proceso físico asegura mayor tranquilidad mental y espiritual y, por tanto, hace más efectivo el flujo de información, derivado de una integración cuerpo-mente. En el lado opuesto de las mujeres urbanas, donde poco se registran estas posibilidades, como se puede destacar de trabajos como el de Martin (2001), Cadena (2015) o Ingar (2016), la concientización de este proceso pasa por el dolor, el trauma y el rechazo, lo que genera una serie de adecuaciones mentales que van en detrimento de la valoración de sí misma como mujer y de apreciar esta experiencia como una forma de conocimiento positivo. La distancia entre cuerpo y mente parece ampliarse en este polo de la experiencia y, con ella, una fragmentación del ser consigo mismo y su entorno.

El cuerpo: laboratorio alquímico

El cuerpo nace de cuerpo, para hacerse cuerpo al aprender la vida. La vida se camina, se siente, se come, se comparte, se sueña, se sufre, se cosecha, se muere. Con estas palabras, Belaunde (2006, 215) sintetiza su visión de los elementos que componen la noción de experiencia en términos amazónicos, y puntualiza que esta es relacional y siempre implica un *con quién* que se guarda en la memoria.

Mediante estas experiencias surge la conexión con los demás, se vive y aprende en términos amazónicos. Cada etapa del ciclo vital es acompañada por diferentes procesos corporales a través de los cuales se afianza la experiencia. Así, cada proceso corporal se acompaña de un proceso social. La experiencia social amazónica nos conecta con una vivencia social del cuerpo muy distinta a aquella de la cual provenimos, heredera del triunfo de la cabeza sobre los pies, como lo propone Ingold (2011). La experiencia corporal amazónica, por el contrario, es la experiencia de vida, porque es con el cuerpo que se anda el camino del aprendizaje.

La menstruación desde la experiencia amazónica es también un proceso de filtrado conducente al aprendizaje, así como día a día las mujeres recogen, pelan, rayan y cuelan masas de yuca brava, para separar la fibra, el jugo y el almidón, y hacer de ellos casabe y tucupí, transformando así el veneno en alimento. Igualmente, la mujer a través de la menstruación decanta y se fortalece corporal, mental y espiritualmente, como lo muestran Sánchez (2016) y Hugh-Jones (2013), para el caso de

las mujeres bará, Mahecha (2015), para el caso de las makuna, y Van der Hammen, con las yukuna (1992).

Desde los modelos teóricos de la economía moral de la intimidad y la economía simbólica de la alteridad (Viveiros de Castro 2002b), desarrollados para entender las sociedades amazónicas, la atención en el cuerpo se ha enfocado en entenderlo como centro de la acción individual, colectiva, social y natural (Seeger, da Matta y Viveiros de Castro 1979). En las etnografías inspiradas por estos modelos teóricos, los procesos de formación de cuerpo y persona van de la mano de procesos de aprendizaje que se expresan en la materialidad de las cosas que se producen, y cuyo aprendizaje a su vez tiene una carga moral y social (Viveiros de Castro 2002c; Overing 1975; Gow 1989; 1991; McCallum 1989; 1999; Belaunde 2001). El énfasis analítico recae en la forma en que estos procesos rituales activan procesos sociales que aseguran la formación y el mantenimiento de un cuerpo individual (femenino/masculino), colectivo (parentesco), que también implica el cuerpo natural (sustancias vegetales femeninas y masculinas) y las relaciones con las otras dimensiones del cosmos (cuerpo material/inmaterial); desde estas perspectivas, el cuerpo singulariza las afecciones provocadas por el entorno (Viveiros de Castro 2002a).

La profundización de estas propuestas ha permitido entender que el manejo de la sangre menstrual en las sociedades amazónicas es una tarea conjunta de hombres y mujeres, encaminado a garantizar el dinamismo y efectividad de los saberes y prácticas chamánicas, que se reflejan en el control de la fertilidad humana y de otras especies, así como en el desarrollo de las prácticas de salud amazónicas (Belaunde 2005). En esta línea, Belaunde resalta el poder transformador de la sangre menstrual, entre otras cosas por su capacidad de abrir portales de comunicación con seres de otras dimensiones. Por estas cualidades, incluso asimila el efecto de la sangre con aquel de las plantas psicoactivas. De ahí que Belaunde (2006) proponga que la sangre puede ser considerada como un operador de perspectivas, con respecto al cuerpo concebido como el lugar donde estas se manifiestan.

Si bien estas perspectivas arrojan luces para ampliar la comprensión sobre las implicaciones de los procesos corporales asociados a las distintas etapas del ciclo vital, descentran la atención del proceso de aprendizaje en sí mismo y la forma singular e incluso subjetiva en que lo experimenta

cada persona, de acuerdo con su historia personal, familiar y social. Son pocas las narrativas de las mujeres sobre su propia trayectoria vital en concordancia con sus procesos fisiológicos. Si bien en Mahecha (2015) encontramos una narración sobre la menarquia de Diana Macuna, esta no profundiza en el proceso corporal como tal. Igualmente, en el caso de las trayectorias reproductivas de tres mujeres elaborada por Sánchez (2016), estas resultan rápidas y ligeras en comparación con el peso que reciben las explicaciones chamánicas sobre la mujer, la reproducción y la menstruación. El cuerpo, desde estas perspectivas teóricas, se privilegia como categoría analítica y operador lingüístico que permite comprender el ordenamiento social y simbólico de la sociedad, o como la clave ontológica para avanzar hacia una comprensión sintética de la sociedad (Pedraza 2007). Pero estas apuestas han soslayado la dialéctica de la experiencia física, subjetiva y personal en el proceso de generar conocimiento.

La menarca, el embarazo y el puerperio son etapas cruciales de transformación para las mujeres. Estas se acompañan de dietas, baños de varias horas a la madrugada durante varios meses y aislamientos que sin duda producen unos efectos físicos y neuronales. En los primeros, se activan órganos, huesos, músculos, tejidos y glándulas. A nivel neuronal se promueve una ampliación de los canales sensoriales y, por ende, se modulan las capacidades perceptivas. Poner mayor atención a estos procesos físicos y sensoriales involucrados en estas transformaciones fisiológicas de las mujeres, y que son gestionadas culturalmente, puede acercarnos a la propuesta de Surallés (2009) de entender la cultura desde “un cuerpo que sirva más para sentir antes que para pensar” (35). En efecto, las descripciones etnográficas de esta región (Cayón 2013; Franky 2004; Hugh-Jones 1979) son ricas en mostrarnos estas magníficas elaboraciones chamánicas sobre los cuerpos y sus relaciones con el cosmos y el territorio. Sin embargo, ese estupor por la profundidad de estas teorías deja de lado el proceso de aprendizaje que se desprende desde esa experiencia física, no solo de los procesos fisiológicos mismos, sino de la manera en que se procesan a través de las dietas, los baños y los aislamientos. Además, dejan de lado las distintas relaciones sociales cotidianas que sostienen estos momentos y que, a su vez, hacen parte del proceso y transformación de la persona.

En ese sentido, comprender la experiencia corporal de la menstruación en las mujeres amazónicas como un proceso de aprendizaje semejante a

un proceso de transformación que da surgimiento a la persona alquímica, que proponen Rahman y Echeverri (2014), supone un desafío teórico y metodológico que involucra lo social, lo cultural, lo físico, lo fisiológico, lo emocional y lo perceptivo, pero que augura una interesante apuesta para entender la particular forma de estar en el mundo de las mujeres amazónicas.

MERMA

Siguiendo la metáfora del flujo menstrual como un proceso de limpieza, cambio de piel y sangre que asegura la renovación, es necesario tener claro aquello que se limpia y aquello que permanece. Mi interés ha sido sentar las bases para iniciar un proceso reflexivo e investigativo sobre el proceso corporal de la menstruación, un tema que ha sido poco profundizado y que, si bien ha estado presente en las etnografías, ha sido más por coincidencia que por un interés explícito. La menstruación como eje analítico no es solo un tema de mujeres. Al contrario, es un tema de género, porque al poner sobre la mesa cómo se articulan mujeres y hombres frente a ella, indica las responsabilidades que se asignan mutuamente en la reproducción y en la producción. El hecho de que sea más fácil encontrar alusiones al tema de la menstruación desde las explicaciones cosmológicas, simbólicas o teóricas, desde la realidad práctica, corporal, fisiológica y material, pone en evidencia el sesgo de privilegiar lo mental y lo abstracto para concebir un hecho cultural como conocimiento.

Tanto los enfoques teóricos como culturales y sociales sobre la sangre nutren las premisas que sostienen una concepción masculinizada de lo social y lo cultural, que privilegian lo normativo, generalizador, simbólico, discursivo y jerarquizado en detrimento de lo material, corporal, emocional, experiencial, detallado, cuidadoso, singular y subjetivo. Por eso, pensar en la menstruación en clave de género revela los elementos analíticos cruciales de marcos teóricos, cuyos sesgos no solamente impiden entender el rol de las mujeres en las sociedades, sino cuya crítica propicia la redefinición teórica de la antropología (Moore 1999; Strathern 1990).

Estas críticas analíticas abren nuevos y desafiantes panoramas de estudio en especial en las sociedades amazónicas, donde el modelo de la complementariedad ha velado las múltiples desigualdades entre los sexos. Las mujeres indígenas amazónicas históricamente han construido sus

cuerpos y sus conocimientos no solo en sus familias y comunidades, sino también participando activamente en los procesos de colonización, en medio de economías extractivistas y en la construcción de estados nacionales (Oostra 1991; Pineda 2011) como estudiantes, trabajadoras, comerciantes, esposas, madres, líderes, empleadas domésticas, etc. (Rosas 2002; Lasmar 2005; Nieto 2006; Sánchez 2013; Echeverri 2016; Rossi 2016). Esto les ha permitido sortear la diversa trama de sujeciones y jerarquías de las que hacen parte tanto al interior de sus familias y colectividades como fuera de ellas, con los agentes colonizadores. Estas aproximaciones, por tanto, sientan las bases etnográficas y teóricas para cuestionar la generificación y masculinización de las categorías analíticas que se han utilizado para pensar y representar estos pueblos (Rossi 2016).

Por último, abren nuevas posibilidades para comprender mejor quiénes somos como latinoamericanos, donde parte de las distinciones de raza, clase y género, que han marcado nuestra historia con un “exceso de jerarquía sexual” (Rossi 2016, 122), se ha construido sobre la base de establecer diferencias de poder entre un saber letrado y mental vinculado al papel, versus un saber corporal y oral (Mahecha 2006; Arango 2014). Finalmente, coincido con el planteamiento de Mora (2009) de que ahondar en diferentes formas de compartir las experiencias corporales de las mujeres constituye en sí una práctica de libertad.

REFERENCIAS

- Altman, Mary y Keith Nightenhelser. 1992. “Book Review of: *Making Sex: Body and Gender From the Greeks to Freud* by Thomas Laqueur”. *Postmodern Culture* 2, 3. <http://www.pomoculture.org/2013/09/26/book-review-of-making-sex/> Fecha de consulta: 29/08/2017.
- Gottlieb, Alma. 1988. “Menstrual Cosmology among the Beng of Ivory Coast”. En *Blood Magic. The Anthropology of Menstruation*, editado por Thomas Buckley y Alma Gottlieb, 55-93. Berkeley and Los Angeles: University Press.
- Arango, Ana María. 2014. *Velo qué bonito. Prácticas y saberes sonoro-corporales de la primera infancia en la población afrochocoana*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Århem, Kaj. 2000. “From Longhouse to Village: Structure and Change in the Colombian Amazon”. En *Ethnographic Puzzles. Essays on Social Organisation Symbolism and Change*, editado por Kaj Århem, 54-92. London, New Brunswick: The Athlone Press.

- Belaunde, Luisa Elvira. 2001. *Viviendo bien. Género y fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonia peruana*. Perú: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAP) y Banco Central de Reserva del Perú.
- Belaunde, Luisa Elvira. 2005. *El recuerdo de Luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Belaunde, Luisa Elvira. 2006. “A força dos pensamentos, o fedor do sangue. Hematologia y gênero na Amazônia”. *Revista da Antropologia* 49, 1: 205-243.
- Belaunde, Luisa. 25 de enero 2017. Seminario *Estranhas Entranhas, As múltiplas ontologías do útero, Sesão II*, UFRJ. Organização Laboratorio de etnografía e interfaces do conhecimento. Mesa Daniela Manica, Luisa Elvira Belaunde. UFRJ [Youtube]. <https://www.youtube.com/watch?v=PxkXcw2dVto>
- Bobel, Chris. 2010. *New Blood. Third Wave Feminism and the Politics of Menstruation*. New Jersey: Rutgers University Press.
- Buckley, Thomas y Alma Gottlieb. 1988. “A Critical Appraisal of Theories of menstrual Symbolism”. En *Blood Magic. The Anthropology of Menstruation*, editado por Thomas Buckley y Alma Gottlieb, 3-50. Berkeley and Los Angeles: University Press.
- Buckley, Thomas. 1988. “Menstruation and the Power of Yurok Women”. En *Blood Magic. The Anthropology of Menstruation*, editado por Thomas Buckley y Alma Gottlieb, 107-209. Berkeley and Los Angeles: University Press.
- Cadena, Vanessa. 2015. “Cuerpos secretos: yo menstruo, tú menstruas, nosotras nos llamamos”. Tesis de grado en Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Candre, Hipólito. 1996. *Cool Tobacco, Sweet Coca. Teachings of an Indian Sage from the Colombian Amazon*. London: Themis Books.
- Cayón, Luis. 2013. *Pienso luego creo. La teoría makuna del mundo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).
- Colpron, Anne-Marie. 2005. “Monopólio masculino do chamanismo amazónico: o contra exemplo das mulheres xamã Shipibo-Conibo”. *Mana* 11, 1: 95-128.
- Curiel, Ochy. 2012. *Género, raza y sexualidad. Debates contemporáneos*. Disponible en: <https://www.urosario.edu.co/Subsitio/Catedra-de-Estudios-Afrocolombianos/Documentos/13-Ochy-Curiel---Genero-raza-y-sexualidad-Debates-.pdf> Fecha de consulta: 14/02/2017.
- Delaney, Carol. 1988. “Mortal Flow: Menstruation in Turkish Viillage Society”. En *Blood Magic. The Anthropology of Menstruation*, editado por Thomas Buckley y Alma Gottlieb, 75-93. Berkeley and Los Angeles: University Press.

- Douglas, Mary. 1973. *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Durkheim, Émile. 1961 [1912]. *The Elementary Forms of Religious Life*. Nueva York.
- Echeverri, Juan Álvaro, Óscar Román, y Simón Román. 2001. “La sal de monte: un ensayo de ‘halitofitogenografía’ uitoto”. En *Imani Mundo. Estudios en la Amazonia Colombiana*, editado por Carlos Franky y Carlos Zárate, 397-477. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Echeverri, Juan Álvaro. 2016. “La conjuración de la madre: Sobre la traducción de un texto de Anastacia Candre”. *Diálogo. An Interdisciplinary Studies Journal* 19, 1: 47-60.
- Escobar, Arturo. 2003. “Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación de modernidad/colonialidad Latinoamericano”. *Tabula Rasa* 1: 51-86.
- Fabiánová, Diana. [UBak producciones]. 2009. *La luna en ti*. [Documental Vimeo]. <https://vimeo.com/34216239>
- Fontaine, Laurent. 2001. “Paroles d’échange et règles sociales chez les indines yucuna d’Amazonie colombienne”. Tesis doctoral, Université de Paris III-Sorbonne, Nouvelle Institut des Hautes Études de l’Amérique Latine.
- Franky, Carlos. 2004. “Territorio y territorialidad indígena. Un estudio de caso entre los tanimuka del bajo Apaporis (Amazonia colombiana)”. Tesis de maestría en Estudios Amazónicos, Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia.
- Ginsburg, Faye y Rayna Rapp, eds. 1995. *Conceiving the New World Order: The Global Politics of Reproduction*. Berkeley: University Press of California Press.
- Gottlieb, Alma. 2005. “From Pollution to Love Magic: The New Anthropology of Menstruation”. En *Gender in a Cross-Cultural Perspective*, editado por Caroline B. Bretell y Carolyn F. Sargent, 256-267. New Jersey: Pearson.
- Gow, Peter. 1989. “The Perverse Child: Desire in a Native Amazonian Economy”. *Man* 24, 4: 567-582.
- Gow, Peter. 1991. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.
- Gupta, Akhil y James Ferguson. 1997. “Discipline and Practice: The “Field” as a Site, Method and Location in Anthropology”. En *Anthropological Locations-Boundaries and Grounds of a Field Science*, editado por Akhil Gupta y James Ferguson, 1-46. Berkeley: University of California Press.

- Guzmán, María. 1997. *Para que la yuca beba nuestra sangre. Trabajo, género y parentesco en una comunidad quichua de la Amazonia Ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala.
- Héritier, Françoise. 2007. *Masculino/femenino. Disolver la jerarquía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Hill, Jonathan. 2001. "The Varieties of Fertility Cultism in Amazonia: A Clooser Look at Gender Symbolism in Northwestern Amazonia". En *Gender in Amazonia and Melanesia. An Exploration of the Comparative Method*, editado por Gregor Thomas y Tuzin Donald, 45-68. Berkley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Hugh-Jones, Christine. 1979. *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in North-West Amazonia*. Cambridge: University Press.
- Hugh-Jones, Christine. 2013. *Desde el río de leche. Procesos espaciales y temporales en la Amazonia noroccidental*. Bogotá: Universidad Central.
- Hugh-Jones, Stephen. 1979. *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: University Press.
- Ingar, Cynthia. 2016. "Cuerpos femeninos, agencia femenina en salud reproductiva y lo político de la reproducción en el Perú: un análisis cultural comparativo de las experiencias corporeizadas menstruales entre mujeres rurales de una comunidad andina en Cusco y mujeres limeñas de clase media." Tesis de doctorado en Antropología, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Ingold, Timothy. 2011. "Preface" y capítulo 3 "Culture on the Ground". *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description*, 3-14; 33-50. London and New-York: Routledge.
- Knight, Chris. 1988. "Menstrual Synchrony and the Australian Rainbow Snake". En *Blood Magic. The Anthropology of Menstruation*, editado por Thomas Buckley y Alma Gottlieb, 232-255. Berkeley and Los Angeles: University Press.
- Laqueur, Thomas. 1986. "Female Orgasm, Generation, and the Politics of Reproductive Biology". *Representations* 14: 1-82.
- Lamphère, Louise. 2005. "The Domestic Sphere of Women and the Public World of Men: The Strengths and Limitations of Anthropological Dichotomy". En *Gender in a Cross-Cultural Perspective*, 86-94. New Jersey: Pearson.
- Lasmar, Cristiane. 1996. "Antropología feminista e etnología amazónica: a questão do gênero nas décadas de 70 e 80". Tesis de maestría en

- Antropología Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- Lasmar, Cristiane. 1999. "Mulheres indígenas: representações". *Estudos feministas* 7: 143-155.
- Lasmar, Cristiane. 2005. *De volta ao Lago de Leite. Gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, Instituto Socio Ambiental.
- Lasmar, Cristiane. 2008. "Irmã de índio mulher de branco: perspectivas femeninas no alto Río Negro". *Mana* 14, 2: 429-454.
- Le Breton, David. 2002. *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Mahecha, Dany. 2006. "Leer y escribir 'brujería de blanco': Los procesos de escolarización en el Bajo Apaporis". En *Educación y territorio en la Amazonia colombiana*, compilado por Omar Garzón, 185-212. Bogotá: Fundación Gaia Amazonas.
- Mahecha, Dany. 2015. *Masá goro: la crianza de "personas verdaderas" entre los makuna del bajo Apaporis*. Leticia: Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia.
- Manica, Daniela. 25 de enero 2017. Seminario *Estranhas entranhas, as múltiples ontologías do útero, Sesão II*. UFRJ. Organização Laboratorio de etnografía e interfaces do conhecimento. [Youtube]. <https://www.youtube.com/watch?v=xVuPLjkvEos>
- Martin, Emily. 2001. *The Woman in the Body. A Cultural Analysis of Reproduction*. Boston: Beacon Press.
- McCallum, Cecilia. 1989. "Gender, Personhood and Social Organization Among the Cashinahua of Western Amazonia". Tesis de doctorado, Londres: London School of Economics.
- McCallum, Cecilia. 1999. "Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso kaxinawá". *Estudos feministas* 7: 157-175.
- McCallum, Cecilia. 2001. *Gender and Sociality in Amazonia: How Real People are Made*. Oxford: Berg.
- McClintock, Anne. 1995. *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. New York, London: Routledge.
- Moore, Henrietta. 1999. *Antropología y feminismo: historia de una relación*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Mora, Ana. 2009. "El cuerpo investigador, el cuerpo investigado". *Revista Colombiana de Antropología* 45, 1: 11-38.

- Nieto, Valentina. 2006. "Mujeres de la abundancia". Tesis de maestría en Estudios Amazónicos, Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia. Leticia.
- Nobrega, Marcia. (25 de enero 2017). Seminario *Estranhas entranhas, as múltiples ontologías do útero, Sesão II*. UFRJ. Organização Laboratorio de etnografia e interfaces do conhecimento. [Youtube]. <https://www.youtube.com/watch?v=mvLo-ckKr54>
- Núñez, Fernanda. 2014. "Un secreto bien guardado: cuerpos, emociones y sexualidad femeninas en el México del siglo XIX". En *Al otro lado del cuerpo. Estudios biopolíticos en América Latina*, compilado por Hilderman Cardona y Zandra Pedraza, 141-162. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Oostra, Menno. 1991. "Misioneros y antropólogos en el Mirití-Paraná". *Revista Colombiana de Antropología* 28: 67-86.
- Ortner, Sherry. 1974. "Is Female to Male as Nature is to Culture?". En *Woman, Culture and Society*, editado por Michelle Rosaldo y Louise Lamphere, 68-87. Stanford: Stanford University Press.
- Overing, Joanna. 1975. *The Piaroa, a People of the Orinoco Basin: A Study in Kinship and Marriage*. Oxford: Clarendon Press.
- Overing, Joanna. 1986. "Men Control Women? The Catch-22 in Gender Analysis". En *International Journal of Moral and Social Studies* 1, 2: 135-56.
- Patel, Amit, Eulsoon Park y Michael Kuzman. 2008. "Multipotent Menstrual Blood Stromal Stem Cells: Isolation, Characterization, and Differentiation". *Cell Transplantation* 17: 303-311.
- Pedraza, Zandra. 2007. "Introducción". En *Políticas y estéticas del cuerpo en América Latina*, 355-373. Bogotá: CESO-Ediciones Uniandes.
- Pineda, Roberto. 2011. "Antropólogos y movimientos indígenas en la Amazonia oriental colombiana: una visión panorámica (1960-2000)". En *Por donde hay soplo*, editado por Jean Pierre Chaumeil, Óscar Espinosa y Manuel Cornejo, 335-375. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Rhaman, Elizabeth y Juan Álvaro Echeverri. 2014. "Introduction: Alchemical Person". *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2, 113: 1-6.
- Reed, Lori y Paula Saukko. 2010. *Governing the Female Body. Three Dimensions of Power*. Albany: State University of New York Press.
- Reyes, Giovanna. 2008. "Analogías y antagonismos en salud sexual y reproductiva entre población ticuna y los servicios de salud del Municipio de Leticia." Tesis de Maestría en Estudios Amazónicos, Universidad Nacional de Colombia, Leticia.

- Rivera, Silvia. 1996. *Bircholas. Trabajo de mujeres: explotación capitalista y opresión colonial entre las migrantes aymaras*. La Paz: Editorial Mama Huaco.
- Rosaldo, Renato. 1989. *Cultura y verdad. Nueva propuesta del análisis social*. México D. F.: Editorial Grijalbo.
- Rosas, Diana. 2002. “Zoom etnográfico. Un acercamiento a la Amazonia desde la ciudad y lo femenino”. Tesis de grado en Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Rosas, Diana. 2004. “Reflexionando sobre la noción de mujer: una blanca entre mujeres letuama, matapí, yukuna y tanimuka del río Mirití-Paraná Amazonas”. *Boletín de Estudios Amazónicos* 1: 73-80.
- Rosas, Diana. 2008. *Pulsaciones y estacionalidad del dinero y las mercancías en el Mirití-Paraná*. Quito: Abya Yala.
- Rossi, María. 2016. *Identidade sem pertencimento? Dimensões íntimas da etnicidade feminina no Vaupés*. Rio de Janeiro: Universidade Federal de Rio de Janeiro. Museo Nacional. Programa de Pos-graduação em Antropologia Social.
- Sanabria, Emilia. 2009. “Alleviate Bleeding: Bloodletting, Menstruation and the Politics of Ignorance in a Brazilian Blood Donation Centre”. *Body and Society* 15, 2: 123-144.
- Sánchez, Juliana. 2016. “Memoria, cuerpo y producción de parientes. Relatos de la historia bará sobre la incorporación de métodos anticonceptivos biomédicos en las comunidades indígenas del Alto Río Tiquié, Vaupés, Colombia”. Tesis de Maestría en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, D.F.
- Sánchez, Luisa. 2013. ““De totumas y estantillos”. Procesos migratorios, dinámicas de pertenencia y de diferenciación entre la Gente de Centro (Amazonía Colombiana)”. Tesis de Doctorado en Sociología, Université de la Sorbonne Nouvelle – Paris 3.
- Scott, Joan. 1996. *Gender: A Useful Category of Historical Analyses. Gender and the Politics of History*. New York: Columbia University Press.
- Seeger, Antony, Roberto da Matta y Eduardo Viveiros de Castro. 1979. “A construção de pessoa nas sociedades indígenas”. *Boletim do Museo Nacional* 32: 1-15.
- Sinu, Joseph [TedxMSRIT]. (1 diciembre 2016). *Menstrual health of India* [TED talks]. <https://www.youtube.com/watch?v=ToLlii2wC4I>

- Strathern, Marilyn. 1990. *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- Surallés, Alexander. 2009. “De la intensidad de los derechos del cuerpo. La afectividad como objeto y método”. *Runa* 30, 1: 29-44.
- Tedlock, Barbara. 2005. *A mulher no corpo de xamã. O feminino na religião e na medicina*. Río de Janeiro: Editora Rocco Ltda.
- Van der Hammen, María Clara. 1992. *El manejo del mundo. Naturaleza y sociedad entre los yukuna de la Amazonia colombiana*. Bogotá: Tropenbos.
- Verdier, Yvonne. 1979. *Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*. Paris: Bibliothèque des sciences humaines: Éditions Gallimard.
- Visweswaran, Kamala. 1994. “Betrayal: An Analysis in Three Acts”. En *Fictions of Feminist Ethnographies*, 40-59. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2002a. “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”. En *Inconstancia da alma selvagem*, 347-399. São Paulo: Cosac & Naify Edições.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2002b. “Imagens da natureza e da sociedade”. En *Inconstancia da alma selvagem*, 319-344. São Paulo: Cosac & Naify Edições.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2002c. “Imanência do inimigo”. En *Inconstancia da alma selvagem*, 267-294. São Paulo: Cosac & Naify Edições.

**BETSKNATE, EL CARNAVAL DEL PERDÓN
DEL PUEBLO KAMSÁ. INTERPRETACIONES
SOBRE EL CONTACTO Y LA TRANSFORMACIÓN
CULTURAL ENTRE HISTORIA Y MITO¹**

YAGO QUIÑONES TRIANA*

Universidad de Brasilia UnB – BrasíliA

*yagoqt@gmail.com



Artículo de investigación recibido: 23 de julio de 2018. Aprobado: 3 de julio de 2019.

Cómo citar este artículo:

Quiñones, Yago. 2019. “Betsknate, el carnaval del perdón del pueblo kamsá. Interpretaciones sobre el contacto y la transformación cultural entre historia y mito”. *Maguaré* 33, 1: 109-138.

DOI: <https://doi.org/10.15446/mag.v33n1.82408>

¹ Este artículo se basa en el análisis de los datos de campo de la investigación “Yajé: um ‘remédio’ para ser índio hoje” realizada entre 2013 y 2017, como parte del Programa de Posgrado en Sociología y Antropología (PPGSA) de la Universidad Federal de Rio de Janeiro (UFRJ).

RESUMEN

A partir del análisis del *Betsknate*, festividad ritual del pueblo kamsá, este artículo propone una interpretación sobre las formas en que este grupo lee la presencia del blanco. El *Betsknate* es una narrativa en la que los personajes que participan remiten a elementos históricos y míticos, que han sido centrales en la definición del ser kamsá. El artículo sugiere que los personajes del carnaval permiten entender cómo los nativos han interpretado y relacionado los procesos históricos y los relatos míticos, al encontrar en el sacrificio ritual una forma para sublimar la belicosidad latente, fruto de un pasado violento.

Palabras clave: *Betsknate*, carnaval, contacto, historia, kamsá, memoria, mito, perdón, Putumayo, sacrificio.

BETSKNATE, THE KAMSA PEOPLE'S CARNIVAL OF FORGIVENESS. INTERPRETATIONS OF CONTACT AND CULTURAL TRANSFORMATION BETWEEN HISTORY AND MYTH

ABSTRACT

This article proposes that *Betsknate*, a festival and ritual celebration of the Kamsá people, sheds light on how this indigenous group understands the presence of white settlers. Participants of *Betsknate* refer to historical and mythical elements that have been essential for the definition of being Kamsá. I suggest that the carnival's characters provide key clues to understand how natives have interpreted and linked historical processes and mythical narratives wherein ritual sacrifice sublimates the latent bellicosity resulting from a violent past related to the presence of whites in Putumayo, Colombia.

Keywords: *Betsknate*, carnival, contact, history, Kamsá people, memory, myth, forgiveness, Putumayo, sacrifice.

BETSKNATE, O CARNAVAL DO PERDÃO DO POVO KAMSÁ. INTERPRETAÇÕES SOBRE O CONTATO E A TRANSFORMAÇÃO CULTURAL ENTRE HISTÓRIA E MITO

RESUMO

A partir da análise do *Betsknate*, festividade ritual do povo kamsá, este artigo propõe uma interpretação sobre as formas em que esse grupo lê a presença do branco. O *Betsknate* é uma narrativa em que as personagens que participam remetem a elementos históricos e míticos, que foram centrais na definição do ser kamsá. Este artigo sugere que as personagens do carnaval permitem entender como os nativos interpretam e relacionam os processos históricos e os relatos míticos ao encontrar, no sacrifício ritual, uma forma para sublimar a militância latente, fruto de um passado violento.

Palavras-chave: *Betsknate*, carnaval, contato, história, kamsá, memória, mito, perdão, Putumayo, sacrifício.

INTRODUCCIÓN

El pueblo indígena kamsá, que ocupa el Valle de Sibundoy (Putumayo, Colombia) desde tiempos lejanos, a partir de finales del siglo XIX ha debido convivir con la presencia de misioneros y, consecuentemente, de colonos blancos y mestizos. Esta pesada intervención de actores extranjeros en su territorio ha traído fuertes transformaciones como la pérdida de gran parte de sus tierras, la introducción de una economía monetaria y la imposición de un sistema educativo foráneo, lo que ha modificado esferas importantes de su vida colectiva (Quiñones 2017). A pesar de lo anterior, la convivencia de los kamsá con lo extranjero no debe ser vista como algo excepcional; por el contrario, la reelaboración de los elementos venidos de fuera de su territorio y su cultura es parte importante de los procesos de consolidación de sus rasgos distintivos en cuanto indígenas. De hecho, el sentido de pertenencia kamsá se ha configurado con relación con significados y figuras derivadas de los procesos históricos, en los que la temporalidad, aunque adquiera un plano trascendente, no se disocia necesariamente de la eventualidad. En otras palabras, lo mítico, que explica lo esencial y lo originario, bebe de la fuente de lo contingente y anecdótico. Testimonio privilegiado de estos procesos es el *Bestknate*, particular carnaval indígena, en el que se anima una narrativa que pone en juego figuras y personajes que permiten interpretar su papel como pueblo indígena situado en un territorio y en la historia.

Tenemos entonces que la llegada de los misioneros ha marcado la vida del Valle y desencadenado procesos que son relevantes hasta los días de hoy. Aunque la presencia de religiosos de varias hermandades en Sibundoy puede rastrearse para épocas anteriores, a comienzos del siglo XX los padres capuchinos establecieron una misión permanente por encargo del Gobierno Nacional, vigente legal y políticamente hasta la década de los años setenta (Bonilla 2006), y que marca en Sibundoy el tiempo o periodo de la Misión. Esta perseguía explícitamente metas que iban más allá del plano espiritual. Su objetivo expreso era integrar a la región y sus habitantes en los flujos económicos y culturales que supuestamente deberían predominar en un país “moderno” (Charry 1991). Esto llevó a los religiosos a imponer varias transformaciones como la reunión de los nativos en poblados e incentivar el contacto con los no-indígenas, buscando de esta forma erradicar las costumbres que, según ellos, impedían a los kamsá hacerse elementos productivos

del país, esto es, hacerse simplemente mano de obra campesina (Bonilla 2006). Esta transformación también tuvo su paso por la educación, que era impartida por los padres como una de sus prerrogativas, y que llevó a que las instituciones educativas se consolidaran como espacios en los que la expresión de la identidad indígena era censurada (Triana 1950; Bonilla 2006).

Además, la Misión era una actividad productiva que contaba necesariamente con la fuerza de trabajo indígena; así, la apertura de carreteras y el establecimiento de actividades económicas, especialmente ganadería y agricultura, caracterizaron la intervención de los padres en el Valle durante gran parte del siglo pasado (Charry 1991). Esto provocó fuertes conflictos por la posesión de la tierra, que estaba en manos de los nativos, y fue pasando progresivamente bajo el control de la Misión, especialmente por medio de trucos legales que aprovechaban el desconocimiento de los indígenas sobre el tema (Bonilla 2006). Adicionalmente, documentamos la aparición de colonos, esto es, inmigrantes no-indígenas que llegaron a Sibundoy incentivados por la propia Misión y que buscaban, sobre todo nuevas oportunidades económicas, disputando así espacio con los nativos (Bonilla 2006). Esto desencadenó la monetización de la economía del Valle: si antes de la Misión los nativos vivían básicamente de los productos locales disponibles y el trabajo incluía formas colectivas como la minga, paulatinamente pasaron a consumir mercancías venidas de fuera y que se debían adquirir con dinero (Quiñones 2017).

Aunque la Misión ya no esté activa hoy, su presencia dejó fuertes marcas en la sociedad indígena y propició la llegada de una importante población blanca que sigue ocupando el Valle de Sibundoy. Es importante aclarar que al decir “blancos” nos referimos acá –como lo hacen los propios kamsá– a toda la población no-indígena inmigrante que llega a su territorio, sin importar si son mestizos ni su nacionalidad, y que tiene en común traer una cultura con diferencias importantes con relación a aquella nativa. Es claro que, en términos históricos concretos, la idea del blanco en Sibundoy presenta visos más profundos, y cabría una justa profundización; sin embargo, por las narrativas indígenas sobre el Valle y por los indicios identificables actualmente, es posible asociar la presencia del extranjero básicamente con la Misión y, en segunda medida, con los colonos blancos y mestizos que atrajo.

A pesar de este cuadro histórico, es evidente, por lo menos a primera vista y para quien visite el Valle de Sibundoy, que los kamsá son hoy un pueblo indígena vibrante y activo, que lleva con orgullo sus símbolos de identidad y que mantiene una presencia relevante en su territorio y cuenta con una organización política dinámica que vela por los intereses de la comunidad y su cultura. Evidentemente, la presión de la sociedad mayor es fuerte e interfiere en los espacios de transmisión de la cultura nativa. Especialmente entre los más jóvenes es evidente el poder de seducción de la tecnología y los contenidos culturales globalizados que, si bien no son necesariamente y *a priori* incompatibles con la identidad indígena, sí son formas de consumo fácil si los comparamos con, por ejemplo, la práctica de la lengua kamsá, que es una tarea compleja y que exige dedicación (Quiñones 2017).

Así, los mayores ven con preocupación cómo las nuevas generaciones disponen de un espacio reducido para, por ejemplo, practicar la lengua nativa, aunque esta se enseñe en la Escuela Bilingüe de la Comunidad, un indicador de erosión de la cultura nativa. Y los jóvenes, a su vez, ven con lucidez que su futuro en tanto indígenas en el Valle es incierto, pues consideran que por la escasez de posibilidades asociadas a la dificultad de acceder a formación profesional, estarán obligados a ejercer un empleo mal remunerado en el sector del comercio controlado por los colonos (Quiñones 2017). Este cuadro hace que por la presión del turismo espiritual, que busca los beneficios de la medicina ancestral kamsá, algunos jóvenes vean en esto una oportunidad de reconocimiento social y económico, y no sigan los tiempos y ciclos de formación tradicional, que no son ni breves ni fáciles.

Existe, entonces, un sistema económico y social que pone a las nuevas generaciones en una situación compleja, ya que algunos no ven posibilidades de evadir una posición de subordinación frente a los colonos y otros parecen sacar provecho del interés que genera en los extranjeros la cultura indígena. Sin embargo, estas tendencias contemporáneas no desvirtúan el cuadro señalado antes de un pueblo con una presencia cultural activa y pulsante. Como vemos, el tema de las diferencias generacionales ante el cambio cultural es complejo y sobre este he propuesto algunas intuiciones iniciales (Quiñones 2017); sin embargo, por el ámbito de este trabajo, enfocaré la situación del pueblo kamsá en relación con el extranjero como un todo, sin distinciones específicas.

De este modo, interesa entonces exponer los procesos que han llevado a la elaboración de las presiones culturales surgidas del contacto y cómo los kamsá han generado una interpretación de sí mismos como indígenas hasta el presente. Para ello, escogí el Carnaval del Perdón o *Betsknate* como escenario de análisis relevante y central, pues en esta festividad se ponen en juego varios aspectos de la identidad indígena en relación con la presencia extranjera en el Valle y los significados e interpretaciones que de este contacto surgen.

CONTACTO Y TRANSFORMACIÓN

En este contexto es necesario problematizar ciertos aspectos de la reflexión sobre las sociedades indígenas marcadas por el contacto interétnico. Parece inapropiado hoy hablar simplemente de asimilación progresiva de la etnia más vulnerable, generalmente identificada con los nativos en fase de aculturación por acción de la sociedad mayor o de un grupo dominante (Gow 1991). Por el contrario, incluso en algunas regiones donde esta etapa de pérdida de la identidad indígena se asumía como muy avanzada, han surgido procesos de retradicionalización con la consecuente reivindicación de la condición indígena a partir de estrategias renovadas precisamente en el ámbito del contacto (Viveiros de Castro et ál. 2003). En estos episodios de reelaboración por iniciativa de los nativos, identificados como *etnogénesis*, sea como emergencia de nuevas identidades étnicas, sea como reivindicación de culturas ya reconocidas, la actualización histórica no anula el sentimiento de referencia al origen, sino que incluso lo refuerza (Oliveira 1998).

Lo anterior coincide con el caso kamsá, ya que, a pesar de la presión de la sociedad mayor, históricamente no parecen haber vivido simplemente un pasivo proceso de continua pérdida de los propios valores identitarios, en pro de una identificación creciente con los modelos importados, hasta llegar a un punto ideal de disolución de la propia cultura. Por el contrario, durante la investigación que derivó en el presente trabajo, constaté en Sibundoy que las influencias no-indígenas se elevan a matrices para la producción cultural de nuevos significados, en las que el propio contacto parece constituirse en una metanarrativa que contribuye a la comprensión del propio pasado y de la construcción del ser kamsá hoy. De esta forma, la transformación asociada al contacto, al otro, puede dejar de entenderse exclusivamente como integración en la sociedad mayor o

mestiza, y reconocerse como una forma típicamente indígena de tratar la alteridad, prácticamente una tradición nativa de la transformación (Gow 2001). Por otro lado, y como ya ha sido anotado en análisis de contextos similares (Albert 2000; Andrello 2006; Gow 2001; Gordon 2006), tampoco parece recomendable comprender el caso kamsá a la luz de la supuesta dicotomía esencial entre dos grupos marcados por una latente relación de dominación ejercida por la civilización, o la sociedad nacional, y la sociedad indígena considerada como estática y pasiva (Gow 1991). En cambio, la dinámica de la historia kamsá demuestra su capacidad para responder a las estrategias de dominación de los blancos, especialmente los misioneros católicos, al punto de apropiarse de las propias herramientas ideológicas del extranjero en beneficio de sus intereses, como queda claro en los registros de las luchas legales por la posesión de la tierra en Sibundoy en los años y siglos anteriores (Pinzón, Suárez y Garay 2004; Bonilla 2006).

La superación de la distinción entre poblaciones indígenas determinadas por los modelos culturales tradicionales y aquellas entregadas a los flujos históricos problematiza también las funciones de los elementos míticos. El hecho de que el mito sea un punto de partida para entender nuevas experiencias no quiere decir que los nativos no reconozcan la originalidad de algunos hechos, ni que no puedan actuar estratégicamente ante estos (Vilaça 2006). Pero esto no implica que entre los indígenas estén ausentes los relatos históricos, ni que estén presos en la “máquina del mito”; el problema es suponer que el dualismo mito-historia forme parte de la misma ecuación que aquel de estructura-agencia (Fausto y Heckenberger 2007). El mito no solo no es más que un reproductor de esquemas indiferentes al devenir, en oposición a los acontecimientos ligados a la temporalidad, sino que incluso es catalizador de la eventualidad y de la entropía. De la misma forma y transitivamente, el cambio, asociado genéricamente con la perspectiva histórica, puede generar también una reproducción de los modelos culturales (Sahlins 1985). Asimismo, en contextos de transformación y desequilibrio marcados por la presencia del extranjero, los nativos crean acciones para proteger su razón de existencia, como la tierra, por ejemplo. La recomposición territorial se produce mediante la construcción mítica de la historia; esto es, se fortalecen los recursos mitológicos dándoles un marco histórico

permanente, el mito le da sustento a la apropiación del territorio y, por eso mismo, tiene un referente histórico (Rappaport 1982).

Específicamente, los nativos reconocen los lugares físicos en los que está el sustento de su historia. Identifican algunos espacios como ríos, lagunas o montañas como los lugares en los cuales ocurrió un acontecimiento como, por ejemplo, el nacimiento de un cacique y, por ende, el lugar que delimitó el territorio. Así, entre los nasa la figura histórica del cacique Juan Tama toma contornos míticos cuando se narra la historia de su nacimiento, pero sus acciones legales pertenecen al mundo jurídico (Rappaport 1985). Los kamsá tienen su propia versión de esta figura con Carlos Tamoabioy, líder histórico que legó el testamento legal que les da la propiedad de la tierra, pero cuya existencia está asociada a hechos extraordinarios, como haberse hecho adulto en un solo día (Friede 1945). De esta forma, tales elementos son referentes míticos e históricos y llevan a determinar el reconocimiento del territorio (Rappaport 1982), procesos que en el caso específico de Sibundoy son paradigmas en las políticas de la memoria que acaban humanizando y familiarizando el entorno (Pinzón, Suárez y Garay 2004).

La comprensión de la transformación cultural a partir de la convivencia con el otro no debe llevar a intentar entonces establecer un estadio histórico ideal anterior al contacto, poseedor de las tradiciones auténticas, corroídas por la influencia externa y anheladas por los nativos de hoy. Una tal continuidad ideológica con lo pasado y, por consiguiente, con lo ancestral no es un dato de hecho. Por el contrario, la reflexión sobre los ancestros está lejos de ser consensual en el pensamiento antropológico y específicamente en el trabajo etnográfico suramericano (Mourriès 2014). En algunas culturas, la idea misma de ancestros, entendidos en términos de parentesco, parece secundaria, pues habría una ruptura ontológica entre vivos y muertos, que inclusive comporta una especie de amnesia genealógica (Erikson 2004; 2007). Empero, existe una variedad de sociedades nativas, de las cuales algunas conservan o repatrian a sus muertos y otras los hacen desaparecer lo antes posible, no pudiendo entonces entenderse la relación con los ancestros simplemente en términos de ruptura o continuidad absoluta, sino de coexistencia de las dos visiones (Chaumeil 1997). Sin embargo, la noción de ancestros trasciende la consanguinidad de algunos individuos definidos e incluye aquellos que vivieron en el pasado, o los habitantes espirituales del paisaje, o los personajes

míticos que no son humanos, o los seres creadores originales (Ingold 2000). De esta forma, es posible hablar de una continuidad entre el grupo y los ancestros, ya que estos son los encargados de establecer un nexo diacrónico entre los vivos y los muertos del grupo (Viveiros de Castro 2002) y que pasarían a considerarse entonces como el conjunto de los antepasados (Mouirès 2014).

Con los kamsá, encontramos una situación de este último tipo: aunque hay un culto a los ancestros, entendidos como los miembros del grupo fallecidos, es muy fuerte la idea de un conjunto de seres que les precedieron, llamados comúnmente *los mayores* y que no se entienden principalmente como parientes sino como los componentes de las generaciones pasadas, pero en las que el eje temporal no es el que les da sentido. Afirmino que, para los kamsá, lo ancestral no está relacionado necesariamente con la temporalidad sino con los valores que lo sustentan. No se justifica simplemente por ser anterior, sino por lo que significa: una contraposición a la entropía, a la transformación incierta y extraña. Como veremos, para los indígenas, reconocer a los antepasados no es negar el cambio, sino poseer una guía para darle sentido, es el lugar de la reflexión en los espacios de transformación.

Esta perspectiva permite entonces leer las formas como los kamsá comprenden el ser kamsá a partir de una visión actual y cotidiana; esto es, los kamsá elaboran continuamente su idea sobre ellos mismos, sobre el lugar que ocupan en cuanto pueblo indígena en este espacio y tiempo, y lo hacen con una explícita atención a lo que fueron y han sido. En este empeño, una distinción clara entre narrativas míticas y hechos históricos no es evidente, e incluso puede carecer de relevancia o sentido, es ajena a las prioridades epistemológicas de los kamsá. En la lectura nativa de los elementos que componen su existencia como grupo, tendríamos, en pocas palabras, interpretaciones históricas y representaciones míticas (Rappaport 1998). Los recursos míticos y la lectura histórica son narraciones en las que habitan los antepasados como elemento que sustenta y participa en la interpretación nativa de su existencia actual, en un proceso inacabado y continuo y que implica la presencia dinámica del otro, del extranjero. Las narrativas sobre el contacto otorgan facciones accesibles a los significados que este pueblo ha creado para sentirse kamsá y, más específicamente, las figuras que participan en el Carnaval del Perdón ayudan a contar en qué forma este

los kamsá se han interpretado con relación al otro, al extranjero, y a las transformaciones que este proceso trae.

EL *BETSKNATE* O CARNAVAL DEL PERDÓN

Para este análisis, me apoyaré en tres fuentes de información principales. Por una parte, la observación directa y participación en el Carnaval durante el trabajo de campo entre 2014 y 2016 en Sibundoy, donde compartí experiencias y opiniones con los indígenas del Valle, así como con los visitantes, y pude ver en persona las varias fases de la festividad y su desarrollo; por otra, el diálogo directo con algunos miembros de la comunidad por medio de conversaciones formales *a posteriori*, así como por medio de intercambios espontáneos a lo largo del trabajo de campo, para lo cual tuve en cuenta un conjunto variado de voces que incluyera miembros de la comunidad, hombres y mujeres, tanto jóvenes como adultos, además de figuras de relevancia pública, al igual que participantes comunes; y finalmente algunas publicaciones sobre el tema, especialmente las producidas por miembros del pueblo kamsá y poco difundidas fuera del Valle (Juajibioy 1987; Tandioy y Maffla 2001; Fundación Social Alma India - FSAI (2013), que encontré en la biblioteca municipal del poblado de Sibundoy, escritos por los propios indígenas y que brindan informaciones valiosísimas sobre la interpretación de los kamsá sobre el Carnaval. Aunque son textos de investigadores y de una fundación social con participación kamsá, son fuentes secundarias y diferentes de las informaciones primarias obtenidas en campo. También es importante notar que, tratándose del Carnaval, en los casos en que no especifiqué la fuente, se trata de mis conclusiones, derivadas del análisis de los materiales revisados y del trabajo de campo. Asimismo, enfatizo que no pretendo aquí resolver toda la complejidad del *Betsknate* y, desde ya, pido disculpas si cometí alguna ligereza de interpretación o descuido de observación.

Ante todo, esta festividad transmite un relato que enfoca las vicisitudes que han marcado y dado forma a la sociedad kamsá desde la llegada de los misioneros. Es problemático hablar, en nuestro caso, de una narrativa acerca del contacto, pues los kamsá fueron “contactados” desde el siglo XVII, pero podemos pensar en una convivencia. El *Betsknate* resume entonces la lectura de una convivencia kamsá con el extranjero desde la perspectiva nativa que, a su vez, ya es resultado de tal encuentro y

uno de sus productos. Es decir, no es posible pensar una perspectiva kamsá sin la presencia relevante de la mirada blanca también. Como veremos, los personajes protagonistas del *Betsknate* condensan una serie de rasgos de los participantes en la construcción de la sociedad kamsá como es posible verla hoy. Debo anotar que este análisis hace énfasis en la presencia extranjera suscitada por la Misión de religiosos y colonos, y no aborda la relación simbólica entre actores armados en el valle del Sibundoy y el simbolismo del Carnaval del Perdón, que ha sido propuesta por algunos autores (Tobar y Gómez 2004). Aunque exploré esta hipótesis en campo, en mi investigación no encontré una referencia clara al conflicto armado en el *Betsknate*, ni como ritual, ni como narrativa histórica o mítica. Otros asuntos relevantes en la región, como los taitas y el yajé, tampoco aparecen reflejados en el ritual. Así, el *Betsknate* sería un ritual que les permite a los kamsá elaborar específicamente su relación con los actores que permanecen de forma permanente y evidente en su territorio, con quienes han tenido una convivencia formal y prolongada, y les ayuda a entender quiénes son como indígenas en cuanto pueblo en contacto con el otro institucionalizado y que transforma el entorno de forma explícita, una lógica en la que no entran los actores armados.

A partir del comienzo del siglo xx, cuando los sacerdotes capuchinos accedieron al control religioso, político y económico en Sibundoy, declararon su preocupación la proliferación de fiestas entre los indígenas, no tanto por su raíz pagana ya que los nativos estaban catequizados, aunque con matices propios y originales, sino por los excesos que solían protagonizar, según los sacerdotes. Esto tiene lugar, en primer lugar, por el consumo de alcohol, pero también por los compromisos financieros que los líderes nativos acostumbraban asumir para garantizar la festividad y que los llevaba a menudo a vender sus tierras y, cuando eran incapaces de honrar las deudas, incluso al suicidio (Fajardo 2006; Bonilla 2006). Bajo estos argumentos, los sacerdotes reunieron todas las celebraciones nativas en una sola fecha, buscando con esto reducir los estragos que tales excesos traían a la comunidad.

La fiesta, llamada *Betsknate*, significa “día grande” en lengua kamsá, también conocida como el Carnaval del Perdón o *Clestrinye* que, según algunas fuentes escritas, puede ser una referencia a una danza (Tandioy y Maffla 2001), o un nombre que recuerda un árbol que florece en la época del Carnaval y cuyas flores eran ofrecidas y puestas en la cabeza

de la persona a quien querían pedir el perdón (Fajardo 2006; Tobar y Gómez 2004). En esta celebración participa virtualmente todo el pueblo kamsá, y hoy sigue siendo responsabilidad del Cabildo garantizar los medios necesarios para el festejo, especialmente comida y bebida, pero no sabemos más de gobernadores suicidas por las deudas adquiridas, como argumentaban los misioneros del siglo anterior. Un eje simbólico importante de la fiesta conecta las sedes del poder religioso y político del Valle durante el *Betsknate*, una procesión que sale de una pequeña iglesia –la iglesia del Sagrado–, para llegar hasta la plaza central del pueblo de Sibundoy, donde se realiza una misa con autoridades católicas y civiles, para terminar en la casa del Cabildo, la sede del poder político de los nativos. Allí sucede tal vez el acto central del *Betsknate*, el sacrificio del gallo que concentra una serie de significados importantes y que sintetiza, en gran parte, todo el sentido de esta conmemoración.

Veamos entonces cómo se desarrolla esta festividad según fue posible acompañarla en trabajo de campo en su versión de 2015. Todo comenzó el lunes anterior al miércoles de ceniza del calendario católico, adaptándose así a los tiempos impuestos por los misioneros desde el siglo xx. El lunes es la celebración, porque el martes es el día del carnaval de los vecinos ingas, permitiendo de esta forma que unos puedan participar de la fiesta de los otros (Tandioy y Maffla 2001). La procesión comenzó temprano en la mañana en la iglesia del Sagrado, desde donde las mujeres de la comunidad cargaron la imagen de la Virgen de las Lajas para conducirla hasta la catedral en la plaza central (Diario de campo 1). La imagen original de esta virgen está en el Santuario de las Lajas cerca de la ciudad de Pasto, pero una versión local fue traída al Valle años atrás para revitalizar el Carnaval, pues en esos días muchos viajaban hasta la iglesia de las Lajas y no participaban en la festividad kamsá. La Virgen sale de la pequeña iglesia donde la comunidad espera vestida con su traje tradicional: cusma, capisayo, collares de chaquira o dientes de felinos y coronas bordadas o de plumas. Una parte importante de ella trae una armónica o un pequeño tambor y comienza a entonar una cíclica melodía que se escuchará durante todo el día, acompañada de un golpe único y repetitivo del tambor. Desde temprano, los participantes beben chicha, la tradicional bebida alcohólica extraída del maíz (Diario de campo 1).

Después de hacer un recorrido por el pueblo, la procesión llega a la plaza central y entra a la Catedral, donde espera gran parte del pueblo,

ya acomodado en el templo. Este escenario es preparado especialmente para la ocasión, decorado con tejidos y ornamentos indígenas. En la iglesia se encuentran algunas ofrendas nativas, especialmente comidas típicas de la región (Diario de campo 1). El momento de la entrada a la iglesia representa una especie de clímax en la procesión, ya que los nativos ingresan con todos sus signos de autoridad distintivos, tocando su música y vistiendo las ropas que en el tiempo de las misiones católicas eran prohibidas o despreciadas. Hoy en día los indígenas conducen la ceremonia e, incluso, durante la misa en kamsá, el sacerdote católico parece más un invitado, pues la preside la autoridad nativa. En esta particular misa participan autoridades civiles y religiosas llegadas de ciudades vecinas que, al salir de la iglesia al terminar la ceremonia, reciben y visten un sayo. En este punto son los indígenas quienes imponen al otro sus ropas, otrora consideradas como símbolo de inferioridad, rechazadas y sustituidas por la ropa occidental. Así refuerzan que estas son ahora un signo de autoridad y dignidad indígena (Diario de campo 1).

En frente del Cabildo los espera el castillo, *carchanëshá* en lengua kamsá, la estructura donde es colgado el gallo que será sacrificado. Según testigos nativos, años atrás, la estructura era quemada para simbolizar la primera casa indígena destruida por los españoles. También se conoce como *castillo de ramos*. Según fuentes escritas que recogen la interpretación de miembros ancianos de la comunidad, representa una especie de arco del triunfo, que recuerda la entrada triunfal de Cristo en Jerusalén (Canchala 1995). Se construye en los días anteriores y exige un gran trabajo, ya que se trata de una enorme estructura de madera cubierta de totora, una fibra vegetal común en la región, trabajada a mano. Los oficiantes indígenas reciben entonces el perdón del gobernador y comienza el ritual del *jaloneo del gallo*.

Para los kamsá más viejos, el gallo representa las debilidades del ser humano y las faltas que comete en esta vida; por eso, durante el ritual se le castiga hasta degollarlo, de forma similar con el castigo del infierno para las personas que cometen faltas (Canchala 1995). Pero, por otro lado, asocian el gallo con un traidor que no alertó a Cristo que iba a ser negado por Pedro tres veces y, por esto, lo cuelgan en el castillo (Canchala 1995). Una de las autoridades del Cabildo trae el animal que, generalmente, es un gallo ya viejo y que no representa una gran pérdida para el dueño. El animal es exhibido a los presentes y luego colgado por las patas en

la parte baja del castillo. Todo esto es realizado con mucha ceremonia; cada acto puede durar varios minutos, activando la expectativa entre los observadores que permanecen ansiosos por el comienzo del sacrificio. El gallo queda colgado de una cuerda y cada uno de los verdugos debe pasar corriendo por debajo de la estructura y saltar para intentar coger la cabeza del animal que no permanece inmóvil (Diario de campo 1). Esto se traduce en varios intentos, y el pueblo se emociona cuando alguno de los participantes llega cerca de lograr sostener la cabeza del animal. Finalmente, alguno de los nativos lo logra, colgándose de este y soltando todo el peso de su cuerpo. El cuello del gallo se alarga sorprendentemente, dejando ver tejidos flexibles que resisten durante unos instantes, hasta que finalmente un extraño ruido decreta la separación de la cabeza del resto del cuerpo, que permanece aún por algunos segundos tratando de volar y goteando sangre oscura sobre quien está más cerca (Diario de campo 1).

Como acabo de expresar, el elemento sacrificial es central en el *Betsknate*. Este es un episodio culminante y de fuerte significación, que además moviliza algunos elementos simbólicos relevantes. Pero el acto mismo del sacrificio adquiere sentido a partir de las figuras que lo realizan, que lo colocan en acto. Los personajes típicos del Carnaval indígena evocan toda una narrativa que permite entrever las formas como los kamsá han lidiado con la presencia del otro y la necesidad de reelaborar esta interacción, llegando a una lectura con desdoblamientos rituales sobre las consecuencias del contacto, y donde el conflicto latente y potencial ocupa un espacio relevante. De hecho, tal vez la forma más adecuada de comprender este evento sea acercándonos a dichos personajes, que protagonizan y sintetizan una visión sobre el ser kamsá y su relación con los procesos históricos y culturales que han moldeado la vida del Valle.

LOS PERSONAJES DEL BETSKNATE

Comencemos por el Matachín que, seguramente, es una figura central y congregadora de la festividad. La máscara que lo distingue es frecuentemente reproducida por los artesanos, así como pequeñas versiones en madera de cuerpo entero. A partir de los recuerdos de nativos que han participado en el *Betsknate* desde la mitad del siglo pasado, entiendo que el Matachín representa un personaje asociado con la Creación, asumiendo un papel de guía y que da luz, con poder sobre

la comunidad, pues es el encargado de dirigir la procesión (cfr. Tobar y Gómez 2004; FSAI 2013). Según los indígenas que vivieron en la época en que la Misión controlaba gran parte de la vida del Valle desde el comienzo del siglo xx hasta la década de 1970, los sacerdotes impusieron que este usara la campana desde la década de 1960. Con este instrumento, además de llamar al pueblo, le rinde homenaje al gobernador nativo. El Matachín puede haber aparecido en el *Betsknate* a partir de la década de 1950, pero no hay certeza, pues las informaciones no son unívocas: algunos afirman que siempre estuvo presente. La máscara roja que lo caracteriza representa una cara humana en el acto de silbar o soplar (FSAI 2013). Según algunas narrativas actuales sobre el *Betsknate*, desde antes de haber luz en el mundo se celebraba el Carnaval, la gente se reunía junto con los animales y los demonios representados por los Sanjuaneros, que son también personajes del *Betsknate*, y cuyo rey es el Matachín, ya que antes de la llegada de los blancos era el demonio quien dominaba estas tierras. Otra historia nativa cuenta que los indígenas cierta vez no querían participar del Carnaval y se escondieron en el bosque, pero en sueños este apareció y los hizo regresar. Así, representa la invitación a participar del Carnaval y la unión de los kamsá en esta fecha. Podemos ver en el Matachín entonces una importante función política directamente relacionada con el líder oficial y terrenal de los kamsá.

Pasemos ahora a otras figuras importantes del *Betsknate* que parecen remitir a un mensaje escatológico, aunque con importantes referencias a la realidad histórica: se trata de los Sanjuaneros. Según los testigos privilegiados que conocieron el Carnaval justo antes que yo, su origen tampoco es muy claro, aunque hay versiones recurrentes que indican que pueden haber surgido a partir de la venganza de un indígena porque un español había violado a su mujer; el nativo, cegado por el dolor, habría sacrificado al conquistador, como se hace hoy con el gallo (Tobar y Gómez 2004; FSAI 2013). Según esas mismas fuentes, como ya mencioné, históricamente la Iglesia habría convencido a la comunidad a realizar las fiestas de San Juan el mismo día del Carnaval para reducir los costos para el Cabildo. La máscara que caracteriza hoy a los Sanjuaneros posiblemente aparece en la década de los años sesenta o setenta del siglo xx. Según la tradición, representan diablos que engañaban a los hombres borrachos y solitarios en el campo, para hacerlos ahorcarse a sí mismos y así acabar con los dolores de estas personas atormentadas que intentaban olvidar

sus problemas bebiendo (FSAI 2013). Recuerdan también a los kamsá muertos o que cometieron suicidio en épocas de desesperanza, en los momentos difíciles de la colonización. Son fácilmente reconocibles por la máscara con la lengua por fuera de la boca y que remite claramente a una persona ahorcada, aunque también hace referencia a la violencia que deriva de la incomprensión de la lengua del otro, de la falta de comunicación (Tobar y Gómez 2004). Esta interpretación de la máscara es ampliamente difundida en Sibundoy y, al igual que el Matachín, es fácil encontrar reproducciones de este personaje hechas por artesanos nativos.

Hay Sanjuanes hombres y mujeres; las máscaras de ellas no tienen la lengua fuera porque las mujeres no se suicidaban. Según un relato recabado en una publicación editada por una fundación social con participación kamsá, la ropa de los hombres mezcla la tradicional indígena, la cusma, con un traje, asociado con la cultura blanca (FSAI 2013). Los Sanjuanes, que en su expresión macabra sintetizan el instante extremo y definitivo de la muerte, del sacrificio, tienen facciones grotescas características, como lo indica su lengua desproporcionada. Esta tendencia estilística caracteriza el arte kamsá hasta hoy, como lo confirmaron algunos artesanos que identifican el gusto por la irreverencia y la exageración como una marca distintiva en la configuración humana kamsá, especialmente en comparación con el arte de los indígenas vecinos (Quiñones 2017). Así, los Sanjuanes son una especie de caricatura del estilo del blanco, del colonizador que despreciaba las ropas nativas e incluso intentó prohibirlas; así, ellos visten un traje con una clara alusión a la identidad del blanco. En una fiesta fuertemente colorida, el traje de los Sanjuanes es oscuro crea un corte cromático. Incluso estas ropas han sido interpretadas como raídas, maltrechas y viejas, asociadas con un aspecto oscuro y sombrío del Carnaval (Tobar y Gómez 2004).

Sugiero que estos dos personajes, Matachín y Sanjuanes, pueden ser hoy entendidos a partir de la contraposición a la presencia del blanco y que a la vez sintetizan las dinámicas del encuentro en el momento sacrificial. Según esta interpretación, los dos representan facetas del mismo principio diabólico y que trae la redención del pueblo, con el Matachín como diablo ancestral anterior a los blancos, y los Sanjuanes, la muerte como resultado de la desesperanza colectiva. El Matachín, anterior a los españoles, y los Sanjuanes, producto de su presencia, asocian la llegada del blanco con un desenlace trágico y definitivo, pero

desde perspectivas temporales opuestas: ambos crean el puente entre las fases del momento catastrófico. Aparece aquí entonces una lectura que abarca varias facetas temporales de la vivencia kamsá sobre el contacto y la convivencia con el blanco.

Paralelamente, encontramos la presión que ejerció la Iglesia para asimilar a los Sanjuaneros con el santo católico San Juan que, como vimos, viene del proyecto de la Misión por introducir la celebración de la fecha de este santo que murió degollado (Tobar y Gómez 2004; FSAI 2013), lo que apunta hacia un paralelo con el gallo degollado ritualmente durante el Carnaval. Recordemos que el castillo vegetal donde se cuelga al animal representa, en la tradición oral kamsá, la casa nativa quemada por los blancos. El episodio de la destrucción del hogar del otro es recurrente en la historia del Valle; pueden encontrarse algunos registros y comprobar que la agresión venía de los dos lados (Bonilla 2006). Por ello, el gallo puede representar dos muertes: la del español violador a manos del indígena y la del santo que, en su hagiografía, sería una víctima sacrificada por la religión de los blancos, muerto por los paganos que pueden ser aquellos bíblicos o por la faceta herética del indígena que mata al blanco, representante y portador de la religión verdadera con sus santos.

Otra figura típica del *Betsknate* es la de los Saraguayes. Según algunos testimonios kamsá recabados en un libro editado por la FSAI (2013), estos eran el centro de una fiesta realizada cada 15 de junio en conmemoración de la llegada de los blancos. Los Saraguayes realizan una danza específica: el Saraguay, en la que hacen un diseño en forma de “S” y representan un camino en el territorio, la forma como los indígenas podían moverse libremente en él (FSAI 2013). Siguiendo este mismo libro, los Saraguayes aparecieron en la década de 1940 como parte de la celebración de las festividades junto a los colonos, como una iniciativa de Alberto Juajibioy, importante figura kamsá, para dar una identidad a la participación del indígena en estas fiestas controladas por los blancos. Sin embargo, desaparecieron por la presión de los no-indígenas que los limitaron a participar solamente en el *Uacjnayte*, o Día de los difuntos, que era el único momento en que el obispo los autorizaba a aparecer (FSAI 2013). El argumento era aquel ya conocido de que, al participar en varias fiestas, los jefes de los Saraguayes llegaban incluso a vender las tierras para cumplir con los compromisos en estos eventos. Para evitar esta situación, se quedaron como simples figuras subordinadas en las fiestas

litúrgicas de la Iglesia, pero en la década de 1970 regresaron al Carnaval con ayuda del Cabildo (FSAI 2013).

Según algunas versiones recogidas por investigadores nativos, los Saraguayes representan, de forma caricaturesca, a los colonos y sus engaños. Por lo tanto, es el indígena representando al blanco que trae el engaño bajo una forma atractiva, pero ilusoria (Tandioy y Maffla 2001). Por eso llevan ocho espejos, símbolo recurrente de los engaños de los europeos a los indígenas, en el casco o sombrero, el morón. También portan cascabeles, que representarían, según esta lectura, objetos llamativos de poco valor intercambiados por bienes importantes, como las tierras que pertenecían a los indígenas, por ejemplo (Tandioy y Maffla 2001). Aunque la anterior sea una interpretación producida por investigadores kamsá, es necesario anotar que la aparente ingenuidad del indígena, al supuestamente no comprender el verdadero (mínimo) valor de los objetos que recibía, esconde la atribución de un único criterio de evaluación de las piezas en juego: el criterio del blanco. Sin embargo, sabemos que el valor de los objetos involucrados en los intercambios depende de factores oriundos de las formas de pensar nativas y responder a criterios de otro tipo, asociados con su propia cosmología (Gordon 2006). De este modo, una interpretación –incluso si es adoptada por los propios indígenas– que reduce las relaciones comerciales entre blancos e indígenas a un engaño, que intercambia baratijas sin valor por riquezas, nace del mundo blanco, aunque su intención sea denunciar el engaño que, por otro lado, existió y aparece hasta hoy.

INTERPRETACIONES DEL *BETSKNATE* HOY

Como vimos, los personajes del Carnaval remiten a elementos y factores que surgen de la situación de convivencia entre indígenas y blancos, sea en los significados que esas figuras transmiten, o en el relato que ellos mismos protagonizan; si en el primer caso, traen la lectura culturalmente trabajada de temas como, por ejemplo, el surgimiento del carnaval indígena y el papel que en este tuvo el diablo cristiano, en el segundo caso la biografía de estas figuras muestra la oposición de la Iglesia y cómo esos personajes ganaron un lugar en el *Betsknate*. En otras palabras, es una narrativa compleja sobre el desarrollo de la convivencia, plasmada en varios registros. Esta narrativa, aunque impulsada por la mirada del nativo, no es exclusivamente nativa y tiene el factor del

sacrificio como desenlace sensible. A partir de esos personajes y del acto de sacrificio que ellos protagonizan, propondré mi análisis del *Betsknate*.

Ante todo, el *Betsknate* hace referencia a un evento fundacional. Varios relatos registrados por las fuentes cuentan que antes del Carnaval la vida era solo trabajo y rutina, vivían sin diversión ni distracción, sin música, hasta la llegada de un ser sobrenatural que les enseñó a trabajar la madera, a fabricar instrumentos musicales y hacer su propia música en, por lo menos, una fiesta durante el año (Tobar y Gómez 2004; Fajardo 2006). Como vimos en otra versión del surgimiento de esa festividad, el diablo, representado en el Matachín, reinaba en la Tierra antes de la llegada de la fe católica. En aquel tiempo se celebraba ya el Carnaval, pero no como se conoce hoy; tras la llegada de la fe católica la fiesta infiel fue domesticada y recordada en la figura de su antiguo rey derrotado, el diablo. Siendo así, en los dos casos parece claro que podemos considerar el *Betsknate* como un indicador de un cambio de era a partir del contacto.

El evento anual del Carnaval es ciertamente la puerta de entrada de elementos foráneos que son, por cierto, uno de sus componentes más importantes y dinámicos. También es importante recordar que hay testigos de que los kamsá celebraban varias festividades durante el año (Fajardo 2006), y que el Carnaval actual es el resultado de un esfuerzo de los misioneros para domesticar lo que consideraban como una incontrolada animosidad indígena que podía transmutar en belicosidad festiva. Es decir, el *Betsknate* está marcado desde su propia génesis por el proyecto histórico del blanco y su intervención en el Valle. Me parece claro que, durante el *Betsknate*, es posible notar esta tensión o inestabilidad que se expresa en la ambigüedad de sus propios personajes, como en casi todos los elementos del Carnaval kamsá. Su relación no es unívoca y aséptica, por el contrario, la transmutación del papel de los participantes en el proceso parece la regla y, en este contexto, el factor externo es el desencadenante de la senda dramática. Así, en una narración oral sobre este Carnaval, el diablo aparece en la fiesta disfrazado de ser humano, como un joven hermoso festejando entre el pueblo, pero es descubierto (o desenmascarado) porque las personas sospechan, debido a su comportamiento, que parece ser de un “extranjero”, entonces notan que tiene patas de gallina o de gallo (Juajibioy 1987). Es interesante que el diablo sea desenmascarado precisamente a partir de la fisicidad del animal que se sacrifica: él es el diablo; pero también es delatado por el hecho de

parecer extranjero. Hay en esta figura entonces muchos elementos de la fluidez en la condición del otro; es el mal que llega de fuera, que se debe sacrificar, pero también es atractivo.

En el sacrificio del gallo hay varios factores que merecen nuestro interés: el acto central y eje principal es claramente el propio sacrificio, pero alrededor de este giran las figuras de la víctima y el agresor. De hecho, considero el sacrificio como un acto central del *Betsknate* y no como otro ritual más de esta festividad (Tobar y Gómez 2004). En este contexto específico, se trata simbólicamente de figuras colectivas ya que, por un lado, tenemos el pueblo kamsá que, representado por los verdugos, ejecuta el sacrificio del otro, del español, identificado genéricamente con el extranjero e invasor. El Matachín llama a toda la comunidad para que, como actor colectivo, participe del sacrificio y active su memoria. El castillo no representa una casa cualquiera, es el arquetipo de la “casa” quemada en las épocas conflictivas del contacto. El gallo, como signo fuerte, carga las funciones de víctima, pero es sacrificado por una entidad que, a su vez, se caracteriza por personificar la representación de la muerte violenta del indígena, ahorcado por la llegada o la acción del blanco. Esto se hace remitiéndose a una figura católica, impuesta por los misioneros, la del santo San Juan, a su vez muerto degollado. Así, el gallo muerto por el indígena macabro, que también se sacrificó a sí mismo al suicidarse, queda colgado en el castillo que antiguamente era quemado para recordar la primera casa indígena destruida por los españoles.

A pesar de la aparente confusión de los roles de los protagonistas del sacrificio y sus respectivas funciones, en todo lo anterior hay una alegoría al sacrificio nativo: el indígena arquetípico que se suicidó por la presión del blanco escenifica la muerte de su pueblo en una ambigüedad en que se señala otro sacrificio potencial y latente. El gallo indica la muerte colectiva nativa, pero también parece advertir la capacidad belicosa del indígena que desafía al blanco con su gesto burlesco. La muerte ritual del animal, en un escenario de domesticación surgido de la negociación a partir del intento de imposición de la Iglesia, exorciza ritualmente la agresividad objetiva de los kamsá, que aceptan la convivencia con el blanco, pero recuerdan que no olvidan y que aceptan ritualizar su violencia en el sacrificio del gallo que, en este caso, sería claramente el extranjero.

Puede invocarse aquí una interpretación clásica del sacrificio que ve en este una forma de que el grupo dirija hacia la víctima una violencia

virtualmente peligrosa, pues el sacrificio sustituye a la víctima original, objeto inicial de la violencia, por la víctima sacrificial. Sería una forma de proteger al colectivo de su propia violencia, potencialmente capaz de destruir el grupo si esta queda fuera de control (Girard 1983). En su intento por exorcizar un círculo de violencia inaugurado por la agresión inicial, la víctima debe ser vencida, su muerte debe satisfacer el deseo de venganza y no incentivarlo. Domestica así la violencia para que sea tolerable, socialmente aceptable y prevenir aquella descontrolada, lo que las sociedades modernas hacen por medio de la Justicia, que detenta el monopolio de la venganza. Los kamsá interpretan la violencia incontrolada como una especie de contagio que, por eso, se relaciona con formas de purificación, incluso en el ámbito ritual (Girard 1983). Asimismo, aquí está en juego la tríada del sujeto, la presa y el otro, identificada en ámbitos nativos suramericanos, que sugiere la intercambiabilidad continua de estos roles (Viveiros de Castro 2002), que es precisamente lo que ocurre con las figuras del *Betsknate*, que no pueden reducirse solo a la función fija de verdugo o víctima, ni tampoco la flexibilidad de sus papeles puede interpretarse simplemente como una inversión, especialmente en el caso de San Juan que pasaría de sacrificado a victimario (Tobar y Gómez 2004).

Obviamente estas interpretaciones no pueden ser adaptadas paso a paso para el caso kamsá, pues no estamos ante un acto de violencia primordial que amenace continuamente al colectivo, ni es posible entender el sacrificio como una matriz de lo social. En el *Betsknate*, sin embargo, lo más interesante es la función de la víctima con relación a la violencia latente que el sacrificio propone exorcizar. Este no es el caso de una violencia intestinal y destructora, sino de la violencia germinal que en el imaginario indígena está asociada con el contacto. Es una forma de revivir, de actualizar, la violencia en el espacio ritual (del indígena al sacrificar el gallo) y una forma de memoria (al recordar el sacrificio del indígena). Esta fija simbólicamente las concesiones de los nativos durante estos años, en un entorno potencialmente conflictivo y marcado por algunos episodios de violencia concreta. Concluyo que el sacrificio es una válvula de escape de la presión del conflicto latente entre las etnias y la liberación del instinto agresivo en el sacrificio del animal. Resulta claro que los indígenas saben muy bien cómo fue el contacto y que, si viven ahora en paz, no es por ingenuidad o debilidad, sino por opción propia. Si el pacto se rompe, recuerdan cómo actuar con violencia.

Asociado con el tema fundamental del perdón en el ámbito del *Betsknate*, algunos autores han sugerido que este Carnaval funciona como una forma de prevención y resolución de conflictos (Tobar y Gómez 2004). Por medio del perdón, se obtendría la absolución y, así, el olvido, mediante un proceso ligado con la temporalidad, que permite caminar hacia el futuro al reestablecer los ciclos. El gallo, llamado también *horero*, asociado con la labor de hacer fluir el tiempo, es sacrificado para provocar el renacer de la temporalidad, para generar otro tiempo y, así, olvidar (Tobar y Gómez 2004). Este tema está relacionado de forma casi espontánea con los sucesos más amplios de violencia fratricida que ha vivido el país y que no han estado ausentes en el Valle; sin embargo, es necesario apuntar que, si bien los hechos del conflicto armado aparecen en la memoria reciente, estos no son aludidos simbólicamente o ritualmente de forma específica en las narrativas del *Betsknate*. De esta forma, los kamsá han vivido la violencia traída por el conflicto y atribuida genéricamente a los blancos, pero estos elementos no han ganado un espacio específico y explícito dentro del Carnaval. Desde mi punto de vista, el *Betsknate*, con su acto sacrificial culminante, funciona más como un sintetizador de la elaboración nativa en tonos míticos sobre la trama histórica de las relaciones interétnicas en el Valle. Aunque el tema del perdón y el olvido sea central, el *Betsknate* permite confirmar los ejes de transformación cultural que ha vivido Sibundoy y los kamsá, y cómo estos alcanzan una interpretación simbólica y confirman su relevancia hasta los días de hoy. En otras palabras, encontramos la expresión de una lectura histórica en términos míticos (Rappaport 1998). Por un lado, está la presencia del blanco y su peso factual, asociado con hechos concretos como la invasión del territorio, la violencia y la expropiación; por otro, está la lectura de este pasado desde la perspectiva del pueblo indígena que no se reduce a términos históricos.

Estas figuras ofrecen informaciones sobre la forma en la que los hechos históricos, sobre todo su lectura nativa, están relacionados con relatos de tipo mítico, asociados con el territorio de forma concreta pero también de manera flexible, según criterios asociados a ideas tradicionales (Rappaport 1985). Hay así un uso de la historia en términos de reivindicación, por lo que esta puede parecer variable, ya que responde a una lógica que no es necesariamente histórica. Es una forma de avivar la memoria de hechos conflictivos concretos y datados en clave mítica. El pasado, entendido como

el espacio histórico de los ancestros (Gow 1991), es revitalizado durante el *Betskrate* para darle un sentido actual, para reactualizar su sentido mítico (Tobar y Gómez 2004). Entonces el sacrificio es una forma de actualizar ritualmente la violencia pasada sufrida y potencialmente ejercida; el Matachín revive el ayer pagano y cuestiona la llegada de la fe; los Sanjuanés le dan cara al protagonista del sacrificio propio y ajeno; los Saraguayes recuerdan la apropiación física del territorio y el engaño histórico; el castillo es la casa primordial quemada y, finalmente, el gallo reúne los actantes del sacrificio. Todos estos elementos pertenecen al universo ancestral, no como pasados miembros del grupo en tanto individuos o parientes, sino en el conjunto de los mayores, como la serie de significados heredados que les permiten entenderse como indígenas hoy con relación a la transformación histórica.

En la fase concreta de la eventualidad y de la contingencia, dominada por el presente y no por el pasado ancestral, el encuentro trae un cambio que puede llevar a la actualización de las categorías del extranjero y del enemigo con relación al blanco (Vilaça 2006). En algunos casos, actualizan el discurso mítico al relacionarlo con hechos históricos actuales, que traen caos y amenazas, hecho que no es una novedad entre algunos pueblos amerindios, en los que los mitos no constituyen un cuerpo canónico, sino un saber narrativo contra la entropía (Albert 2000). De esta forma, no ven la intervención de los blancos como una disrupción en la temporalidad familiar, sino que la explican a partir de los registros que permiten leer los hechos disociados de los escenarios de contacto. Así, el hecho de que haya un sacrificio que incluye al indígena como verdugo, pero que actualiza el suceso histórico de la violencia del extranjero, tiene implicaciones concretas en el tiempo actual. No solamente recuerda ritualmente un evento, el tinte mítico de los personajes no debe engañarnos: los kamsá están poniendo de manifiesto un acto de violencia y lo transforman en un acto tangible actual.

La idea indígena de historia, interpretada en forma mítica, es la base para la identificación del grupo y entra en dinámicas concretas (Rappaport 1985). No es posible entender la conciencia histórica de los nativos sin su interrelación con la presencia de lo foráneo, sea el gobierno colonial o moderno (Rappaport 1998), o la Misión capuchina en el caso kamsá. La historia, en su versión nativa particular, sin un orden cronológico preciso y aludiendo a lugares y hechos míticos, registra los sucesos y

derrotas de sus reivindicaciones, no es narrativa, ni estilizada, tampoco episódica, sino flexible y ambigua. Esto la convierte en una forma de conocimiento útil en varios contextos, ya que la relación de los nativos con la sociedad dominante es elaborada precisamente en el espacio de la interpretación histórica (Rappaport 1998). Así, los rasgos asociados con el universo mítico de algunas narrativas y personajes del Carnaval no desvirtúan el sentido concreto de la interpretación nativa de los hechos, de su adecuación a la realidad evidente y conflictiva del contacto.

CONCLUSIONES

Hemos visto cómo es posible identificar en el contexto del *Betsknate* algunas figuras y elementos que participan en la elaboración de una lectura sobre el kamsá actual, teniendo en cuenta el acervo de significantes que provienen de un ámbito pasado, en un sentido bastante amplio, que incluye los eventos históricos transcurridos y las narraciones sobre los antepasados. El *Betsknate* plasma particularmente esta dinámica al aglutinar en sus personajes y actos rituales el recuento de las formas en que los kamsá han interpretado su relación con el extranjero y su cultura e instituciones, generando así una manera de explicar estos hechos y darles sentido en el tiempo presente, con el resultado concreto de incluso neutralizar simbólicamente un potencial conflicto latente durante largo tiempo.

Claramente, los kamsá leen su situación actual a la luz de dinámicas de transformación y cambio cultural. Estos factores representan en Sibundoy los términos de una nueva configuración, y no las evidencias de una novedad histórica. Por el contrario, los kamsá han retrabajado, desde la llegada de los primeros blancos siglos atrás, los significados sobre temas vitales como el territorio, la espiritualidad, la transmisión de la cultura e incluso las formas de sanación (Pinzón, Suárez y Garay 2004). Así, la relación que establecen con los significantes de la herencia cultural que han recibido de sus mayores no es ni temporal, ni culturalmente anterior al contacto. El contexto cultural actual no coincide con los vestigios de un pueblo sobreviviente a la presión blanca, sino que representa la convivencia creativa, aunque siempre potencialmente conflictiva, con la influencia constante y permanente de la sociedad mayor. Esta lectura no deriva de una raíz exclusivamente nativa, sino que toma forma precisamente a partir del papel indígena en el contexto de la presencia transformadora del

otro, lo que no implica necesariamente un proceso de pérdida, sino que desencadena dinámicas que se recrean y que pueden ser interpretadas y comprendidas como propias, aunque sean inseparables de los contextos de contacto.

No pretendo aquí sugerir que la única forma por la cual se expresa la presencia del otro sea como una amenaza de erosión de la cultura local, y que la interacción de la vida indígena con otras tradiciones sea simplemente de resistencia o hasta reacción. Sin embargo, aun reconociendo el carácter innovador e indeterminado de la relación entre el indígena y el otro, difícilmente definible *a priori*, es necesario anotar que el encuentro y la convivencia poseen un potencial de amenaza desde el punto de vista nativo. Al resaltar los mecanismos particulares y exclusivos de los nativos para releer y metabolizar los estímulos blancos, concediéndoles una capacidad de reformulación de los procesos que los saca de una supuesta sumisión histórica y cultural en la que fueron colocados, podemos también acabar encubriendo episodios de evidente depredación cultural a manos de la sociedad mayor. Es importante, y hasta coherente con los datos de campo, considerar a los indígenas como dueños de una capacidad de transformación histórica explícita en los procesos de cambio dentro de las relaciones interétnicas. Pero eso no implica que las seducciones de la sociedad blanca no fomenten o aceleren procesos de extinción de saberes y hábitos que son considerados por ellos mismos como pérdidas que tal vez podrían haber sido contornadas.

El *Betsknate* parece un testimonio complejo, no unívoco, de este cuadro. En la narrativa ritual se ponen en juego los elementos constitutivos del kamsá a partir de un sentido dinámico, en gran parte inconcluso, pues sus personajes y narrativas hacen referencia a la temporalidad pasada, pero lo anterior, lo pasado, no está situado en un tiempo dissociado del hoy y del mañana, ya que el ser de hoy sí viene del ayer, pero cobra sentido para el devenir. Y cuando pensamos en el devenir, al menos en el caso kamsá, no se trata de una dimensión vinculada, definida necesariamente por la temporalidad, sino de una dimensión que no está dada, que debe buscarse y que implica un posicionamiento, una actitud ante la cotidianidad, con repercusiones en varios aspectos de la vida. Esa mirada sugiere considerar las nociones e indicios que se contraponen a la vivencia rápida e inmediata. Es el espacio donde el flujo del saber encuentra un repositorio, pero no para estancarse sino para sustraerse

al acontecimiento vertiginoso. Esta es la narración del acontecimiento que da prioridad a las ideas sobre los eventos. No se trata simplemente de mirar hacia el pasado, sino de gestionar el presente para alcanzar un futuro como indígenas (Quiñones 2017).

La tensión dramática condensada en el sacrificio ritual refleja la pérdida histórica y sustenta el relato mítico. Pero también alerta sobre las amenazas potencialmente actuales. Las funciones de víctima, victimario y objeto del sacrificio –sean santos católicos, demonios ancestrales, indígenas suicidas o agresores y españoles invasores o agredidos–, que parecen condensar significantes cambiantes y alternados, no expresan confusión, sino la riqueza de una mirada multifacética, como multifacéticos son todos estos procesos en construcción, aquellos históricos y aquellos en curso, actualizados periódicamente en el *Betsknate*. El sustrato radicalmente extranjero de varios elementos de la génesis del sentirse kamsá no hace a este pueblo en ningún modo “menos indígena”, así como tampoco parece posible hablar de una apropiación nativa de significados o símbolos blancos; por el contrario, expresa la metabolización del proceso del pueblo kamsá en el territorio y tiempo que les tocó vivir. Que algunos temas y valores hayan sido traídos por los misioneros no los hace menos partícipes en la confección de las narrativas que tratan sobre el ser kamsá. Que los elementos anteriores al tiempo, como por ejemplo el diablo primordial, pueda tener aspectos que lo localizan en un momento histórico definido no entra en conflicto con su naturaleza mítica. Esto solo sucede si aplicamos las nociones de observadores no-indígenas y definimos una relación esencialmente antitética entre relato mítico y comprensión histórica de lo vivido. Los kamsá entienden su pasado continuamente en el presente para afrontar el futuro; esto es, actualizan hoy elementos míticos que tienen una raíz histórica, para estructurar su continuidad futura como pueblo indígena permanentemente amenazado por las presiones de la sociedad mayor.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Albert, Bruce. 2000. “O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomani)”. En *Pacificando o branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*, organizado por Bruce Albert y Alcida Rita Ramos, 239-276. São Paulo: Editora Unesp.

- Andrello, Geraldo. 2006. *Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo: Fundação Editora da Unesp.
- Bonilla, Víctor Daniel. 2006. *Siervos de Dios y amos de indígenas: El Estado y la Misión Capuchina en el Putumayo*. Cali: Editorial Universidad del Cauca.
- Canchala, Humberto. 1995. "El imaginario simbólico de los rituales del carnaval comunidad kamsa Sibundoy Putumayo". Tesis de maestría, Programa de Maestría en Etnoliteratura, Universidad de Nariño, Pasto.
- Charry, Alicia Constanza. 1991. "Contacto, colonización y conflicto en el valle de Sibundoy: 1870 1930." Tesis de grado, Departamento de Antropología, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad de Los Andes, Bogotá.
- Chaumeil, Jean-Pierre. 1997. "Entre la memoria y el olvido. Observaciones sobre los ritos funerarios en las tierras bajas de América del Sur". *Boletín de Arqueología PUCP* 1, 1: 207-232.
- Erikson, Philippe. 2004. "Chamanisme, écriture et ethnopolitique". *L'Homme* 171-172, 3: 525-528.
- Erikson, Philippe. 2007. "Faces from the Past. Just how 'Ancestral' are Matis 'Ancestor Spirit' Masks?" En *Time and Memory in Indigenous Amazonia. Anthropological Perspectives*, editado por Carlos Fausto y Michael Heckenberger, 219-242. Gainesville: University Press of Florida.
- Fajardo, Jonathan. 2006. "El carnaval del perdón". *Porik An* 11: 400-416.
- Fausto, Carlos y Michael Heckenberger. 2007. "Introduction. Indigenous History and the History of the 'Indians'". En *Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives*, editado por Carlos Fausto y Michael Heckenberger, 1-46. Gainesville: University Press of Florida.
- Friede, Juan. 1945. "Leyendas de nuestro señor de Sibundoy y el santo Carlos Tamabioy". *Boletín de Arqueología* 1, 4: 315-318.
- Fundación Social Alma India (FSAI). 2013. *Tras las huellas de los personajes del Betscanate: Un registro para la memoria en el tiempo*. [S. L.].
- Girard, René. 1983. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Gordon, Cesar. 2006. *Economía selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo: ISA/NUTI/UNESP.
- Gow, Peter. 1991. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Oxford University Press.
- Gow, Peter. 2001. *An Amazonian Myth and its History*. Oxford: Oxford University Press.

- Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. Londres et New York: Routledge.
- Juajibioy, Alberto. 1987. *Relatos y leyendas orales*. Bogotá: Editora Guadalupe.
- Mouriès, Thomas. 2014. “¿Con o sin ancestros? Vigencia de lo ancestral en la Amazonía peruana”. *Anthropologica* 32, 32: 17-40.
- Oliveira, João Pacheco de. 1998. “Uma etnologia dos ‘índios misturados’? situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. *Mana* 1, 4: 47-77.
- Pinzón, Carlos, Rosa Suárez y Gloria Garay. 2004. *Mundos en red: la cultura popular frente a los retos del siglo XXI*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Quiñones, Yago. 2017. “Yajé: um ‘remédio’ para ser índio hoje: O uso da ayahuasca na prática xamânica do grupo Kamsá entre tradição, mudança, ancestralidade e contato interétnico”. Tesis doctoral, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia – IFCS / UFRJ Universidad Federal do Rio de Janeiro.
- Rappaport, Joanne. 1982. "Territory and Tradition: The Ethnohistory of The Paez of Tierradentro, Colombia". Tesis doctoral, Departamento de Antropología, Universidad de Illinois–Urbana.
- Rappaport, Joanne. 1985. “History, Myth, and the Dynamics of Territorial Maintenance in Tierradentro, Colombia”. *American Ethnologist* 12: 27-45.
- Rappaport, Joanne. 1998. *The Politics of Memory: Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*. Durham, NC: Duke University Press.
- Sahlins, Marshall. 1985. *Islands of History*. Bristol: The University of Chicago Press.
- Tandioy, Francisco y Alfonso Maffla. 2001. “Simbolismos de los carnavales inga y kamentsa del valle de Sibundoy (Alto Putumayo)”. *Hechos y proyecciones del Lenguaje: Universidad de Nariño* 10: 7-25.
- Tobar, Javier y Herinaldy Gómez. 2004. *Perdón, violencia y disidencia*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Triana, Miguel. 1950. *Por el Sur de Colombia: Excursión pintoresca y científica al Putumayo*. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional.
- Vilaça, Aparecida. 2006. *Quem somos nós: os Wari’ encontram os brancos*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2002. *A inconstancia da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

Viveiros de Castro, Eduardo et ál. 2003. *Transformações indígenas: os regimes de subjetivação ameríndios à prova da história*. Rio de Janeiro/Florianópolis: Projeto NUTI-Pronex.

Diarios de campo

Diario de campo 1. Diario de campo (febrero 2015). Sibundoy, Putumayo (notas manuscritas, fotografía).

AFECTO PATRONAL Y AUTORIDAD EN TRES FÁBRICAS COLOMBIANAS, 1880-1960

EDGAR AUGUSTO VALERO*
Universidad Nacional de Colombia

*eavaleroj@unal.edu.co



Artículo de investigación recibido: 5 de marzo de 2018. Aprobado: 11 de diciembre de 2018.

Cómo citar este artículo:

Valero, Edgar. 2019. "Afecto patronal y autoridad en tres fábricas colombianas, 1880-1960".

Maguaré 33, 1: 139-170. DOI: <https://doi.org/10.15446/mag.v33n1.82408>

RESUMEN

Con base en fuentes primarias y secundarias sobre tres importantes fábricas colombianas durante sus primeras décadas de desarrollo, el presente trabajo analiza las relaciones laborales e interacciones sociales entre patronos y trabajadores, en las que predominó un estilo paternalista de autoridad. Asimismo, explora un conjunto específico de nexos personalizados creados en torno a planes de bienestar y asistencia social, que cultivaron elementos emocionales y afectivos, afines a propósitos pragmáticos de control social e integración de los trabajadores a los nuevos roles productivos y exigencias de la naciente industrialización. Ante la debilidad y poca difusión de la normativa laboral y los mecanismos de negociación entre el capital y el trabajo, resultaron muy decisivos los acuerdos implícitos y reciprocidades de estas relaciones paternalistas en la construcción de culturas de trabajo y perdurables mecanismos de sometimiento distintivos de cada firma.

Palabras clave: asistencialismo, autoridad y control empresarial, culturas de trabajo, empresas industriales, paternalismo, relaciones laborales.

EMPLOYER AFFECTION AND AUTHORITY IN THREE COLOMBIAN FACTORIES, 1880 -1960

ABSTRACT

Based on primary and secondary sources, this article analyzes labor relationships and social interactions between employers and workers of three key Colombian factories during their founding years. It argues that labor relationships were marked by a paternalistic style of authority and explores a specific set of personalized bonds that arose from welfare and social assistance programs established by the employers. These programs nurtured emotional and affective bonds that favored pragmatic aims: social control and integration of workers to the new productive roles and requirements of burgeoning industrialization. Given the weakness and scarce dissemination of labor legislation and negotiation mechanisms between capital and labor during this period, the implicit agreements and reciprocities of these paternalistic relations were decisive in the construction of particular work cultures and enduring subjection mechanisms of each company.

Keywords: assistentialism, corporate authority and control, work cultures, industrial companies, paternalism, labor relations.

AFETO PATRONAL E AUTORIDADE EM TRÊS FÁBRICAS COLOMBIANAS, 1880-1960

RESUMO

Com base em fontes primárias e secundárias sobre três importantes fábricas colombianas durante suas primeiras décadas de desenvolvimento, este trabalho analisa as relações de trabalho e as interações sociais entre patrões e trabalhadores, nas quais predominou um estilo paternalista de autoridade. Além disso, explora um conjunto específico de nexos personalizados criados em torno de planos de bem-estar e assistência social, que cultivaram elementos emocionais e afetivos afins a propósitos pragmáticos de controle social e integração dos trabalhadores aos novos papéis produtivos e às exigências da nascente industrialização. Ante a debilidade e a pouca difusão da normatividade trabalhista e os mecanismos de negociação entre o capital e o trabalho, foram muito decisivos os acordos implícitos e as reciprocidades dessas relações paternalistas na construção de culturas de trabalho e de perduráveis mecanismos de submissão diferentes de cada firma.

Palavras-chave: assistencialismo, autoridade e controle empresarial, culturas de trabalho, empresas industriais, paternalismo, relações de trabalho.

INTRODUCCIÓN

Cuando se piensa en las relaciones entre trabajadores y patronos en las fábricas de los primeros tiempos de la industrialización, es usual imaginar la explotación del trabajo, en condiciones muy duras y bajo una autoridad despótica e intimidante. Esta realidad generaría condiciones de fuerte antagonismo, resistencia y lucha obrera; sin embargo, las historias de empresas y actividades económicas de muchas épocas y lugares evidencian también la existencia de ámbitos de trabajo en que, por ‘liberalidad’ y benevolencia de ciertos empresarios, se habían creado mejores condiciones de bienestar y armonía.

Diferentes fuentes ilustran en muy variadas épocas prácticas de asistencialismo, caridad, sensibilidad social, filantropía y mesianismo empresarial, en que un patrono concede voluntariamente ayudas y beneficios diversos a sus dependientes, y aún a poblaciones próximas a su espacio de trabajo, dádivas relacionadas con alimentación, salud, recreación, vivienda y ahorro. Pero también es usual la promoción de prácticas comunitarias, religiosidad, ritos, festejos y ceremonias en que hay interacción afectiva entre patronos y trabajadores. Del mismo modo, se realizan acciones ejemplarizantes y se emplean dispositivos de moralización e intervención en la vida privada familiar y el tiempo libre, que sitúan al empresario en el papel de educador o guía moral de los trabajadores (Valero 2013).

La concesión de beneficios en épocas en que los Estados no han creado normas legales que obliguen a ello –o si existen tienen baja difusión y poca probabilidad de ser exigidas–, junto con las manifestaciones de deferencia, trato personalizado y expresiones emotivas en las relaciones entre jefes y subordinados, de modo general se ha caracterizado como paternalismo.

El mando paternalista se define como un ejercicio de la autoridad, inspirado en el poder del padre en la unidad familiar, en que los subordinados son tratados como menores de edad (indefensos y sin plena conciencia), sin tomar en cuenta su condición de personas con libertad y responsabilidad propias. Puede tratarse también de una política social, supuestamente tendiente al bienestar de ciertos beneficiarios, quienes no intervienen en el diseño de esta y se encuentran en condiciones de insuperable desigualdad social y pasividad frente a sus dirigentes (Alemany 2005). El imperio del patrón paternalista, asimilado al rol de la máxima

autoridad en la familia, introduce en la relación laboral sentimientos de amor filial, respeto, lealtad, sumisión y obediencia.

Así pues, aunque en las relaciones laborales de las primeras épocas del capitalismo no se puede negar la existencia de condiciones muy adversas de trabajo, algunas veces inhumanas, no solo en aspectos relativos al medio físico, sino en las de disciplina, control y sometimiento a la autoridad, también estuvieron presentes manifestaciones emotivas y expresiones de afecto y sentimiento de los patronos hacia los trabajadores.

La manifestación de expresiones benevolentes en la vida fabril, en medio de un más permanente y continuo trato severo y arbitrario, se ha explicado desde diferentes enfoques, entre ellos la idea de la transición de la sociedad tradicional a la moderna. En la perspectiva de Max Weber (1977), las formas paternalistas de autoridad, del mismo modo que modalidades como las patrimonialistas, feudales, clientelistas y gerontocráticas, hacen parte del conjunto de estructuras de dominación tradicional. En tales ámbitos de autoridad, es usual que la concesión de dádivas aparezca ligada a la expresión de afectos, ya que el mando no se ejerce solamente en virtud de la capacidad de coacción física, sino que se apoya también en la idea de que quien lo ejerce y quienes obedecen actúan según una noción de legitimidad que los lleva a un implícito acuerdo de compromisos recíprocos: se aporta protección y deferencia, a cambio de lealtad y obediencia. Al respecto, es ilustrativa la clásica descripción de March Bloch (1958) sobre la variedad de vínculos de sangre, instituciones de parentesco, relaciones de vasallaje, solidaridades de linaje, dependencia y subordinación personal, sustentados en vínculos de sentimiento, respeto y reciprocidad, que quedan cristalizados en ceremonias y rituales de homenaje, sometimiento y juramento de fidelidad.

Sin embargo, el avance del capitalismo y de la sociedad moderna supone la generación de una serie de conflictos y tensiones entre una nueva racionalidad impersonal del poder y las formas tradicionales de autoridad más influidas por sentimientos y pasiones (Weber 1977; 1991). En teoría, estas modalidades han debido extinguirse con los procesos de racionalización, burocratización y profesionalización de las organizaciones; sin embargo, lo que ha ocurrido es el cambio y mutación de variadas modalidades de trato –supuestamente– considerado hacia el empleado. La omnipresencia de este recurso de sometimiento se percibe en distintas etapas de la vida empresarial, y muy particularmente de la colombiana,

incluso en nuestro presente, en el que se difunden discursos gerenciales conciliadores y de estímulo al compromiso obrero con la calidad, al tiempo que ha crecido la precarización y deterioro de las condiciones de trabajo (López 2002). En el mismo sentido, nuevos paradigmas organizativos incorporan temas relacionados con personalización y sentimiento, como salario emocional, motivación y compromiso, enfoque felicista y *coaching*.

Thompson (1991) propone entender los afectos derivados del paternalismo como elementos mediadores de las relaciones sociales, que resultan adaptables y funcionales a diferentes épocas y contextos de autoridad. De este modo, las conductas benevolentes que adoptaban pioneros y “capitanes de industria” en los primeros tiempos del desarrollo fabril respondieron a definiciones y expectativas consuetudinarias, con antecedentes y evocaciones nostálgicas que se pierden en los tiempos más remotos desde los que la unidad doméstica se proyectó a toda la sociedad. Además, las dádivas se entregaban en rituales de calculada teatralidad y afectación que, en ciertos momentos, hacían de su liberalidad un espectáculo.

James Scott (1990) también se refirió a cierta puesta en escena teatral del papel de los poderosos que tienden a sobreactuar su poder y reputación en discursos y posturas estratégicas ante los sectores subordinados. Estos aprovecharían la generosidad del patrón y la agradecerían con un discurso estereotipado y ritualista, que sería más un disfraz que ocultaría, hasta un momento más conveniente, su inconformidad y oposición. Esas expresiones de sentimiento y formas de trato cultivadas por los patronos actúan inevitablemente como recursos de dominación y orden, mientras que para los empleados pueden ser una expectativa, una ventaja estratégica e, incluso, un terreno de resistencia y lucha simbólica, en un contexto de relaciones inevitablemente tensas y conflictivas entre individuos desiguales.

Para otros estudiosos sería más determinante la necesidad de crear legitimidad y conformidad con la autoridad reinante, propósito que queda reflejado en las ideas y justificaciones del discurso empresarial o ideología administrativa que elaboran las minorías para defender, dentro y fuera de las organizaciones, el poder y control que detentan frente a las mayorías, a las que exigen obediencia (Bendix 1966). El propósito legitimador que tienen los gestos patronales benevolentes, en un escenario en que las exigencias de disciplina y esfuerzo productivo

se intensificaban, y en presencia de movimientos obreros organizados, configura también una respuesta a la *cuestión social* como fenómeno de desigualdad y distribución de los beneficios que debía resolverse (Kocka 2002).

El estudio sobre mineros asturianos de Sierra Álvarez (1990) enfatiza la continuidad de estructuras del pasado en el mesianismo patronal, en el que una parte de patronos y capitanes de empresa de las primeras etapas de la industrialización, ante la necesidad de modelar un trabajador minero adecuado a las exigencias productivas, intervinieron fuertemente en la vida y no solo en el trabajo de los obreros.

Los propósitos prácticos tras las manifestaciones patronales de afecto son abordados también por Richard Sennett (1982), con el estudio de experiencias en ciudades industriales de Francia y EE. UU., y la explicación de las expectativas y formas paternalistas en sus ámbitos laborales. En una primera etapa, el autor las define como metáforas evocadoras e idealización de supuestas cualidades del antiguo orden que se estaba extinguiendo frente al mundo moderno, racional y burocrático; además, en el siglo XIX configuran una negación del individualismo mediante contactos cara a cara y creación de comunidad, ante un sistema económico regido por la competencia. Igualmente, se consideran un eficiente mecanismo de control, ya que los servicios comunitarios para sus empleados los harían más satisfechos, productivos y opuestos a la huelga.

La simbiosis de elementos de sentimiento y conveniencia típicamente presente en las manifestaciones de generosidad patronal son explorados por Sennett (1982) a partir de su definición de paternalismo como “autoridad de falso amor”, que se ubica en el extremo opuesto de la autoridad sin amor de las modernas organizaciones burocráticas impersonales. La falsedad del amor que tales autoridades profesan por sus súbditos estaba en que cuidaban de ellos, solo porque así beneficiaban sus propios intereses.

La anterior síntesis de estudios sobre la autoridad, que en medios laborales del temprano capitalismo apela a manifestaciones de afecto y deferencia hacia los trabajadores, muestra dos conjuntos de explicaciones del trato benévolo: en primer término, las que se pueden considerar evocaciones de antiguos y tal vez míticos papeles protectores de las clases superiores, que casi como un *habitus* se sentían llamadas a ejercer una función protectora de sus subordinados; por otra parte, en un plano más moderno, la pretensión de legitimar el poder y la posición de los sectores privilegiados, así

como atenuar los impactos más adversos de la llamada cuestión social y resolver problemas prácticos relativos a la creación e integración de la fuerza laboral requerida.

Por tanto, sin desconocer la probable existencia de auténticos y desinteresados sentimientos de afecto hacia los trabajadores, y reconociendo pertinencia a la idea de “falso amor” sustentada por Sennett (1982), analizaremos en los casos expuestos a continuación los intereses y propósitos pragmáticos que inevitablemente coexisten y se ocultan tras las expresiones de afecto y generosidad que de manera más o menos elaborada exhiben los patronos y asocian a sus acciones unilaterales y voluntarias de mejora en las condiciones de trabajo.

NOTA SOBRE CASOS Y FUENTES

Este artículo describe y analiza algunas manifestaciones de paternalismo empresarial, en las que están presentes elementos de sentimiento y afectividad, para tres firmas industriales destacadas en la vida fabril colombiana, como fueron Cervecería Bavaria, Cementos Samper y Corona.

Estas empresas fueron fundadas a fines del siglo XIX y comienzos del XX; crecieron y se consolidaron en las décadas siguientes y, salvo la cementera que se liquidó en la década de 1990, dieron origen a grupos empresariales sobresalientes en la actualidad. Las dos primeras representan importantes experiencias de la industrialización bogotana, siendo Bavaria emprendida por inmigrantes alemanes, en tanto que la cementera se debe a destacados integrantes de la élite liberal bogotana.

En primer lugar, aunque parezca una obviedad, debe anotarse que en el análisis de temas concernientes a las relaciones entre patronos y trabajadores son muy fuertes las discrepancias de interpretación y las tensiones entre lo que se ha denominado la “leyenda rosa” y la “leyenda negra” del empresariado, expresiones que se han empleado desde los siglos XVI y XVII para describir las extremas y muy opuestas visiones que se elaboraron en Europa sobre la Conquista española del nuevo mundo; después, han sido de uso corriente para referirse al fuerte contraste que puede darse entre apreciaciones muy positivas y muy negativas respecto a un mismo fenómeno. En consecuencia, el investigador está abocado a sopesar cuidadosa y críticamente los aportes de sus fuentes, el contexto en que se generó cada dato y su significado en la época y entornos sociales específicos.

Como no dispuse de archivos con documentación ilustrativa de las relaciones entre patronos y trabajadores, acudí a una documentación y fuentes de información muy heterogéneas, aunque incompletas y fragmentarias. Si bien predominaron las de tipo secundario, fueron sin duda propicias para el abordaje sociohistórico que quise hacer de un fenómeno propio de las primeras décadas de vida fabril, que fue transformándose con los procesos de cambio técnico y organizativo en las empresas.

Empléé publicaciones e historias elaboradas por las mismas compañías, así como otra documentación con alta probabilidad de contener sesgos y posturas apologéticas sobre el papel de las compañías y sus directivos. Tales datos, como registro de los procesos sociales que me interesan, aparecen fuertemente ligados a la visión e intereses de las compañías y del empresario que desea conformar y circular una imagen hacia determinados sectores del entorno.

Sin embargo, la variedad de fuentes me hizo posible la contrastación y balance razonado de los datos, de modo que contrapuse la información originada en espacios directivos a estudios independientes y analíticos como algunas tesis de grado; este fue el caso de Bavaria, cuyo examen me llevó a remontarme a las etapas más tempranas. Respecto a la compañía cementera, como elemento para cotejar dispuse de un extenso reclamo mecanografiado, elaborado por un empleado, que deja clara evidencia de las formas de entendimiento y los referentes de la relación entre empleados y directivos. Por otra parte, sobre esta compañía, tuve ocasión de conocer las tres plantas de la empresa y realizar entrevistas, recopilando notas y observaciones en 1990, cuando la compañía afrontaba una crisis, que la abocó a cambiar varios aspectos de su estructura, entre ellos lo que se definía como un manejo muy paternalista de la fuerza laboral.

En el caso de Corona, es una firma importante y muy representativa de la industrialización en la región antioqueña, en donde fue notable la especialización y concentración de las inversiones. En lo que se refiere al modelo de producción y manejo laboral, logró una coherente y productiva combinación de elementos tradicionales de la región como el mercado catolicismo, con elementos modernos y pragmáticos en la organización de la vida fabril (Mayor 1984). Las fuentes de este caso fueron también secundarias, similares a las empleadas en las otras firmas, pero destaco aquí el notable estudio de un antropólogo norteamericano que ilustra

la crisis y transformación hacia la década de los años cincuenta, sobre el esquema de relaciones cálidas y personalizadas que se habían construido.

En síntesis, los diferentes aportes de todas las fuentes, aún con su carácter diverso y trunco, ayudan a reconstruir históricamente los procesos y armar una narración sobre lo ocurrido por varias décadas en tres fábricas. Por otra parte, en lo que se refiere a las dádivas y prácticas benevolentes, asociadas a los afectos patronales, el problema no era tanto comprobar que habían existido –ya que las fuentes obreras y estudiosos tan poco sospechosos de patronalismo, como Mauricio Archila (1991), lo aceptaban–, sino filtrar las consabidas exageraciones y repetidas alusiones a la bondad patronal, para interpretar y explicar la conducta del actor empresario con referencia a las condiciones y circunstancias específicas de su actividad económica.

Esta interpretación surge tomando en cuenta las causas eficientes del fenómeno propuestas por los estudiosos de los que se partió, para después hallar una explicación común a los tres casos estudiados, y en la descripción de cada uno registrar las especificidades ligadas a cada contexto sociohistórico y al escenario de medios y opciones posibles; de este modo, nos aproximamos a las motivaciones y sentidos más probables de las formas de manejo que se van construyendo y asentando en el tiempo.

BAVARIA: MANEJO LABORAL E IMAGEN SOCIAL DE LA FIRMA

Esta productora de cerveza, entre varias empresas industriales fundadas en Bogotá en las últimas décadas del siglo XIX, ha tenido tan estable y destacado desarrollo que hoy es la principal firma de su ramo a nivel nacional. Su prolongada historia empezó en 1889, cuando Leo Kopp y sus hermanos, comerciantes e inmigrantes alemanes, se trasladaron de Santander a Bogotá a raíz de un conflicto político que les obligó a liquidar algunos negocios que habían empezado en Santander, entre ellos una cervecería.

Hasta su muerte en 1927, Leo Kopp actuó de modo permanente como gerente de la cervecería, teniendo siempre una directa implicación en el manejo del personal, actividad que fue descrita como benevolente, considerada y generosa por todos los cronistas, reseñas y periódicos de la época. Esa imagen de bondad se proyecta hasta el presente, en la tradición o mito urbano de algunos sectores populares, que con una

oración hacen esperanzadas peticiones de ayuda en la tumba de Kopp en el Cementerio Central de Bogotá.

Los actos de generosidad y dádivas del empresario se orientaron hacia los trabajadores, tanto en la manera familiar y cálida de su trato, como en las remuneraciones, dádivas y ayudas diversas, entre ellas las relacionadas con el apoyo para conseguir vivienda en una zona aledaña a la empresa, así como los frecuentes donativos y ayudas a todo tipo de obras benéficas y filantrópicas de la ciudad. Estas actuaciones, del mismo modo que los avances de la empresa y sus noticias, tuvieron una buena figuración en los diarios, en notas y reportes que ayudaron a conformar una buena imagen; bien sea que hubiera cálculo, o bien intención premeditada de granjearse buena fama y aceptación entre la opinión, es evidente que lo lograba en sectores muy variados y ello repercutió en la difusión de su producto.

Para dicho escenario pudo incidir la difícil experiencia vivida en el conflicto de 1879 en Santander, en el que se enfrentaron con violencia el grupo de prósperos comerciales alemanes y las sociedades democráticas, del mismo modo que hechos como la prohibición de la cerveza en Estados Unidos. Sea por lo que fuera, es claro que Kopp apreciaba la importancia de una buena imagen social e hizo lo posible por construirla; desde su llegada a Bogotá, su nuevo escenario para sus negocios, manejó cuidadosamente sus relaciones con las élites locales y los periódicos, al punto que tuvo contratos con directivos de prensa, como el influyente *Nuevo Tiempo*, para que le fuera garantizada una divulgación de noticias favorables y supresión de las que le fueran adversas (Martínez 2006).

Por la forma intensa como acudió a los diarios, para publicar avisos exaltando sus ventajas o atacando el producto de sus competidores, esta firma fue pionera en el uso sistemático de la publicidad; en la misma dirección apuntaban las sonadas donaciones de la bebida para ciertos eventos públicos y las rebajas en su precio por motivos de penuria económica de los consumidores o como contribución a la lucha higienista contra el chichismo.

Así, por ejemplo, en la noticia de la inauguración de la fábrica, después de dos años de trabajos de construcción e instalación, se registró una de las típicas acciones de prodigalidad promocional del producto:

A las cuatro de la tarde, tuvo don Leo la feliz idea de obsequiar al pueblo que se agrupaba a los alrededores de la fábrica, con cuatro

mil botellas de cerveza que personalmente, él mismo, distribuyó acompañado de algunos caballeros que al ver el gesto de don Leo corrieron presurosos a ayudarlo, recibiendo de ese pueblo las más cálidas y merecidas alabanzas y muestras de gratitud. (Martínez 2006, 674)

Aunque no parecen tan frecuentes, estos eventos comunitarios ocurrieron en fechas especiales como el festejo por los primeros 25 años de actividad. En esa ocasión, los empresarios de Bavaria compartieron la celebración con los trabajadores, otorgándoles un sobresueldo y un almuerzo en el que, según un diario, “de manera hermosamente democrática reunieron ellos en una sola mesa a todos sus trabajadores, hasta los más secundarios y con ellos brindaron por la prosperidad de la empresa y por el bienestar de todos sus empleados” (Martínez 2007, 129).

A tono con el crecimiento de la firma, la nómina de trabajadores creció así: 243 en 1907; 524 en 1935 y 1.019 en 1947 (Grisales 1981). Los beneficios para el primer núcleo de trabajadores eran los siguientes, según descripción de los empresarios que, por resultar ilustrativa de las condiciones de trabajo de la época, reproducimos de forma completa (Grisales 1981):

En Bavaria

Fuera del jornal equitativo que se paga semanal y puntualmente a los obreros, se les suministra gratis la cerveza a razón de uno y medio litros diarios a cada uno, según el oficio del obrero

No trabaja a la intemperie, sino bajo cubierta. Se les suministra gratis zuecos a quienes tienen que trabajar en la humedad.

En caso de enfermedad, contraída o no en el trabajo, tienen servicio médico y medicina gratis.

Durante la enfermedad, si es contraída durante el trabajo, los obreros reciben la mitad de su jornal.

Las horas diarias de trabajo son diez. Por las horas extras los domingos y feriados, los que trabajan reciben el 50% más de su jornal corriente.

A los buenos obreros se les hacen avances por cuenta de su jornal, sin cobrarles interés alguno.

En ciertas fechas del año, reciben gratificaciones en dinero, efectos y cerveza.

Se les enseña el oficio de la cervecería, ganado su jornal desde que principian el aprendizaje.

En Fenicia

Cada obrero recibe gratis de 1 a 2 litros de cerveza diarios

Todos los obreros trabajan bajo cubierta

En caso de accidente reciben servicio médico y droga gratis

Durante la incapacidad sufrida por accidente en la fábrica, los obreros reciben la mitad de su jornal.

Las horas de trabajo son de 8 a 9 para los trabajadores en vidrio y de 10 horas diarias para los demás obreros. Los domingos y días feriados ganan jornal doble. Hay obreros fundidores que trabajando el día y la noche feriados, alcanzan a ganar 10 jornales en una semana.

A los buenos obreros se les hacen avances por cuenta de su jornal sin cobrarles interés alguno.

En ciertas fechas del año, reciben gratificaciones en dinero, efectos y cerveza

Los vidrieros reciben fuera de su sueldo, al fin de cada mes una gratificación de \$300 a \$1000 por mes, cada uno, según su categoría, siempre que hayan asistido cumplidamente al trabajo y este haya sido satisfactorio.

Los vidrieros que trabajan cumplida y satisfactoriamente la campaña de 10 meses en el año, obtienen además de su sueldo y de la gratificación mensual, una gratificación extra de \$500 a \$2000 por mes según su categoría.

En caso de suspensión de los trabajos, se paga durante ella a los obreros cumplidos, a unos la mitad y a otros la tercera parte de su jornal. (Martínez 2006, 345 y 366)

Aparte de aspectos como el consumo de cerveza, que hace parte tanto de la cultura del ramo industrial y de la nación de la que eran originarios los empresarios, como del propósito de crear consumidores del producto, es destacable que la concesión de algunos de los beneficios se condicionaba o restringía a un sector de los trabajadores. Se menciona a “buenos obreros” y a trabajadores exponentes de ciertas calificaciones u oficios, con lo cual queda en evidencia un típico propósito de los primeros tiempos de la industrialización: el control y estímulo a las actitudes y conductas deseadas como asistencia, puntualidad y dedicación, así como el interés por aprender y desempeñarse bien dentro de áreas de competencia y puestos.

Para 1919, Bavaria tenía una fuerza laboral que incluía mujeres y niños, manejando una escala salarial con siete niveles para obreros; en el más bajo, estaban mujeres que ganaban \$ 0,30 a \$ 0,36; a continuación, “muchachos” con \$ 0,20 a \$ 0,44; en los siguientes niveles había hombres, hasta la última que era de \$ 1,50 a \$ 2,20. Un rasgo significativo es la menor remuneración para las trabajadoras y su adscripción a tareas manuales no calificadas (Martínez 2007).

Desde los primeros años, la empresa estableció un servicio médico contratando a doctores particulares, y garantizaba atención gratuita y medicinas, aunque la enfermedad no hubiera sido contraída en servicio de la fábrica. En la epidemia de gripa de 1918, fue motivo de elogio la conducta caritativa de la empresa que pagó íntegramente el jornal a empleados y obreros enfermos, costó asistencia médica y entierro de los fallecidos, y brindó alimentación suplementaria para fortalecer la salud de los demás. Lo aplicado en el campo de las indemnizaciones por accidente sí resultaba conforme a la legislación expedida (Ley 57 de 1915) y generaba preocupaciones respecto a la seguridad industrial, mientras que hubo anticipación a la norma cuando se decidió la contratación de un seguro colectivo de vida para los trabajadores, ya que esta obligación solo se decretó en 1921 (Martínez 2007).

En una época en que no era extraño que empresarios como los Samper o los Kopp –en circunstancias especiales como la celebración del primero de mayo en 1914– dieran ayudas a los sindicatos como parte de su asistencialismo paternalista, Kopp interactuó con la organización Unión Obrera de Colombia. Así, por ejemplo, el programa de Escuelas Nocturnas que funcionó desde 1914 partió de una propuesta de la mencionada organización gremial y contó con el apoyo de Kopp, aunque las escuelas se construyeron en terrenos donados por otro benefactor llamado Daniel Vega.

Otra de las manifestaciones del paternalismo de los empresarios de Bavaria fue el apoyo a la construcción de vivienda. Estas ayudas no fueron tan consistentes como otras que se registraron en el sector fabril de la época, pero sí demostraron la misma funcionalidad a los intereses productivos, favoreciendo la estabilización y control del trabajador, así como proximidad a la fábrica para una más puntual asistencia a jornadas rutinarias o extraordinarias.

Dentro de estos propósitos, el estímulo a la adquisición de vivienda se manifestó desde 1912 en forma de créditos (Martínez 2007), ayudas y entrega de materiales a los trabajadores para la construir su vivienda en lo que llegó a ser el barrio Unión Obrera, más tarde conocido como la Perseverancia. La condición de inmigrante interno en la mayor parte de la fuerza obrera de Bavaria, para el periodo comprendido entre 1920 y 1950, deja más en claro que la necesidad de vivienda podía ser apremiante: 19,3%, Bogotá; 36,1%, Cundinamarca; 31,8%, Boyacá; 12,8%, Tolima (Campos 1985, citado por Martínez 2007).

El barrio Unión Obrera, parcialmente apoyado por Kopp, también albergó expresiones de religiosidad, como la construcción con ayuda de los trabajadores en 1930 de la iglesia del barrio, y siguiendo un precedente de Bélgica, se consagraron a Jesucristo Obrero. Sin embargo, fue débil el influjo religioso, y resultó más notable el activismo cívico y político, este último a favor del movimiento Unión Obrera y más tarde del gaitanismo. En los años de las primeras construcciones, hubo solicitudes al mencionado señor Daniel Vega, donante del predio, en relación con servicios públicos y una clara definición de espacios para plaza y calles a los que se había comprometido. Para esta época Bavaria, aceptando una petición de sus trabajadores, donó 3.000 ladrillos para la construcción de escuelas y talleres (Martínez 2007).

La benevolencia de los Kopp se manifestó fuera de los medios fabriles, con la realización de acciones benéficas y concesión de donativos en dinero o especie (cerveza, ladrillos elaborados en Fenicia), para propósitos tan diversos como apoyo a las víctimas de enfermedades y epidemias como lepra y gripe; ayuda al asilo de indigentes; casa de salud, salones de juegos, biblioteca y club para artesanos en el barrio Egipto.

El caso de esta fábrica cervecera muestra un conjunto de medidas (salario, asistencia médica, vivienda), destinadas a conformar e integrar el recurso humano requerido, del mismo modo que una variedad de acciones benéficas hacia la comunidad; ambas fueron muy divulgadas en los diarios en procura de legitimar el papel de los propietarios Kopp, buscando cierta coherencia con la intensa publicidad a los productos, y muy probablemente previniendo el surgimiento de nuevas hostilidades o ataques como los que habían sufrido años atrás en Santander.

CEMENTOS SAMPER: PUEBLO-FÁBRICA CON ‘TRATO RESPETUOSO Y DEFERENTE’

El proceso de esta compañía es particularmente ilustrativo por la significación de los empresarios que la promovieron desde 1909: seis hermanos Samper Bruch, quienes pertenecían a una familia prestigiosa en la política y la actividad económica en el interior del país, que tuvo entre sus logros la construcción de la primera planta de generación de energía para Bogotá. Esta empresa, la primera en elaborar cemento en el país, fue precursora de la que sería una industrialización más decidida desde la década de los años veinte; y a lo largo de varias décadas incorporó equipos avanzados y aumentó notablemente su capacidad productiva y planta de personal. En la década de los años ochenta sufrió varias crisis y, en 1996, fue comprada por Cemex de México, junto con Cementos Diamante.

Los fundadores de esta compañía eran hijos de Miguel Samper Agudelo, uno de los más destacados líderes del liberalismo de las últimas décadas del siglo XIX, representado por ello el característico conjunto de tradiciones familiares, valores sociales y formas de actuación que los distinguía como notables. Parte de esos valores, en buena medida contemplados por las siguientes generaciones de empresarios Samper, eran ideas relativas a respeto, caballerosidad y trato deferente con sus trabajadores, definido por ellos mismos como ‘criterio progresista’ y ‘sensibilidad social’ (Fábrica de Cemento Samper [FCS] 1959, 5).

Como veremos, esto influyó en que adoptaran específicas formas de interacción, dádivas y prácticas benévolas en el manejo de personal, que en el caso de esta empresa fueron reconocidas por trabajadores en entrevistas para el estudio de Mauricio Archila (1991), en las que expresaron la satisfacción que les causaba el que sus patronos fueran generalmente muy deferentes y los saludaran con mucha cortesía, aunque también se quejaban del salario.

Casas con jardín y bienestar

Esta firma en sus primeros años se localizó en una zona central de la ciudad, pero tiempo después se estableció en la zona de La Calera, más próxima a los yacimientos de mineral que explotaba, en donde se desarrolló la parte más importante de su crecimiento. Esto hizo que

en la fuerza laboral predomine un tipo de trabajador campesino de la región, del mismo modo que de localidades de Cundinamarca y Boyacá.

La ubicación rural de la firma y el carácter inmigrante de la fuerza laboral determinó que entre los elementos del esquema asistencial fuera importante la vivienda. Debido al aumento de trabajadores, se comenzó a construir la urbanización en la década de los treinta cerca de la planta La Siberia, que con el tiempo dispuso de electricidad, acueducto y alcantarillado. Esta urbanización, con servicios, mantenimiento y otros aportes continuos de la compañía, se mantuvo hasta la década de los años ochenta, época en que una parte apreciable del personal habitaba en Bogotá, y los directivos lamentaban que, a causa de estas y otras prestaciones de la empresa, los usuarios de las viviendas no se hubieran esforzado por adquirir su propia casa, y malgastaran sus salarios en bebida (Valero 1990).

Adicional a las viviendas, se organizaron los comedores para proveer alimentación a bajo costo; desde 1947, promovieron una bien dotada clínica y una iglesia terminada en 1953. Como parte de lo que se consideró el ejercicio de una “comprensión social” se expresaba buena disposición hacia la actividad sindical (FCS, 1953) y el propósito de enseñar formas de vida que se consideraban deseables para los trabajadores:

Se establecieron premios para quienes conservaran mejor la casa. Alberto Samper Gómez, hijo de quien inició los trabajos, y el ingeniero Camacho Gómez, acostumbraron a los moradores de la urbanización a vivir con decoro y a hacer uso adecuado de la dotación doméstica con la que contaba cada construcción. Se hacían concursos y se premiaban aquellas casas que estuvieran mejor decoradas y cuya fachada y exteriores fueran conservados con mayor esmero, con plantas, flores y arbustos de la región. Pasaron los años y todos respondieron a la confianza depositada en ellos. Y con la educación que les proporcionaba a los hijos de los empleados, fue organizándose una gran familia de trabajadores. (Sanz de Santamaría 1982, 74)

Si bien elementos de control social ligados a la religión fueron débiles en la región, no estuvieron ausentes. En un primer momento, la comunidad de La Calera, por su predominio conservador, se opuso a que la célebre familia liberal de los Samper estableciera su fábrica, pero más adelante hubo aceptación y mejora de las relaciones:

Se proclamó protectora de la fábrica a la Virgen del Carmen, cuya imagen era subida anualmente desde la parroquia de La Calera hasta La Siberia, donde permanecía una noche, durante la cual las matronas de la sociedad la vestían con bordados y telas que habían trabajado con anticipación. Programaban ejercicios espirituales y el día de la fiesta había comunión general, cabalgatas y procesión que acompañaba a la imagen cargada en hombros por los empleados – hasta la carpa donde el señor Cura Párroco salía a recibirla. (Sanz de Santamaría 1982, 75)

El fomento del ahorro entre los trabajadores fue otro de los temas en los que se expresó la actitud protectora y paternal de los empresarios. En la visión de los directivos, el que los trabajadores contaran con vivienda gratuita y servicios de alumbrado, agua y carbón sin cobro alguno permitía excedentes ahorrables para asegurar el porvenir de las familias. Intentaron desarrollar un plan de ahorro estableciendo una oficina de la Caja Colombiana de Ahorros en la planta, pero según un informe de 1953 la rígida reglamentación en la materia hizo insatisfactorio el esfuerzo para el banco, la empresa y los trabajadores, razón por la que se cambió a un plan del Banco Popular (FCS 1953).

Una descripción de la década de 1950 –sin duda magnificada– sobre una de las zonas de actividad en la Calera hace un recuento de los elementos más destacados que se aportaban a los trabajadores y que resultaban inevitables para una firma dedicada a un proceso productivo con actividades de extracción, transporte y procesamiento, diseminadas en amplias zonas rurales y páramos:

La Siberia, un área de extensión superior a no pocas poblaciones colombianas; que tiene, cerca de La Calera, completos campamentos con modernas casas residenciales para casados y confortables alojamientos para solteros; iglesia, casinos y cafetería; con escuelas primarias gratuitas y dos colegios, subvencionados por la Fábrica, para los hijos del personal de la empresa; con comisariato, biblioteca y un club deportivo en el cual se practican los deportes de foot-ball, básquet, tenis, el clásico ‘tejo’ regional y diversos juegos de salón. Que posee uno de los hospitales industriales más completos y mejor servidos del país. Y que hoy emplea, entre las actuales oficinas de Bogotá, La Siberia, Sueva, los

depósitos de Contador y otras dependencias y campamentos a cerca de 900 funcionarios y trabajadores. (FCS 1959, 20)

La valoración del número y tipo de trabajador beneficiado con estos servicios y elementos asistenciales debe tomar en cuenta que, en estas primeras décadas de desarrollo de las empresas, era usual que ante crisis económicas y otras dificultades se acudiera a rápidos recortes de personal, lo que hacía elevada la rotación e inestabilidad de la fuerza de trabajo.

Sin embargo, este fenómeno podía afectar más a trabajadores de baja calificación. Dado que los procesos productivos demandaban personal con tipos de calificación específica, en gran medida adquirible sobre el puesto de trabajo y acumulable, es evidente que a los titulares de esos y otros oficios, junto con sus ayudantes que los estaban asimilando y al personal de ciertas secciones estratégicas en el proceso, se les garantizara la mayor continuidad en los puestos. Así se explica que en los siguientes datos se registre, sobre una muestra de 415 hojas de vida, que en el período 1920 y 1950 un 30% de personal alcanzó más de 20 años de antigüedad, mientras que 51,6% no pasó de los cinco años (Campos 1985, citado por Castañeda 1988, 132).

La proyección de las prácticas asistenciales de los Samper a su entorno social no fue más allá de un llamamiento a que el gobierno promulgara una ley de Cajas de Ahorro y creara un sistema de formación técnica, dos de los propósitos en que no habían podido avanzar en la fábrica; dentro del esquema tradicional de los donativos para obras benéficas, participaron con notoriedad aportando a la Junta General de Beneficencia de Cundinamarca, especialmente en el período en que Francisco Samper presidió dicha organización (Castro 2007).

Compromisos y esfuerzos no recompensados: el caso del señor Triana

En las prácticas paternalistas en fábricas como la cementera de los Samper en la primera mitad del siglo XX, miradas como relaciones entre actores sociales, antes que la idea de contrato lo que estaba implícito con más fuerza era una noción de intercambio, en la que los trabajadores aportaban obediencia y un esfuerzo persistente en el trabajo, a cambio de lo cual recibían, además de los jornales acostumbrados, ciertas dádivas,

servicios especiales y, en este caso, algo que se apreciaba de modo particular: un trato deferente y cordial por parte de los empresarios.

El contenido de una extensa carta de quejas y reclamos, hallada entre antiguos papeles de la fábrica y dirigida a la junta directiva el 9 de febrero de 1956 por Alfredo Triana, nos descubre detalles de un mundo de lealtades y deferencias, pero también de expectativas frustradas. Aunque no se trata de un trabajador u obrero, sino de un “casi empleado” que tuvo responsabilidades y mando sobre peones, la descripción que hace de su situación nos dibuja la atmósfera de personalismo y el carácter de los vínculos sociales en el trabajo, del que participaban también los mandos medios.

El remitente considera necesario sustentar sus peticiones haciendo un recuento de su actividad de 22 años y 137 días al servicio de la fábrica, en el período 1933-1955, año este último en que la empresa resolvió pensionarlo después de varios accidentes y enfermedades. En 43 páginas mecanografiadas, describe sus exigentes tareas, buenos desempeños y reconocimientos de los patronos, así como los sacrificios, penalidades y accidentes de su trabajo.

Este personaje mereció una rápida mención en la conocida historia de Cementos Samper, que compendia principalmente los hechos más destacados de sus diferentes montajes, logros productivos, dificultades, juntas directivas y gerentes; allí aparece mencionado en relación con el cable aéreo Siberia-Contador que comenzó a construirse en 1927 y por el que se bajaba caliza en vagonetas desde las minas hasta el sitio de procesamiento:

Como algunas de las torres habían sido construidas inicialmente con madera, los obreros, vigilantes e inspectores, como Don Alfredo Triana, recorrían varias veces la línea del cable en la noche para observar su marcha y evitar así cualquier desajuste en dichas torres. Cuando el cable se rompía o alguna unión se aflojaba –se ‘toteó’ el cable era la llamada de auxilio que recibíamos a altas horas de la noche–, era necesario llevar seis yuntas de bueyes para halar las puntas del cable, unir las y dejar el equipo funcionando normalmente. (Sanz de Santamaría 1982, 70)

Obviamente, la mencionada carta da una visión más completa de la actividad de Triana, los diferentes trabajos que asumió, que no se limitaron a la vigilancia del mecanismo, sino que incluyeron tareas de mantenimiento y algunos diseños que le generaron sentimientos de orgullo, y reconocimiento de sus superiores.

Un aspecto destacado del documento se refiere a perjuicios varios en bienes propiedad del remitente, como pérdida de equipos y animales de trabajo de su actividad particular de minería y venta de caliza, debido a tener que permanecer alejado de estos por semanas, al asumir los trabajos encargados por la empresa Samper. Igualmente, en el cumplimiento de labores de montaje de instalaciones, reemplazo de torres de madera por metálicas y supervisión del cable, Triana debió sobrellevar y resolver por sus propios medios diversas dificultades y malas condiciones de trabajo respecto a trabajo nocturno y en días festivos, así como lo referido a alojamiento, transporte, seguridad, clima adverso y alimentación.

Ante el poco apoyo de la empresa, Triana construye por su cuenta una casa de madera para alojarse, que denomina ‘el palacio’; en diferentes circunstancias, aporta bienes de su propiedad y elementos como bueyes, caballos, revolver, linterna y baterías para su actividad laboral; sufre pérdidas y robos de estos sin contar con ayuda o solidaridad de la empresa; ante urgencias y trabas administrativas de la empresa, en ocasiones presta dinero para comprar algunos materiales; asimismo, debe liderar y controlar un grupo de obreros, llegando en ocasiones a tener que resistir su insubordinación y amenaza.

No obstante estos aspectos adversos, en varios apartes el empleado manifiesta agrado por el reconocimiento a la calidad técnica de su trabajo y su carácter indispensable por parte de varios directivos. Igualmente, describe la buena realización de un trabajo exigente y urgente en coordinación con un ingeniero alemán, ocupando a los trabajadores en jornadas de 12 horas y prometiéndoles como eficaz incentivo, por sugerencia del germano, un “almuerzo suculento” al concluir toda la actividad. Del mismo modo, menciona el episodio en el que dejó al descubierto la incompetencia de un ingeniero, que debió retirarse y dejar el trabajo a su cargo.

En otra ocasión, por uno de los trabajos bien hechos y el celo puesto en la supervisión de los trabajadores, Triana recibe la felicitación del gerente y, además, una remuneración adicional y aumento salarial; la narración de este episodio nos permite dimensionar otros aspectos de su situación, como la distante y débil presencia de la normatividad:

[...] luego me llevó el Dr. Morales a la caja y me mandó dar una prima de \$30.00 en recompensa del trabajo de la estación del amarillal. Seguí atendiendo los trabajos de conservación y en el mes de agosto

de 1938 se me aumentó el jornal en 0.26 ctvs. o sea de 2.70 a 2.96, jornal que estaba devengando del año 33 al 38. Quiero dejar constancia que nunca pedí aumento ni tampoco se me diera el título de empleado hasta que según infero fue cuando por ley me correspondió ese título, eso fue por el año 1943. (Triana 1956, s. p.)

Dentro de las referencias a la relación con los empresarios y gerentes, se expresan algunas ideas acerca del respeto y dignidad en el trato. Respecto a los elementos de reciprocidad, resulta ilustrativo cuando Triana rememora con agradecimiento las manifestaciones de consideración del gerente en el funeral de uno de sus hermanos que también trabajaba para la fábrica:

Me apena la pérdida de este ser que es muy difícil de reemplazar por su gentileza su estricto cumplimiento y su bondad. Como me lo manifestó el señor Ortega, gerente de ese entonces de la fábrica. Quien al día siguiente, en compañía del Dr. Morales, se dignó asistir al entierro y mandó organizar el sepelio en la mejor forma posible, acompañando a los funerales algo más de 100 personas; esta bondad del señor gerente, don Juan Pablo Ortega me obligó aún más al reconocimiento de gratitud y aprecio a servir con todas mis energías y mi más sincera voluntad a trabajar y servir con sinceridad hasta que tuviera fuerzas suficientes para hacerlo y así he cumplido. (Triana 1956, s. p.)

La parte final de la carta se dedica al relato de dos accidentes –uno de ellos la fractura de una pierna–, ocurridos durante actividades de trabajo, y la manifestación de una enfermedad gástrica, como consecuencia del esquema desordenado y discontinuo de comidas, asociado a las exigencias del trabajo, que tuvo por años; en estas páginas detalla la atención recibida del servicio médico de la empresa, de modo que, concluyendo la larga epístola, solicita una compensación económica y resume su situación personal así:

[...]Dejo a Ud. Señor Gerente y a la honorable junta su decisión que espero me sea favorable referente a mis prestaciones que me corresponden, en atención a que hoy me encuentro sin salud, sin energías, baldado porque la pierna me quedó más corta por el

accidente y con sesenta y siete años de edad ya cumplidos, dejándoles a su consideración lo que estimen conveniente. (Triana 1956, s. p.)

La expresión medida de su inconformidad y su sentida solicitud evidencian a un individuo situado a medio camino entre los usos rurales y las expectativas del medio obrero: entre la confianza en los pactos de caballeros y usos del pasado y la posibilidad de invocar derechos laborales apenas difundidos; del mismo modo, es clara la incomodidad de Triana por haber estado gran parte de su vida laboral en un impreciso estatus entre trabajador calificado y empleado de confianza.

La manera en que se dirige a sus patronos, a través de la formalidad de la comunicación escrita, aunque invoca el cumplimiento estricto de sus obligaciones y también sus derechos, trasluce las expectativas por la deferencia y el espíritu benevolente. Los destinatarios del reclamo y petición, los Samper, eran notables liberales de vieja tradición nacional, que cultivaban y apreciaban las actitudes paternalistas hacia sus subordinados.

En síntesis, la información disponible sobre esta firma, que fue la primera y más importante planta cementera del interior del país durante casi todo el siglo XX, resulta ilustrativa de las usuales prácticas de mejora de condiciones laborales, que en la interacción entre patronos y trabajadores se asociaba a sentimientos de afecto y generosidad. El texto de reclamaciones descrito revela el sentido de la personalización, expectativas e invocaciones que podía tener un empleado que veía la relación laboral, no solo como un contrato, sino también como un intercambio de lealtades y reciprocidades.

EL CASO CORONA: DE UNA FÁBRICA DE LOZA A UN GRUPO ECONÓMICO

Corona es una firma multinacional dedicada a la elaboración y comercialización de productos para construcción y remodelación. Fue fundada en 1881 en Caldas, Antioquia, y en la actualidad tiene más 15.000 empleados y 29 fábricas en Estados Unidos, México, Centro América y Brasil. La conformación de este grupo empresarial empezó en 1935 cuando Gabriel Echavarría Misas y sus hijos adquirieron un rudimentario establecimiento en el que, desde 1881, se elaboraba en el municipio de Caldas gran variedad de productos de loza; el comprador de esta pequeña fábrica pertenecía a una familia, de destacados comerciantes

y fundadores de las que llegarían a ser las más grandes firmas textiles del país: Coltejer y Fabricato.

Con los Echavarría tomó el nombre de Locería Colombiana S. A. y comenzó un proceso en que la experiencia y cultura de trabajo del primer empresariado textil antioqueño pasaba a otros campos de actividad y se combinaba con nuevos aportes: conocimientos adquiridos por estudios en el exterior y el desempeño de ingenieros de la Escuela Nacional de Minas que fueron vinculados (Ángel y De la Cuesta 2001).

Hernán Echavarría Olózaga (1911-2006) fue una figura significativa por haber integrado el viejo estilo y primer impulso empresarial, con los innovadores cambios y acelerado crecimiento de los años de la Segunda Guerra Mundial y las décadas posteriores. Desde la década de 1950, la especialización y crecimiento de las actividades llevó a que se crearan nuevas plantas en diferentes regiones colombianas. No obstante, las viejas prácticas paternalistas asentadas en la larga historia de Locería Colombiana fueron conservadas y vigorizadas por los Echavarría. Predominó un tipo de empleado campesino-obrero al que se requería arraigar para que no retornara al trabajo agrícola, llevándose el saber productivo; hasta la época de ingreso de nuevas generaciones más claramente urbanas e industriales, se generó una forma de manejo laboral reconocido por las buenas condiciones de trabajo (Ángel y De la Cuesta 2001).

Eran usuales las facilidades para estudiar y la estabilidad del empleo; motivación y esfuerzos por mantener un buen clima laboral con ‘trato cálido y sencillo’; un papel de aleccionamiento moral y continua instrucción de la gerencia en tópicos como cuidado de la salud, economía del hogar y vida familiar; servicios médicos y facilidades para adquisición de vivienda; y vinculación de familiares y armonía interna por la conservación de ritos y prácticas colectivas integradoras (fiestas religiosas, celebraciones y eventos deportivos).

En el caso de las nuevas plantas que se establecían fuera de Antioquia, como ocurrió con Colcerámica en el municipio cundinamarqués de Madrid durante la década de 1950, el cuadro directivo y de mandos medios era en su mayoría antioqueño y se procuró trasladar también los elementos de manejo que se han descrito (López 1993).

Un elemento importante en el origen de grupo empresarial que hemos esbozado fueron los rasgos y peculiaridades del mundo social que se creó tras varias décadas de cálidas relaciones de trabajo en Locería Colombiana.

Este proceso, con sus típicos componentes paternalistas regionales, así como sus tensiones y cambios, fue descrito con todo detalle en el texto antropológico que Savage y Lombard (1986) elaboraron, con base en un estudio de tres meses a esta y otras fábricas antioqueñas en 1960, y en otras visitas y observaciones a lo largo de ocho años.

Las detalladas descripciones de Savage y Lombard (1986) muestran una completa visión de los intercambios entre la fábrica y el entorno local del municipio de Caldas, así como entre los diferentes actores sociales que participan de la producción; al mismo tiempo, se evidencian algunos rasgos del estilo de manejo, que Locería comparte con las firmas que hemos descrito. La indagación que realiza este estudioso resulta muy valiosa, tanto por tratarse de las percepciones de alguien ajeno a la vida laboral y a la cultura nacional, como porque se realiza en un momento crítico en que la familia Echavarría, propietaria de la empresa, ha decidido confiar el manejo de sus empresas a un equipo directivo especializado, y vincular a un grupo de jóvenes profesionales como directivos de producción en la planta de ‘La Blanca’.

A continuación, se resumen los aspectos más significativos que revela este estudio para la comprensión de los vínculos de reciprocidad entre directivos y trabajadores, y al ambiente social creado en la planta, del mismo modo que la crisis y dinámicas de cambio que ocasiona el ingreso de los profesionales o “doctores”.

En el espacio de trabajo, converge una serie de influencias en las que los elementos modernos que el avance empresarial introduce parecen bien integrados a valores reinantes y tradicionales. Savage y Lombard (1986) definen como estructuras esenciales de su análisis la familia, “destino prefijado”, sistema patronal y la plaza de pueblo como centro vital de la vida social y la integración comunitaria; con ellas, describen e interpretan elementos culturales e interacciones a nivel de los individuos, la fábrica y la provincia. La vinculación de familiares, principalmente padres e hijos como práctica conocida en otras actividades, se aplicó en Locería, de modo que el padre de familia, trabajando junto a los patrones, se convierte en responsable por la conducta y producción de toda la familia, aún de los hijos adultos. Existe un contrato entre familias, más que entre individuos, ligado a un sistema de remuneración colectivo, en el que el empleador tiene un papel de “superpadre” para varias familias. El manejo laboral, del mismo modo que otros componentes de la organización y gestión,

resulta modificable según iniciativa de los patrones, pero siempre en consulta con los padres de familia, de modo que pareciera predominar una dinámica de cambio e innovación.

Los diálogos que Savage y Lombard (1986) mantuvieron con los trabajadores mostraron que tenían un fuerte apego a sus oficios y compromiso con sus labores, porque las concebían y describían como un destino preestablecido, inmodificable y definido: el papel que estaban llamados a cumplir en la vida. En conexión con la idea de destino, estaba el papel del padre de familia como rol más respetable al que se podía aspirar en el medio social regional.

Los padres de familia ocupaban los puestos más exigentes, tenían funciones técnicas de orientación y supervisión, y ganaban los mejores salarios; su función era facilitar el cumplimiento del “destino” de los integrantes de la familia, preparándolos, ayudándolos y representándolos ante los patrones; tanto padres como patrones recibían el respetuoso y afectivo título de “Don”. Con la mediación de los padres de familia, el patrón garantizaba el bienestar de los trabajadores en materia de salud y vivienda, interesado aún por aspectos personales como los de matrimonio y la vida familiar. Asimismo, este mantenía una activa presencia en los eventos comunitarios, religiosos o deportivos, y un rol en la vida familiar como padrino de bautizo o matrimonio, que garantizaba que los puestos vacantes serían para descendientes de quienes los ocuparon.

En el esquema generado, el patrón y las familias trabajadoras eran cuidadosas en cumplir sus “destinos asignados”; el patrón concedía a los padres de familia afectuosos saludos, estrecha atención y rápida resolución de sus peticiones. El texto describe así la mixtura entre empresa y familia:

Older workers still occasionally spoke of the factory as their home, of the company as their family, and of the patron as their father. The patron was obliged to behave in ways that reinforced the basic reciprocities. He was also intended on perpetuating the image of his patronal family as a ‘good family to work for. (Savage y Lombard 1986, 44)

Dicho estudio emplea una perspectiva comparativa: analiza una fábrica de loza en Santuario y otra de confecciones en Medellín. Pero es el análisis de la fábrica denominada ‘La Blanca’ en el que más se destaca la integración de la vida municipal con la empresa, las familias y los patrones, así como la vinculación de trabajadores campesinos

desplazados por la violencia. Particularmente ilustrativa de la fuerza y aceptación del esquema paternalista es la descripción de la etapa en que el crecimiento de la empresa, el alejamiento de los propietarios y el ingreso de profesionales transforma el tipo de nexos establecido, genera una crisis y conduce hacia un nuevo orden, en el que, sin embargo, se alcanzó el equilibrio y se mantuvo la dinámica de crecimiento, preservando algunos de los elementos de la etapa anterior.

A mediados de la década de 1950, con una nómina de 500 trabajadores, en el centro de una población de 2.500 habitantes, los propietarios Echavarría emprendieron la incorporación de personal profesional a los puestos directivos y técnicos, dejando en cargos de mando a unos pocos “Dones” como representantes del anterior orden; así, esperaban la continuidad del esquema de relaciones y prácticas patronalistas que se traía, pero los jóvenes profesionales que ingresaban no apreciaban tales formas de manejo laboral, ni se interesaron por conocer la cultura, el casi cifrado lenguaje del trabajo cerámico que se compartía o el espacio social que le era inseparable (Savage y Lombard 1986).

La juventud de los nuevos directores, su origen urbano, pero sobre todo su inspiración taylorista, los llevaba a marcar distancias con sus subordinados, evitando integrarse a los rituales y apreciadas prácticas comunitarias tanto en los espacios de trabajo como fuera de ellos; además de ello, con la ingeniería industrial introdujeron muchos cambios y novedades en los procesos productivos y la estructura de puestos y exigencias (Mayor 1984; 1992).

Muchas consecuencias se derivaron de su intervención, como el malestar obrero generalizado por la modificación de los oficios o “destinos” de los trabajadores (forjador, moldeador, asistentes, etc.); su falta de acercamiento más allá de la comunicación de órdenes y nuevas pautas de rendimiento y compensación; la supresión del papel de los padres de familia, que con sus contratos colectivos y hereditarios habían sustentado una armónica forma de interacción y remuneración con los patrones.

Por varios meses, este ambiente social en la fábrica de La Blanca resultó muy tenso e insatisfactorio para todos los partícipes de la producción; incluso los patrones o propietarios, que ya solo ocasionalmente se hacían presentes en la planta y recibían las quejas obreras, expresaron su propia inconformidad.

Sin embargo, la superación del conflicto se logró a instancias del dinamismo mostrado por el hijo de uno de los antiguos “Dones”, en la promoción de actividades como un torneo de fútbol, del mismo modo que con el aporte de diferentes trabajadores que, desde posturas tolerantes y de expectativa optimista sobre el aporte técnico de los ‘Doctores’, ejercieron un rol mediador.

De este modo, se halló un espacio motivante de interacción que, aunque no reconstruyó el anterior esquema de reciprocidades, sí creó vínculos compensadores y la mutua aceptación de los sectores distanciados. Surgió así un nuevo equilibrio y respeto mutuo, en el que los trabajadores no esperaban que los “Doctores” actuaran como los “Patrones” o los “Dones”, y estos cambiaron algunas de sus actitudes, para completar exitosamente la aplicación de los estándares taylorianos y, con ello, un cambio organizativo y productivo de fondo en la firma.

Las experiencias que hemos descrito, para empresas que décadas después conformarían el grupo Corona, uno de los conglomerados económicos más importantes de Colombia, reflejan procesos que fueron muy característicos de la región antioqueña en su primera etapa de relaciones de trabajo, instauradas dentro de un fuerte sentido tradicional de comunidad y proximidad entre jefes y subordinados. En este caso, lo que se registra con más detalle, con apoyo en el estudio antropológico de Savage y Lombard, es el tejido social de reciprocidades, roles, interacciones, sentimientos y vivencias compartidas que los grupos familiares configuran tanto en la fábrica como en la localidad. Se tiene aproximación tanto al papel del patrón y su fuerte influjo de autoridad, aceptada e imbuida de sentimiento y respeto –y en parte compartida por otras figuras de mando–, como a las dinámicas de cambio y reconfiguración del poder en la organización.

CONCLUSIÓN

Los procesos que hemos descrito para dos firmas bogotanas y una antioqueña son ilustrativos de una etapa importante que vivió la industria colombiana. No se trataba simplemente de una progresiva y “normal” mejora en las condiciones de trabajo por medio del asistencialismo establecido por los empresarios y la usual búsqueda de un mejor ambiente de trabajo, que rutinizada y burocráticamente vendría más adelante. Era más bien la creación de una atmósfera especial en la que tales beneficios, ayudas y estudiadas formas de interacción se presentaron como una

voluntaria y benevolente liberalidad por parte de los patronos hacia sus empleados, en su mayoría de origen campesino y baja escolaridad. En su perspectiva, había que orientarlos en la conducción de su vida y arraigarlos en la fábrica y las exigencias de sus oficios. Sin embargo, en el trasfondo estaba el imperativo de arraigar y preparar una fuerza laboral que actuara en mejores condiciones para aportar al plan productivo y capitalista de los empresarios; en ello, se conjugan también ideas tradicionales de deferencia y reconocimiento respetuoso entre personas de situación social contrastante.

En los casos descritos, las dádivas y acciones empresariales a favor de los trabajadores, que a veces se anticipaban o superaban las exigencias de una muy débil legislación, se presentaban como demostraciones de afecto y tenían como trasfondo intenciones aleccionadoras, de control moral y valores católicos, aun cuando fueran promovidas por individuos de filiación liberal. Una vez promulgadas las normas laborales y ambientados los derechos de asociación y negociación colectiva, nuevas dinámicas de cambio y vías de expresión se abrieron camino con lentitud, pero persistió la idea de que la generosidad y la buena voluntad patronal eran lo más decisivo en el destino obrero.

Por varias décadas y de diferente manera, factores como el tipo de liderazgo de ciertos patronos, los ambientes de trabajo influidos por el medio hacendario, la novedad de los oficios y destrezas asimilados, y los espacios de socialización obrera con sus ritos y tradiciones contribuyeron a que existiera un pacto tácito de reciprocidad paternalista entre estos y sus trabajadores. En este acuerdo, los pioneros y fundadores de empresa, imbuidos de su prestigio, rol de liderazgo y ejemplo de trabajo, con deferencia y dádivas motivaron, sometieron e integraron a trabajadores que apenas se acercan al mundo fabril.

Los procesos de las tres fábricas colombianas que hemos descrito, con las particularidades que le son inherentes, muestran que, dentro de las variadas motivaciones para las dádivas y concesiones voluntarias de inspiración paternalista, lo que resulta más significativo y aparece de modo más constante es el factor de formación del trabajador requerido y creación de condiciones adecuadas al avance industrial. Aunque existe una casi inescrutable convergencia y mezcla de todas las motivaciones conocidas, en nuestros casos parecen tener mayor primacía los determinantes de orden práctico relacionados con la urgencia de conseguir la integración

estable de la fuerza obrera, lo que incluía evitar su desplazamiento a otras actividades o regiones, asegurar una motivación para aprender oficios y habilidades industriales, generar disciplina respecto a las exigencias de sus puestos y suplir la ausencia del Estado en temas de salubridad y necesidades básicas.

En consecuencia, los afectos paternalistas de los empresarios estaban más dirigidos a resolver pragmáticamente las dificultades de creación y adaptación del componente obrero y disponer rápidamente de un escenario social más o menos adecuado al proyecto industrial. Además, a excepción de algunas débiles usanzas hacendarias, en nuestro pasado colonial y republicano no había apreciables tradiciones de protección de las élites hacia los necesitados, que inspiraran evocaciones y expectativas. Igualmente, los reclamos sociales y luchas obreras contemporáneas en esa incipiente industrialización no parecen haber sido tan fuertes y dinámicas como para haber hecho apremiante a los patronos legitimar su situación privilegiada o actuar sobre las consecuencias de la *cuestión social*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alemaný, Macario. 2005. "El concepto y la justificación del paternalismo". Tesis doctoral en Filosofía del Derecho, Universidad de Alicante, San Vicente del Raspeig.
- Ángel, Ana, y Carmen De la Cuesta. 2001. *Un sueño en construcción: el caso de Locería Colombiana, 120 años*. Medellín: Locería Colombiana – Universidad de Antioquía.
- Archila, Mauricio. 1991. *Cultura e identidad obrera, Colombia 1919–1945*. Bogotá: Cinep.
- Bendix, Reinhard. 1966. *Trabajo y autoridad en la industria. Las ideologías de la dirección en el curso de la industrialización*. Buenos Aires: Eudeba.
- Bloch, Marc. 1958. *La sociedad feudal. La formación de los vínculos de dependencia*. México: Uteha.
- Castañeda, Wigberto. 1988. "Bogotá industria y trabajadores 1900–1945". Tesis de grado, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Castro, Beatriz. 2007. *Caridad y beneficencia. El tratamiento de la pobreza en Colombia 1870–1930*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Grisales, Orlando. 1981. *El problema de la productividad del trabajo en la industria: Bavaria*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

- Kocka, Jürgen. 2002. “Problemas y estrategias de legitimación de los empresarios y cuadros directivos en el siglo XIX y comienzos del siglo XX”. En *Historia social y conciencia histórica*, 173-192. Madrid: Marcial Pons.
- López, Carmen. 2002. “Las relaciones laborales en Colombia: opciones estratégicas de los actores”. Tesis de doctorado, Universidad Complutense, Madrid.
- López, Luis. 1993. “El impacto de la empresa Colcerámica en el municipio de Madrid”. Tesis de grado en Sociología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Martínez, Manuel. 2007. *Paternalismo y resistencia Los trabajadores de Bavaria 1889-1930*. Bogotá: Rodríguez Quito Editores.
- Martínez, José. 2006. *Historia de la industria cervecera en Colombia*. Bucaramanga: SIC Editorial.
- Mayor, Alberto. 1984. *Ética, trabajo y productividad en Antioquia; Una interpretación sociológica sobre la influencia de la Escuela Nacional de Minas en la vida, costumbres e industrialización regionales*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Mayor, Alberto. 1992. “Institucionalización y perspectivas del taylorismo en Colombia”. *Boletín Socioeconómico* 24-25: 205-242.
- Sanz de Santamaría, Carlos. 1982. *Historia de una gran empresa*. Bogotá: Benjamín Villegas & Asociados.
- Savage, Charles y George Lombard. 1986. *Sons of the Machine: Case Studies of Social Change in the Workplace*. Massachusetts: The MIT Press Cambridge.
- Scott, James. 1990. *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México: Editorial Era.
- Sennett, Richard. 1982. *La autoridad*. Madrid España: Alianza.
- Sierra Álvarez José. 1990. *El obrero soñado: Ensayo sobre el paternalismo industrial: Asturias 1860-1917*. Madrid: Siglo XXI.
- Thompson, Edward. 1991. ‘Patricios y plebeyos’. En *Costumbres en Común*, 29-115. Barcelona: Editorial Crítica.
- Valero, Julio. 2013. “Paternalismo empresarial en la industrialización de Colombia y Venezuela.” Tesis de doctorado en Historia, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Weber, Max. 1977. *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, Max. 1991. *Historia económica general*. México: Fondo de Cultura Económica.

Fuentes primarias

Fábrica de Cemento Samper (FCS). 1953. *Informe y balance*. Bogotá: FCS.

Fábrica de Cemento Samper (FCS). 1959. *50 años de Cemento Samper La más larga experiencia en la industria del cemento en Colombia*. Bogotá: FCS.

Triana, Alfredo. 1956 “Carta al gerente de Cementos Samper”. *Archivo privado de la empresa Cementos Samper*. Copia física en archivo personal.

Materiales de campo

Valero, Julio E. ‘*Memoria de visitas y entrevistas en Cementos Samper*’. Informe de campo sobre observaciones realizadas durante el segundo semestre de 1990 en las plantas de La Siberia, La Esperanza y Santa Rosa en zona rural del municipio de La Calera (Cundinamarca). Archivo personal del autor del artículo.

A AJUDA NA SAÚDE COMO PRÁXIS POLÍTICA NUM MUNICÍPIO DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO: UMA ABORDAGEM ETNOGRÁFICA

GILMARA GOMES DA SILVA SARMENTO*

Universidade Federal de Roraima

*gilmarasarmento@hotmail.com



Artículo de investigación recibido: 6 de marzo de 2018. Aprobado: 9 de mayo de 2018.

Cómo citar este artículo:

Gomes, Gilmara. 2019. "A ajuda na saúde como práxis política num município do Estado do Rio de Janeiro: uma abordagem etnográfica". *Maguaré* 33, 1: 171-202.

DOI: <https://doi.org/10.15446/mag.v33n1.82408>

RESUMO

Neste artigo, pretendo abordar, de uma perspectiva etnográfica, as lógicas morais que produziram a *ajuda na saúde* como práxis política num município do estado do Rio de Janeiro, Brasil. A análise evidenciou que a emergência dessa prática antecedeu à criação do município e seguiu reproduzindo-se após a emancipação municipal. A manutenção desse *status quo* resulta da confluência entre distintas variáveis e se reproduz num contexto em que elementos de obrigação moral, produzidos por vínculos emocionais e afetivos, se articulam ao uso intencionado da *ajuda*. Entre a *obrigação* e o interesse, a *ajuda na saúde* acaba se constituindo num recurso social importante na produção de políticos e na legitimação de carreiras.

Palavras-chave: *ajuda na saúde*, Brasil, interesse, obrigação moral, política local, recurso de legitimação política.

LA AYUDA EN LA SALUD COMO PRAXIS POLÍTICA EN UN MUNICIPIO FLUMINENSE: UN ENFOQUE ETNOGRÁFICO

RESUMEN

Este artículo aborda, desde una perspectiva etnográfica, las lógicas políticas que produjeron la *ayuda en la salud* como una praxis política en un municipio fluminense. El análisis muestra que la emergencia de esta práctica antecede a la creación del municipio y siguió reproduciéndose después de la emancipación municipal. El mantenimiento de ese *statu quo* resulta de la confluencia entre distintas variables y se reproduce en un contexto en que elementos de obligación moral, producidos por vínculos emocionales y afectivos, se articulan al uso intencionado de la ayuda. Entre la obligación y el interés, la ayuda a la salud se acaba constituyendo como un recurso social importante en la producción de políticos y en la legitimación de carreras políticas.

Palabras clave: ayuda en la salud, Brasil, interés, política local, obligación moral, recurso de legitimación política.

HEALTH ASSISTANCE AS POLITICAL PRAXIS IN A MUNICIPALITY OF RIO DE JANEIRO: AN ETHNOGRAPHIC APPROACH

ABSTRACT

This article addresses the political logics that turned *health assistance* into a political praxis in a municipality of Rio de Janeiro, from an ethnographic perspective. It shows that the emergence of this practice predates the creation of the municipality and has persisted after municipal emancipation. Its preservation is the result of the convergence of different variables in a context in which moral obligation, arising from emotional and affective bonds, is articulated with the purposeful use of assistance. Between obligation and interest, *health assistance* becomes an important social mechanism that fosters the rise of politicians and the legitimization of their political careers.

Keywords: health assistance, Brazil, interest, local politics, moral obligation, political legitimization

INTRODUÇÃO

Este artigo apresenta uma pequena parte das discussões realizadas na tese de doutorado intitulada: “‘Tem gente que só procura a gente na hora da dor’: ajuda na saúde e produção de *capital político*”, defendida em setembro de 2017, no Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade- Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (CPDA-UFRRJ). A questão central que orientou a pesquisa surgiu entre 2004 e 2006, durante o trabalho de campo anterior, quando ainda investigava os rituais funerários no município, e a etnografia desses rituais me colocou em contato com um universo de relações em que a *ajuda* emergiu como uma questão importante.

Naquela época, observei que, ante as situações de enfermidade e/ou de morte, era mobilizada uma rede de solidariedade, que, muitas vezes, transcendia as fronteiras familiares, de vizinhança e de amizade. Tratava-se especialmente de personalidades da política que eram acionadas ou que se ofereciam espontaneamente para intermediar na tarefa, às vezes árdua, de conseguir atendimento nos estabelecimentos públicos, como hospitais e no Instituto Médico Legal (IML).

A intervenção da política nas questões de saúde emergiu não necessariamente como uma questão de solidariedade, mas relacionado a uma práxis que remontava ao período anterior à emancipação municipal. Ou seja, a uma época em que, na ausência de serviços básicos, os vereadores prestavam socorro aos moradores nas suas mais variadas necessidades, mas especialmente naquelas demandas relacionadas à área da saúde, naturalizando esse tipo de *ajuda* como uma dimensão das atividades dos políticos.

Assim, o caráter personalizado do atendimento tornava o acesso ao direito à saúde a expressão de um *favor* ou de uma *ajuda* e, em consequência, produzia prestígio e dívida de gratidão que, em momento oportuno, podia ser convertida em apoio político e voto.

Em 2012, a notícia da queda de um prefeito cujo êxito eleitoral estava associado ao “trabalho social na saúde”, motivou a resgatar aquelas informações preliminar e a elaborar o objeto da tese assim constituído: a relação entre as atividades chamadas localmente de *ajuda na saúde* e *trabalho social na saúde* na produção e reprodução de carreiras políticas. Como ponto de partida, a hipótese de que a atuação no âmbito da saúde concorria com grande chance de êxito com outras formas de aquisição

de *capital político* no município (Bourdieu 2007). Para este trabalho, tomo de empréstimo a ideia de capital político no sentido empregado por Bourdieu (2007), isto é, refiro-me à concentração de recursos que podem ser econômicos, sociais e/ou culturais que possibilitam e legitimam a ocupação de determinada posição de poder no campo da política.

Neste artigo, o meu objetivo é abordar as distintas lógicas que, no município estudado, produziam a *ajuda na saúde*, mostrando como elementos de obrigação moral produzidos por vínculos emocionais e afetivos, resultantes dessa práxis, se articulavam ao uso intencionado das lógicas da ajuda no município. E, conseqüentemente, como, no interstício entre a obrigação e o interesse, a *ajuda na saúde* acabava se constituindo recurso-chave na produção de políticos e na legitimação de carreiras políticas.

“A POLÍTICA NÃO OLHA PARA A SAÚDE COM BONS OLHOS”: NOTAS SOBRE A EXPERIÊNCIA EMPÍRICA

Em 2015, quando iniciei a pesquisa que deu origem a tese e a este artigo, ainda guardava, na memória, o primeiro evento presenciado no município, em 2004, quando realizava a pesquisa de mestrado. Na época, o trabalho de campo coincidiu com o período político-eleitoral e, portanto, a atenção da comunidade estava voltada para os acontecimentos da política. Essa excepcionalidade possibilitou entrar em contato com as primeiras narrativas sobre a *ajuda na saúde*.

Apesar de haver reunido um material significativo sobre o universo da política e um conjunto de questões que diziam respeito às expectativas sobre o desempenho dos políticos locais, de modo especial, em determinados temas críticos da vida cotidiana como enfermidades e mortes, decidi descartar temporariamente essas informações pela irrelevância com relação ao objeto de pesquisa da época.

Esse material etnográfico foi resgatado entre 2012 e 2013, quando me preparava para o doutorado, e a notícia da investigação policial, de prisão e do afastamento do prefeito do município veio a público. Pesavam sobre ele acusações de irregularidade, mau uso e desvio de recursos públicos da saúde. Esse caso não teria chamado tanto a atenção se não fosse o fato de se tratar do “político da saúde”, a maior referência sobre o “trabalho na saúde” para as pessoas daquele município. Dificilmente os munícipes se referem a esse político por seu nome de batismo; apesar de seu ofício

de comerciante, todos o conheciam como “Lino da saúde”, em referência ao “trabalho social” que desenvolvia nessa área.

Em 2015, quando comecei o trabalho de campo *stricto sensu*, o político atuava apenas nos bastidores da política, porque estava proibido pela justiça eleitoral de concorrer a qualquer tipo de mandato até o ano de 2020. O prefeito eleito após a queda do “político da saúde” havia sido um jovem médico herdeiro político de uma das famílias mais tradicionais nesse meio na região. Do mesmo modo, a composição política do legislativo também havia mudado muito pouco com relação à gestão anterior. E a população se dizia frustrada mais uma vez com as expectativas de melhorias no setor da saúde.

O prefeito devia fazer mais pela saúde, principalmente que o prefeito daqui é médico. A gente conhece ele como médico, né? Outro dia um rapaz disse: —ele como médico podia ter uma sala em Ponto de Cacimbas [hospital municipal] para atender as pessoas sacrificadas. (Fonte: J.O, agricultor, entrevista concedida em agosto 2016)

Agora médico só pagando e dizem que o prefeito atual é médico, mas pra mim não é médico, nem prefeito. Ele é um moleque, está aí para tomar cerveja, pra ser prefeito tem que ter garra. (Fonte: A. R. comerciante aposentado, entrevista concedida em agosto 2016).

O prefeito daqui dizem que dá consulta particular em Rio das Ostras [outra cidade], e o nosso lugar aqui precisando, poxa! É muito educado, mas para administração. (Fonte: Dona A. C, proprietária de uma frutaria, agosto 2016)

A insatisfação com o funcionamento do sistema de saúde e com o desempenho formal dos políticos no tema se agigantava à medida que o trabalho de campo avançava. Esse sentimento se manifestava em menções do tipo:

A política não olha a saúde com bons olhos, o nosso prefeito, por exemplo, é médico, eu penso que poderia se fazer um pouco mais. Eu não sei a quanto anda, mas acho que podia ser mais. Aqui, por exemplo [referindo-se ao único hospital do município], já teve maternidade, centro cirúrgico e infelizmente não funciona mais. E não teve justificativa para tirar as unidades. A gente trabalha de forma escravocrata, sem carteira assinada, sem férias e com um salário

de R\$ 800,00. (C. I., enfermeira do hospital municipal, entrevista concedida em junho de 2015)

O bom mesmo é não depender do público, porque na hora do voto querem o voto. [...] no consultório particular eles [os médicos] não têm pressa. Menino pode chorar lá dentro, cagar, ninguém tem pressa. (V.M., dona de casa, desabafo realizado na fila do hospital municipal em junho de 2015)

Com exceção do prefeito que recebia críticas endereçadas diretamente ao seu nome, as acusações do tipo: “os políticos não fazem nada pela saúde” eram elaboradas de um modo genérico e se contrastavam com o elogio realizado a certos políticos pela atuação particular na resolução de demandas específicas por serviços de saúde.

Ou seja, o descontentamento da população com esses serviços públicos, que resultavam em críticas às vezes duras aos políticos e à política, não excluía a expectativa acerca da atuação privada desses mesmos políticos na resolução de casos particulares de saúde de “eleitores amigos”, pois a *ajuda* estava aparentemente naturalizada no cotidiano e dissimulada através da relação político-eleitor na chamada “política da amizade”, que será abordada em outro item.

Os vereadores locais faziam questão de se apresentar como políticos solícitos e atentos às questões de saúde de seus eleitores. E mesmo o “político da saúde”, que havia sido afastado do poder por ordem judicial, continuava fazendo o “trabalho na saúde”, conforme garantiu à pesquisadora.

Para discutir o tema aqui proposto, lancei mão de informações apreendidas especialmente durante o trabalho de campo realizado entre 2015 e 2017, no contexto da investigação doutoral, sem, portanto, renunciar informações levantadas durante a experiência anterior (2004-2006). Trata-se de um material etnograficamente coletado com base na observação direta, realizada em diferentes eventos, momentos e situações no município nos períodos de estadia e articulada a outras técnicas de pesquisa, como conversas informais e entrevistas formais guiadas por um roteiro mínimo.

Em se tratando deste último procedimento, no contexto da pesquisa, foi possível entrevistar 15 políticos e 26 moradores (eleitores do município

entre 30 e 50 anos), que aceitaram compartilhar suas experiências de vida e concepção sobre o tema em estudo.

O grupo de políticos entrevistado estava composto por oito vereadores com mandatos na época da pesquisa, dois vereadores aposentados, um ex-prefeito da cidade (mandato 2008-1012) e quatro deles estavam pleiteando uma vaga no legislativo na época, ou seja, se preparavam para concorrer às eleições em outubro 2016.

Com relação aos eleitores, para além das inúmeras conversas informais que resultaram em acesso a informações riquíssimas e na elaboração de um material, consegui conversar formalmente com cinco agricultores, três donas de casa, quatro técnicos de enfermagem, seis comerciantes, um pedreiro, um vendedor ambulante, um professor, um atendente de loja, um pescador, um estudante e dois funcionários municipais.

“O QUE EU FAÇO AQUI É SOCORRER AS PESSOAS”: O MUNICÍPIO E OS ANTECEDENTES DA AJUDA

São Francisco de Itabapoana é um município caracteristicamente rural, localizado no extremo norte do estado do Rio de Janeiro. Sua existência político-administrativa ocorreu em 1995, quando o município foi emancipado de sua antiga sede, a cidade de São João da Barra. Ao contar a história municipal, Acruche (2002) assinala que a estagnação econômica e social e o abandono político caracterizavam o município antes da emancipação. Segundo relata no seu livro, as áreas de saúde e educação estavam completamente desassistidas até a década de 1980, a oferta educacional se limitava ao ensino primário e as más condições de estrada e de transporte aumentavam ainda mais as agruras daqueles que necessitavam de serviços de saúde. O autor assinala:

No setor da saúde a carência era total. Não havia postos de saúde nas principais comunidades, quer seja da rede municipal ou estadual, com exceção de São Francisco e Barra de Itabapoana que tinham postos médicos que mal funcionavam. Não havia ambulância do setor público para a remoção dos doentes, apenas algumas farmácias. Em Ponto de Cacimbas, Manoel carola tentava transformar o asilo em um hospital. (Acruche 2002, 99)

Schottz (2005) salienta que os únicos estabelecimentos de saúde do município até os anos 1980 estavam resumidos a um hospital filantrópico

e a quatro unidades de atendimento básico (que funcionavam basicamente como postos de vacinação). A ausência de investimentos públicos nos serviços básicos para atender a população constituída predominantemente por pequenos agricultores e assalariados rurais resultou no agravamento das questões de saúde após a disseminação da monocultura canavieira a partir dos anos de 1970 (Neto e Ajara 2006; Cruz 2006).

Para os moradores da região entrevistados no contexto da pesquisa, o atendimento no hospital filantrópico era basicamente a única alternativa conhecida para aqueles que não tinham condições para se deslocar em busca de atendimento em outras cidades ou regiões. E, apesar de que os recursos que possibilitavam o funcionamento do hospital filantrópico fossem na maioria recursos públicos, angariados através da amizade do seu fundador com personalidades da política, o atendimento era precário e, portanto, teve suas atividades encerradas em 1990. No entanto, no final dessa mesma década, o hospital foi municipalizado e reaberto (Acruche 2002).

Diante da debilidade da garantia dos direitos básicos que inclui o direito à saúde, o acesso a esse direito foi construído na base da ajuda e da beneficência. Entre o município e sua antiga sede ainda hoje não há ligação direta via rodovia. Para chegar de um lado a outro, era necessário viajar por outro município, mas como as condições de transporte e das estradas eram muito ruins, esse trajeto se tornava demorado e caro, o que dificultava e inviabilizava a circulação das pessoas (Acruche 2002). As necessidades que emergiam do “abandono” e do “isolamento” entre o município e sua sede, separados pelo Rio Paraíba do Sul e sem comunicação por terra, eram remediadas pela benevolência de vereadores que se tornavam intermediários da população nessas necessidades, como explicou dois vereadores aposentados:

Na época eu tinha um carro da Câmara que ficava comigo e eu atendia às escolas [...] Tinha procuração para pegar os salários e entregar em mãos aos funcionários. Levava gente pra médicos, pra hospitais e tudo isso. (R.A. ex-vereador aposentado, entrevista concedida à autora em março de 2015)

Entrei pra política em 1962, 32 anos de idade na época e eu tinha certa paixão pela política. Entrei no calor não sabia o que era partido, o que era legenda nem nada. Gostava de ver a política, acompanhar o comício, essas coisas. A política tem uma porta de

entrada e sair é difícil, mas eu fiquei assim [...] povão. Atendia as pessoas e foi assim que eu tive muita expressividade. Fui vereador em uma época em que não recebia subsídio, meu atendimento era o favor e o povo ficava agradecido. Era levar mulher para ganhar neném, mulher para o hospital. Comprei até um carrinho [automóvel] pra atender o povo. (M.R. ex-vereador aposentado, entrevista concedida à autora em junho de 2015)

Se esse tipo de atuação personalizada se justificava pelas condições socioeconômicas e geográficas anteriores à emancipação, o que justificaria esse tipo de intermediação após a emancipação municipal? Uma vez que, supostamente, os serviços se aproximariam do povo com o estabelecimento do novo município conforme sugere a opinião de um vereador local:

O problema é que o eleitor busca mais o vínculo particular do que o coletivo. Apresentar lei não é parâmetro para a população escolher o candidato, pois não fiscalizam o trabalho. Dia de sessão você vai encontrar mais gente no corredor pra falar com a gente do que dentro da plenária para assistir e acompanhar o trabalho do vereador. [...] Mas nós somos culpados, porque até pouco tempo atrás cada vereador tinha um ou dois carros para atender a população, levar para Campos. O vereador passava a ser uma espécie de entidade social, como se fosse uma ONG. Na minha comunidade mesmo tinha doze ruas, calçamos todas as ruas e foi a minha pior indicação de voto. Eu achei que não tinha que fazer campanha, quando perguntei para as pessoas elas diziam: “ah você fez a rua, mas não resolveu isso assim assim pra mim”. [...] Agora os serviços foram se aproximando do povo. Antes buscavam o político para resolver isso, mas alimentamos isso. Temos que cobrar que as coisas funcionem, mas isso é difícil acabar porque é um ciclo vicioso. O político para se eleger ele depende do eleitor. (M. A. vereador com mandato 2013-2016, entrevista concedida em agosto de 2015) [grifos meus]

Esse vereador, cuja ascensão política estava associada à militância político-partidária, teceu muitas críticas ao “trabalho na saúde”. No entanto, ao final da conversa, admitiu que ele próprio conciliava as atividades

parlamentares (formais) com esse tipo de atenção personalizada, pois percebeu que eficiência parlamentar não garantia a reprodução política no município.

Embora o relato desse político sugira que o problema estava na população que busca um vínculo mais particular do que o coletivo, há que ser ter em conta que, ao longo de mais de 20 anos de emancipação, as mudanças ainda eram insuficientes e não resultavam em ofertas de serviços básicos de qualidade no município.

Apesar da escassez de dados mais concretos e atualizados sobre o município, o relatório anual sobre o desenvolvimento socioeconômico, realizado pelo Tribunal de Contas do Estado do Rio de Janeiro, com base em bancos de dados oficiais e agências de estatística como Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), demonstrava que, embora os reconhecidos avanços em alguns setores nos últimos anos, os problemas de saúde e a desigualdade socioeconômica ainda persistiam. O Índice de Desenvolvimento Humano Municipal (IDHM), por exemplo, saiu da classificação considerada muito baixa e ascendeu a um índice considerado médio (0,639) em 2010 (última atualização realizada), mas, mesmo assim, o município continua ocupando uma das piores posições quando comparado ao IDHM dos demais municípios do estado do Rio de Janeiro (Tribunal de Contas do Estado 2017).

Sete anos após a emancipação, quase metade da população ainda estava abaixo da linha da pobreza (com renda *per capita* inferior a R\$156,00), tanto que o município foi escolhido como “um dos primeiros locais a ter acesso a um programa federal de transferência de renda” (Schottz 2005, 121).

Em fevereiro de 2017, período em que estava finalizando o trabalho de campo, havia 4.066 famílias que recebiam o benefício do programa social Bolsa Família (programa do Governo Federal), cujo direito é concedido apenas às “famílias que estão na extrema pobreza e que possuem renda *per capita* menor que R\$ 85,00 ou aquelas em estado de pobreza, que possuem renda *per capita* de R\$ 85,01 a R\$ 170,00”, segundo esclarecimento expresso na página do programa.

Dados como os levantados demonstram que a negligência com relação aos direitos ainda é uma realidade no município e se manifesta na precariedade das condições de vida locais como, por exemplo, nas

condições de renda/trabalho, no acesso à saúde e aos serviços públicos de saúde. Diante de tais condições, o acesso a esses direitos se materializa no chamado “trabalho social na saúde” ou “ajuda na saúde”.

Entretanto, cabe ressaltar que não é a pobreza que tem gerado essas alternativas, senão a falta de políticas públicas voltadas a atender as demandas da população de uma forma geral. O campo demonstrou que o acesso à saúde através da “ajuda” dos “políticos amigos” não era um arranjo restrito apenas às famílias ditas pobres ou de baixa renda, mas abrangia também aquelas pessoas consideradas abastadas para o padrão local, como comerciantes e pequenos empresários (Sarmiento 2017).

É preciso lembrar que a realidade municipal reflete também uma tendência nacional: o processo de sucateamento do serviço público como resultado da influência da poderosa “indústria da saúde”, que financia campanhas políticas e cujos *lobbies* estão presentes nas diferentes esferas do poder. Essas forças políticas têm atuado desde sempre para descaracterizar o direito à saúde, transformando-o em um nicho de mercado — um bem de consumo (Luz 1991; Rodrigues 2014).

O Sistema Único de Saúde (sus) brasileiro, que resultou da luta por direitos e foi consolidado na Constituição de 1988, é um exemplo para o mundo, mas funciona precariamente em decorrência de políticas e orçamentos direcionados a priorizar setores que favorecem a *indústria da saúde* em detrimento da saúde da população (Illich 1975; Orellana 2009; Oliva-Augusto e Costa 1999; Luz 1991; Rodrigues 2014).

De acordo com Luz (1991) e Rodrigues (2014), o somatório de questões como: as escolhas políticas sobre o orçamento federal a ser destinado à saúde, a forma como a gestão municipal da saúde é conduzida (gestão municipalizada do sus) e a forma como se estabelecem parcerias entre setor público e setor privado (através de prestação de serviço na saúde) no Brasil têm resultado em pouca melhoria nas condições de oferta de serviços públicos e têm se constituído em uma ferramenta de poder que comporta ambiguidades como, por exemplo, o uso eleitoral e a corrupção no setor da saúde.

Além dessas questões, a existência de uma forte e ineficiente burocracia redundante na demora no atendimento e num conjunto de práticas autoritárias, arbitrarias e assimétricas por parte dos profissionais da saúde, que naturalizam relações de poder, de dominação e de violência

simbólica que passavam a ser aceitas pela população como um aspecto natural dos serviços públicos de saúde (Pereira 2004).

Os demorados trâmites burocráticos, ao se somarem à precariedade dos serviços e ao mau atendimento, passam a ser naturalizados como uma dimensão do serviço público pela população e, portanto, esses serviços, no seu aspecto básico, passam a ser entendidos como uma alternativa apenas para pessoas pobres que não têm condições de pagar por serviços privados de saúde (Pereira 2004).

A colonização da política por setores econômicos conforme assinala Oliveira (2007) se manifesta em: retrocesso de direitos, corrupção, degradação dos serviços públicos e descrédito da população na capacidade formal das instituições políticas para atender as necessidades coletivas. Nesse contexto, a busca de formas particulares de satisfazer as demandas mais urgentes como aquelas relacionadas à saúde se torna inteligível.

A população procura a gente e não podemos negar, temos conhecimento com pessoas de outras cidades, temos conhecimento fora e acesso. A população que mais necessita tem mais dificuldade de chegar e encontram muitas barreiras. As pessoas que trabalham na área dificultam muito o acesso. E eu tentei ser um intermediário nisso aí. (A.B. vereador do município mandato 2013-2016, entrevista concedida em abril de 2017)

No município, a descrença nas instituições públicas produz o seguinte paradoxo: a população emite duras críticas à “política” pelo estado em que se encontra a saúde, mas elogia determinados atores políticos, como o político acima, que usam o cargo para transcender as burocracias e possibilitar o acesso personalizado ao atendimento.

Além disso, cabe assinalar que a emancipação municipal que, em tese, marcaria também um novo momento político, não significou uma ruptura com aquela “política de favores”, em voga quando a sede ainda era em São João da Barra, mas, ao contrário, como demonstra o relato de descendentes de antigos vereadores:

Eu cresci vendo papai ajudar as pessoas, levando pra Campos, levando pra médico [...] Ontem mesmo socorri uma pessoa que estava com um filho doente e mandei levar para Campos. Tem final de semana que tem dois ou três carros meus emprestados. Tive uma derrota eleitoral, mas uma vitória política muito grande, meu nome está aparecendo bem

cotado até para prefeito. (R.R., pré-candidato ao cargo de vereador nas eleições de 2016, entrevista concedida em fevereiro de 2015)

Eu sempre gostei desde novo de política. Sempre ajudei e as pessoas vão ficar devendo favores. Aí a gente vai trabalhando no serviço da gente e vai vendo que os políticos não cumprem com os compromissos. Então falei com meu pai, isso foi na política em 2004 a convite de Pedro Cherehe [prefeito na época]. [...] Hoje estou resolvendo questões de cirurgia. Quando não conseguimos temos que pagar. Tem eleitor que valoriza a presença do vereador na comunidade e outros já valorizam aqueles que, quando chega perto das eleições, resolvem alguma coisa. É importante estar no meio do povo, pois o povo bota e o povo tira. (R.B, vereador mandato 2013-2016, entrevista concedida em junho de 2015) [grifos meus]

O VOTO, A “POLÍTICA DA AMIZADE” E A QUESTÃO DA AJUDA NA SAÚDE

O descrédito na política formal como ferramenta capaz de promover o bem comum apareceu durante toda a pesquisa. Como pano de fundo figuravam as lembranças de anos de promessas eleitorais não cumpridas e o acesso às notícias de corrupção diariamente veiculadas pelas principais cadeias de televisão. O acesso a essas notícias, na maioria das vezes propagadas de forma acrítica e sensacionalista, produzia grande frustração com relação à política e fomentava a crença de que esta é movida apenas pelo interesse.

Política para mim é uma mentira, é muita pouca vergonha e engano, a política no município está horrível. Nada que presta, quando chega perto das eleições começam a procurar os outros. (R.G. atendente de padaria, entrevista concedida em agosto 2016)

Política ninguém vive sem ela, queira ou não queira. Se é hospital precisa de política, se é posto de saúde precisa de política. Tem política e politicagem. Agora a política aqui está péssima, a política foi desvalorizada. Não é de dizer o cara [o político] foi ruim não, é que está zerado mesmo. As comunidades todas desprezadas. (J. O., agricultor, entrevista concedida em agosto 2016)

A política vem de muito tempo atrás, mas nada mudou em nosso município. A maioria [dos políticos] não trabalha para evoluir o

município, mas trabalha para encher o bolso. Há venda de votos, eu na verdade voto por consideração. A pessoa vai ser um bom político se já ajuda os outros sem interesse, então vai ser um bom candidato. (F. M. vendedor, entrevista concedida em agosto de 2016)

A política aqui está desacreditada. Na política vem todo mundo, mas acabou nem um adeusinho, nem um obrigado. (I. M., dona de casa, entrevista concedida em agosto 2016)

Política pra mim é um jogo de interesses. Hoje em dia está assim, a visão que os políticos têm é uma e da população é outra. Desde sempre há esse voto de cabresto, as pessoas pensam que mudou mais não mudou. Antigamente se comprava o voto com um favor, levava para conseguir uma consulta. Hoje tem políticos que compra voto com R\$5.000,00 por 3 votos. (U. H., proprietário de loja agropecuária, entrevista concedida em setembro 2016)

Aumentava o rechaço à política diante do que esses moradores identificavam como a instauração de uma “política do dinheiro” no município, isto é, candidaturas de pessoas em tese descomprometidas com qualquer tipo de causa que tentavam ascender politicamente através da “compra de votos”, conforme a fala de U. H., citada acima.

Ao descrever os políticos que recorriam à “compra de votos”, os moradores os caracterizavam como pessoas que “não faziam nada pra ninguém”. Portanto, quando um candidato assim identificado não se encaixava nos principais critérios de legitimação política local — ou seja, se não descendesse de uma família de políticos, se não tivesse algum trabalho social anterior ou militância política —, levantava suspeita (Sarmiento 2017).

O contraponto à “política do dinheiro” ainda era chamado de “política da amizade”, descrita como a forma ideal de fazer política, porque baseada no prestígio conquistado a partir de uma relação de confiança e trocas mútuas não monetárias entre políticos e eleitores.

Atentos a essa distinção, os políticos entrevistados faziam questão de sempre declarar que “faziam a política da amizade”, e não a “do dinheiro”. E explicavam:

Minha eleição era na base da amizade. Naquela época era um eleitorado amigo. Hoje é por causa de dinheiro. Se não der dinheiro, eles não votam. Minha última eleição eu estava programado para ter mil votos e tive 400,

porque não tive dinheiro para pagar os eleitores. (A. R., vereador aposentado, entrevista concedida em fevereiro 2015)

Tem gente que compra voto e tem voto de amizade, o que eu faço aqui é socorrer as pessoas e levar pra Campos. (Z. C., vereador com mandato 2013-2016, entrevista concedida em fevereiro de 2015)

Eu não gosto dessa política que só vai à casa do eleitor nas vésperas da eleição, senão deixa transparecer que é interesse próprio ou pessoal. [...] Faço a política do dia a dia. (M. S. A., vereador mandato 2013-2016, entrevista concedida em junho de 2015)

Fui mais votado que o candidato que gastou mais de R\$ 200.000 na minha localidade. Apesar dele investir tudo isso fui mais bem votado. Você não vai conquistar quando compra o voto, vai adquirir o voto. (R. R., comerciante e pré-candidato a vereador no período da pesquisa, entrevista concedida em fevereiro 2015)

A “política da amizade” antecede a emancipação municipal e se refere à disposição contínua do político para ajudar e realizar favores antes, durante e após as eleições. Esses favores, obviamente, resultavam na consideração do eleitor que, em contrapartida, podia retribuir com amizade, apoio político e voto. Dessa relação, emergiam as categorias nativas: “político amigo” e “eleitor amigo” e formas de apoio mútuo que transcendiam as relações políticas propriamente ditas, como evidencia este último relato.

Insinuações por parte de políticos sobre a oferta de dinheiro ou de “ajuda na saúde” em troca de votos estavam muito mal vistas, mas retribuir esses favores com apoio e voto, quando estes eram realizados de forma aparentemente espontânea e desinteressada, estava naturalizado. A maioria dos entrevistados havia decidido o voto em pelo menos uma eleição com base na *consideração* e na *amizade* por esses tipos de favores recebidos pessoalmente ou pela família.

A nítida frustração com a política e a descrença na efetividade dos serviços públicos de saúde tornava o “trabalho na saúde” um *recurso político* importante. Pautando-me por Coradini (2001), utilizo a categoria analítica *recurso político* como atributos pessoais que legitimavam e/ou potencializam as carreiras políticas como, por exemplo, a militância partidária, o nome de família, a ocupação de cargos públicos etc.

O sentimento de engano provocado por anos de promessas eleitorais não cumpridas, especialmente referentes à área da saúde, tornava as qualidades pessoais dos políticos algo bastante valorizado. Sentimento que se agravou ainda mais após a ascensão e a queda de um político identificado pelos moradores como o “candidato da saúde”. O político assumiu a administração municipal em 2008, como o prefeito mais bem votado do município, mas, antes de terminar o mandato em 2012, foi afastado do cargo, preso e acusado de desvio de milhões de recursos públicos da saúde.

Diante desse contexto, a escolha dos representantes era guiada muito mais por critérios pessoais e emocionais como: *amizade*, simpatia, atenção personalizada e o fato de o político “ajudar as pessoas” do que pela atuação formal desses políticos no âmbito da atividade parlamentar.

Em 2016, por exemplo, um trabalhador rural, a quem entrevistava, assinalou: “aquele menino [um vereador local] é uma boa opção de voto, porque é boa pessoa e dizem que ajuda muito as pessoas também”.

“ISSO AQUI TEM DIA QUE PARECE UM POSTO DE SAÚDE”: INSERÇÃO POLÍTICA E LÓGICAS DA AJUDA

Durante o trabalho de campo, os políticos entrevistados, com exceção de uma vereadora, atribuíram o êxito na carreira política ou a quantidade de votos recebidos nas eleições ao reconhecimento da população por algum tipo de “trabalho” realizado na saúde.

“Isso aqui tem dia que parece um posto de saúde”, disse-me um candidato ao conceder entrevista em sua residência. Segundo ele, sua casa estava sempre de portas abertas para atender as pessoas que necessitam de sua *ajuda*, que se constituía em pequenos *favores* como aferição da pressão arterial, realizada na varanda da própria casa pela esposa enfermeira, no transporte de pessoas ao médico em seu carro particular, além de intermediações mais complexas como marcação de consultas, exames e cirurgias. Na ocasião da entrevista, tinha em mãos um caderno de notas onde registrava cada caso atendido. Ao folheá-lo ante a pesquisadora, garantiu que só naquele caderno constavam mais de quatro mil atendimentos.

A trajetória do político mencionado coincidia com boa parte dos demais políticos entrevistados, precedia do ofício de comerciante, ramo de atividade através do qual estabeleceu muitas relações pessoais, às vezes com pessoas

influentes, que possibilitava interceder em favor de famílias que passavam por dramas de saúde. Conforme obtinha êxito nesse empreendimento, sua fama se espalhava na região e chegava ao conhecimento de partidos políticos ou de políticos consolidados que lhes procuravam em busca de apoio ou para tentar transformá-los em candidatos.

De um apoio político inicial quase sempre resultava um cargo de confiança no setor público como contrapartida, a maioria das vezes no setor da saúde. Através desses cargos, ampliavam a rede de relações pessoais e, conseqüentemente, o “trabalho na saúde”. Para a maioria dos entrevistados, a experiência em um cargo público de confiança era também um momento de preparação e legitimação política para as próprias candidaturas. Esses políticos geralmente atribuíam a própria inserção política a essas experiências, articulando-as a percepção sobre os problemas enfrentados pela população no âmbito da saúde.

No entanto, a imersão no tema da saúde resultava de experiências particulares quase sempre iniciadas com pequenos “socorros” à vizinhança. A posse de um automóvel ou o ofício na área de saúde eram os principais elementos de distinção que possibilitavam certas pessoas se colocarem à disposição e oferecerem ajuda nesse sentido.

A decisão de entrar para o universo político estava sempre associada, pelos próprios políticos, à ideia de continuar *ajudando* as pessoas, mas, ao ascenderem aos cargos, essa questão permanecia apenas no âmbito da *ajuda* e dos *favores*. Durante as entrevistas, os poucos parlamentares que haviam apresentado algum projeto ou proposta de lei em algum momento do mandato tratavam de temas como: questão fundiária, esportiva e de infraestrutura, e nada sobre o tema da saúde.

No entanto, quando eu perguntava sobre a atuação política, a frase que eu mais ouvia era: “o que eu faço aqui é ajudar as pessoas”. Todavia, os políticos com narrativas em que os elementos de obrigação moral estavam mais explicitamente articulados ao uso intencionado da ajuda, costumavam complementar a frase acima com outra: “quem não é visto não é lembrado”, pois esses políticos também tinham consciência de que quanto mais disponíveis e procurados pela população, quanto mais atendimentos fizessem, maiores as chances de manter um fluxo de comunicação e, conseqüentemente, de serem prestigiados, já que uma das maiores queixas estava remetida àqueles políticos que só apareciam nas vésperas das eleições (Heredia 2002; Marques e Vilela 2002).

Esses políticos afirmavam que os oportunistas dificilmente conseguiam se afirmar na política, pois eram incapazes de estabelecer esse tipo de comunicação e de *amizade* com o eleitorado, pois mantê-las significava não ter “sossego”, ou seja, ser todo o tempo importunado, como explicou um dos vereadores: “a gente não tem sossego [os políticos que ajudam]. Eu estou com 78 anos, aí chega um: ‘Ah meu filho está passando mal!’ Aí deixa eu ligar pra ambulância [...], se não conseguir tenho que usar o carro próprio, porque não vou deixar morrer, né?” (E. C., vereador do município, mandato 2013-2016, entrevista concedida em fevereiro de 2015).

Entretanto, alguns políticos também estavam convencidos de que essa disponibilidade era mais do que a *obrigação* do político e faziam desse entendimento uma premissa básica para suas atividades políticas. Assim, o “trabalho na saúde” resulta dessas múltiplas lógicas morais, às vezes ambíguas, operadas pelos próprios políticos, mas compartilhada também pelos eleitores. Para ambos, o papel do vereador não era apenas fiscalizar o trabalho do executivo e propor leis para o município, senão, sobretudo, “ajudar o eleitorado”; nesse contexto, as pessoas votam nos políticos que “ajudam”, e os políticos “ajudam” em detrimento da sua função formal para serem votados.

O “TRABALHO NA SAÚDE”: ENTRE A OBRIGAÇÃO E O “INTERESSE”

Como a herança política familiar era a principal forma de legitimação política no município, a *ajuda* era também uma forma de “fazer o nome” (Sarmiento 2017). As pessoas se tornavam conhecidas e reconhecidas por prestar assistência em áreas como a saúde, como mencionou um funcionário público municipal: “Ah, ele foi presidente da câmara e fez muito trabalho na área de saúde. Os vereadores acabam se fazendo através do trabalho na área, ou seja, naquilo que o município não tem” (fragmentos da entrevista concedida por E. F. em fevereiro de 2015).

Um dos vereadores mais elogiados durante as entrevistas, mencionado como alguém que prestava um bom “trabalho na saúde” e, portanto, “uma excelente opção de voto”, revelou:

Eu não tive família no meio político, nasci no comércio, sou filho de comerciante. Em 1996 um ex-patrão meu veio candidato. Ele não se eleger mais ficamos ativo nesse meio. Em 2001 eu fui convidado para trabalhar no gabinete do ex-prefeito e vi que a maior necessidade da população era na área da saúde, aí decidi vir candidato em 2008.

Não me elegi, fiquei como suplente. Aí vim de novo em 2012 me elegi e continuei trabalhando na área da saúde. Eu comecei como chefe de gabinete e as pessoas *iam pedir ajuda* ao prefeito e eu intermediava, acabava sendo interlocutor. *A população procura a gente e não podemos negar*, temos conhecimento com pessoas de outras cidades porque temos conhecimento fora e acesso. A população que mais necessita tem mais dificuldade de chegar ao atendimento porque encontram muitas barreiras, as pessoas que trabalham na área dificultam muito o acesso. *E eu tentei ser um intermediário nisso aí.* (A.B. vereador do município mandato 2013-2016, entrevista concedida em abril de 2017) [grifos meus]

Quando perguntado sobre como realizava o trabalho na saúde, assinalou:

Noventa e nove por cento das pessoas que me procuram têm essa dificuldade e sabe que eu faço esse trabalho. Às vezes, a pessoa já tem um exame marcado e não tem o dinheiro para ir. Então eu levo ou peço o carro da prefeitura. Agora de manhã mesmo, estava em Campos fazendo acompanhamento, porque o aparelho de raio-x do município está quebrado e a pessoa precisava de exame de sangue e tal. Então eu entrei em contato com o pessoal de lá [funcionários do posto de atendimento]. Às vezes as pessoas não têm condições de pagar exames de sangue e acabam buscando pessoas que possam ajudar [...]. E até mesmo quando é particular às vezes só precisam de uma forcinha. Outro dia teve o caso de um rapaz que a esposa estava grávida e precisava de cirurgia [cesariana] e o médico tinha cobrado muito caro. Aí eu liguei pro médico e negocieei baixar o preço e ele abaixou. O cara ficou todo feliz. (A.B. vereador do município mandato 2013-2016, entrevista concedida em abril de 2017)

Assim como o vereador citado, outros políticos se definiam como “intermediários” entre a população e os serviços de saúde, especialmente os serviços públicos. Reconheciam as necessidades da população nessa área e concebiam a si mesmos como possuidores de prerrogativas que os capacitavam a assumir essa posição. Inclusive, aliando-se ou pressionando os funcionários da saúde, através da posição de poder que exerciam, para satisfazer as demandas de saúde dos “seus apadrinhados”, conforme revelou enfermeiros entrevistados no hospital municipal.

Outra grande referência local, o “político da saúde”, contou que sua trajetória na política iniciou após o assassinato de um tio vereador que “tinha um trabalho social bom”. Após a morte do parente, ele próprio deu continuidade ao “trabalho” e se candidatou ao legislativo da cidade. Ao interrogá-lo sobre em que consistia esse “trabalho social”, o político respondeu:

Ajudar as pessoas mais carentes. Montei uma entidade, os políticos denunciaram.

Montei o Instituto Isa, nome de minha mãe, e a própria justiça fechou. A justiça alegou que abrem isso em troca de voto. Conseguia consulta e cirurgia em Itaperuna, nós levávamos as pessoas para essas coisas mais complexas. A gente colhe o que a gente planta. Acabou que eu tenho uma loja em Itaperuna e as pessoas vão comigo para lá até hoje, porque eu vou pra lá uma vez por semana. (Ex-prefeito do município, entrevista concedida em setembro 2016)

Na época da entrevista, o político estava penalizado pela justiça eleitoral e proibido de se candidatar até 2020, mas garantiu que continuava realizando o “trabalho social na saúde” e foi um dos que me garantiu que “quem não é visto não é lembrado”. Conforme ele próprio explicou, apesar de estar “fora da política”, continuava marcando consultas, exames e cirurgias para pessoas do município em um hospital da cidade onde o político possuía uma loja de móveis. Acessava os atendimentos através do serviço de uma funcionária incumbida de realizar essa atividade. Quando o agendamento era realizado, a funcionária enviava o prontuário do atendimento, e o político avisava as pessoas que seriam atendidas e as transportava ao referido hospital no dia marcado.

Quando a demanda era mais complexa, o político se dirigia pessoalmente ao hospital para conversar com médicos e enfermeiros com quem possuía muito boa relação segundo assinalou. Ao final da entrevista, mostrou mensagens recém-trocadas com a funcionária, através da aplicação WhatsApp, em que apareciam fotos de prontuários de atendimento com o devido agendamento. Após mostrar o celular, o político mencionou: “Viu? Só essa semana tem três atendimentos agendados”.

Durante toda a narrativa, a ambiguidade de suas intenções ficou bastante evidente. Havia sido vereador (dois mandatos) e prefeito da cidade (um mandato), mas todo o relato sobre sua atuação girava

em torno do “trabalho social” que realizava. Inclusive havia tentado institucionalizar esse “trabalho” através de entidades de assistência que foram barradas pela justiça por entender que essas pretensas entidades tinham um cunho eleitoral, conforme ele mesmo explicou. Apesar disso, seguia intermediando a população em suas demandas de saúde e conseguia solucioná-las até mesmo fora do estado do Rio de Janeiro, como assegurou.

O mais interessante foi notar que, embora esse político possuísse a fama de realizar esse “trabalho na saúde” e, portanto, fosse acionado pela população em busca de “ajuda”, na época da pesquisa, esse político não gozava de uma boa reputação como outros vereadores. Para uma parcela dos entrevistados que se referiram ao nome desse político, a “ajuda” que promovia por ele era uma ajuda interessada. Alguns chegaram a dizer: “ele ajuda porque está interessado no voto”.

A narrativa de uma candidata ao pleito de 2016 revelou situação semelhante ao do político acima referido. Segundo esclareceu à pesquisadora, sua entrada na política devia-se a duas motivações. O interesse pela política, adquirido durante o período em que esteve casada com um vereador do município. E o conhecimento sobre as necessidades de saúde da população, após ser nomeada para um cargo de confiança na área de saúde do município. Mostrava-se empenhada em ocupar o cargo de vereadora para melhorar às condições de acesso aos serviços públicos locais, mas, paradoxalmente, essa justificação se esbarrava na revelação de que havia criado uma organização não governamental (ONG), cujo objetivo era captar recursos da prefeitura para prestar serviço de saúde às mulheres do município. Quando eu perguntei se se tratava de um projeto político, ela respondeu: “não, é um projeto de Maria cidadã, não como Maria candidata, o vereador não pode prometer porque ele não sabe como será o amanhã”.

Apesar da emergência desses casos, a narrativa da população mostrou que os entrevistados, longe de serem agentes passivos diante de políticos supostamente mal-intencionados, estavam bem atentos às fronteiras entre a ajuda desinteressada e a ajuda interessada.

Às vezes, o “trabalho na saúde” começava de forma “espontânea” muito antes de surgirem esses convites políticos, como atesta a narrativa de um farmacêutico local. Segundo o relato desse político aposentado, a ajuda na saúde era algo que fazia de forma natural através da sua atividade na farmácia. Ao atender as pessoas nesse estabelecimento, um

dos poucos que tinha na região na época, “nunca deixei de atender uma pessoa pobre. Conseguia amostra grátis com os laboratórios para doar para as pessoas carentes. Quem não podia comprar eu doava”, segundo seus próprios termos (fragmentos da entrevista concedida à autora em fevereiro de 2015). Explicou que, além de “consultar” e conseguir remédio, já que médico era muito difícil na região, também cuidava de problemas de fraturas, torsões etc. Às vezes, cuidava até mesmo de casos mais complexos. Foi assim que adquiriu prestígio junto a muitas famílias da região.

A cada *favor* realizado, conquistava a *consideração* e a *amizade*. Essa reputação chegou aos ouvidos de um deputado estadual que, na época, disputava à prefeitura da cidade, e este o procurou em busca de apoio político. Naquele momento, descobriu o prestígio que tinha, pois conseguiu reunir muitos votos para o deputado e, posteriormente, se candidatou à vereança da cidade, cargo que ocupou durante quatro mandatos consecutivos (16 anos). Ou conforme mencionara, ocupou até “quando eu sabia que ia perder, porque a minha eleição era na base da amizade, na próxima eleição eu resolvi parar”.

A AJUDA NA SAÚDE: REPUTAÇÕES E DILEMAS MORAIS

Antes de prosseguir é importante ressaltar que o “trabalho na saúde” e “ajuda na saúde” são termos empregados pelos políticos e eleitores para definir o mesmo fenômeno. No entanto, a maioria dos políticos considerava a “ajuda” um “trabalho” importante dentre outras atividades que desenvolviam enquanto parlamentar. Às vezes tratavam essa assistência como um “trabalho”, outras vezes como um “trabalho social”. Para a população, essa assistência era pensada em termos de “ajuda”, “favor” e algumas vezes se referiam ao “trabalho social” de determinado político.

Quando se referiam a um trabalho social, quase sempre estavam se remetendo àqueles políticos cuja “ajuda na saúde” era prestada de forma sistemática, que atuavam quase como uma entidade de assistência; referiam-se também a pequenos favores como uma orientação para conseguir um determinado atendimento e a grandes favores como aqueles de conseguir uma cirurgia complicada ou um exame mais complexo. Nesse caso, os grandes *favores* eram entendidos como uma “ajuda”. Quando esses *favores* na saúde eram realizados bem antes das eleições, de uma forma geral, não eram visualizados como uma *ajuda*

interessada. A antiguidade do atendimento e sua continuidade após o processo eleitoral denotava para a população que a atividade do político transcendia os interesses calculistas.

Vigorava a ideia de que os políticos oportunistas só se colocavam à disposição quando as eleições se aproximavam. Alguns desses políticos chamados de “interesseiros” eram acusados de “desaparecer” durante o mandato para não atender o eleitorado: “tem políticos que são daqui, se elegem, compram casa fora e vão embora para não atender a comunidade” (Z. C., vereador mandato 2013-2016, entrevista concedida em fevereiro de 2015).

Em contrapartida, os políticos ou candidatos que estavam disponíveis e seguiam realizando esse “trabalho” antes, durante e após as eleições gozavam de muito prestígio no município. Assim como havia aqueles que se desprestigiavam ao deixar transparecer o interesse eleitoral, aos olhos da população, ao tratarem de temas como morte e saúde.

Abordagens do tipo eleitoreira vistas como aquelas essencialmente interessadas no voto, quando eram articuladas a temas como emprego, facilitações fiscais, perdão de dívidas etc. recebiam algumas críticas, mas eram bastante toleradas pela população e, às vezes, até mesmo naturalizadas. Os políticos podiam tentar negociar apoio político em troca de favorecimentos pessoais sem necessariamente prejudicar sua imagem, mas oferecer dinheiro em troca de votos ou negociar com as necessidades de saúde da população era uma atitude considerada execrável pela maioria dos entrevistados.

Durante o trabalho de campo, surgiram algumas situações desse tipo que passo a narrar à continuação. A primeira delas se referia à reputação de um ex-deputado estadual que havia sido prefeito da cidade. O político era tido como alguém que havia realizado uma administração razoável do município quando esteve à frente da prefeitura da cidade, mas, ao longo do mandato, havia adquirido uma má reputação por descumprir promessas pessoais de antes de ascender ao cargo. “Fez muita coisa como prefeito, mas é muito sem palavra”, garantiu uma moradora. Essa má fama era assinalada tanto por seus adversários como por seus correligionários (G. N, dona de casa, entrevista concedida em julho de 2015).

Dentre as queixas dirigidas a esse personagem da política local, o relato de sua própria prima chamou a atenção. Segundo sua narrativa, o então deputado estadual, que pleiteava o cargo de prefeito da cidade,

discursou durante o funeral de um membro de uma das famílias mais conhecidas na região. Na ocasião, homenageou o morto com um discurso e comprometeu-se publicamente a pagar as despesas do funeral. Esse gesto aparentemente afetuoso e concebido como uma demonstração de *consideração*, meses depois se tornou motivo de decepção quando a família do morto descobriu que a dívida com a empresa funerária não havia sido saldada conforme prometido. Essa constatação levou a família do morto a considerar o deputado um oportunista, rompendo com ele as relações e associando-se a seu maior adversário político na região.

Para minha interlocutora, o político havia cometido um erro irreparável, sendo “oportunista” e “proveitador” num momento de tamanha gravidade. Havia tentado “fazer o próprio nome” em cima dos sentimentos daquela família. E revelou que, desde então, havia se tornado, ela própria, “adversária número um” do político, fazia campanha eleitoral para o adversário e não perdia uma oportunidade para desmoralizá-lo, pois ele não merecia consideração nem como parente e menos ainda como político.

Relato bastante semelhante foi dado pela proprietária de uma pequena frutaria local que definiu como oportunista e mau caráter a atitude de um político que tentou negociar os votos de sua família em troca de ajuda numa questão de saúde. “Meu genro procurou e ele disse que não podia fazer nada, mas perguntou quantos votos ele conseguia. *Aí não, né?*”, declarou (E.C., comerciante, entrevista concedida em outubro de 2016). Segundo ela, a proposta ocorreu quando pediram ao político para intermediar o acesso de seu genro enfermo a determinado serviço de saúde. Não obstante, essa decepção foi substituída pela gratidão a um segundo político que, ao contrário do primeiro, ofereceu ajuda sem exigir nada em troca. Declarando na ocasião: “eu ajudei, mas vocês votam em seu candidato” (fragmentos da entrevista concedida em agosto de 2016).

Como demonstram esses dois casos, os *favores* ou a *ajuda* quando parecem desinteressados criam ou reproduzem os vínculos de *amizade*. A aparente abnegação contida na lógica do candidato que afirma: “eu ajudei, mas vocês votam em seu candidato”, ao contrário do interesse descarado demonstrado pelo primeiro político, produz forte sentimento de dívida moral, pois é exatamente o ato de associação livre que caracterizaria os laços de *amizade* e mobiliza o espírito da dádiva (Mauss 2003; Pitt-Rivers 1971).

Diante da demonstração de solidariedade do segundo candidato, a comerciante se sentiu automaticamente impelida a apoiá-lo politicamente não pelo desejo de quitar uma dívida, mas movida pelo *espírito da dívida*, ou seja, pelo reconhecimento daquele gesto como de generosidade e, obviamente, da qualidade moral daquele político quando comparada àquele que tentou negociar *ajuda* por votos (Godbout 1998).

Este último, ao atuar como um *proveitador*, corrompeu, pois, o *princípio da amizade* (Pitt-Rivers 1971). Perdeu o apoio não só da família do enfermo, como maculou sua reputação também diante da comunidade, pois a comerciante informou que fazia questão de contar para a vizinhança que tipo de político ele era.

Outros políticos, embora fossem conhecidos pelo “trabalho na saúde” e procurados para ajudar nessa questão, não gozavam necessariamente de boa reputação por esse “trabalho”, pois o empenho em ajudar as pessoas era concebido tinha um objetivo eleitoreiro. Esses casos geravam agradecimentos, mas dificilmente sentimentos de gratidão duradoura, porque as pessoas se diziam conscientes que esses políticos só ajudavam interessados no voto. Sobre a ajuda de um desses políticos, um vendedor ambulante relatou: “o eleitor não é bobo, vou dar um votinho para ele que ele ajudou, fez a operação de vista do meu pai. Antes das eleições ele ajudou para operar em Itaperuna, fazendo isso para se eleger, entende?” (J.C., vendedor ambulante, entrevista concedida em setembro de 2016).

Todavia, quando a *ajuda* ou os *favores* não estavam associados ao interesse por apoio político ou voto, o sentimento de dívida de gratidão transcendia eleições e, portanto, não só produziam votos como lealdade política por várias eleições. Esses casos, inclusive, podiam produzir fortes dilemas morais para os eleitores, conforme demonstra o caso da proprietária de uma loja de moda.

Depois de criticar o descaso das autoridades locais com os serviços básicos de saúde e afirmar: “infelizmente os políticos não fazem nada pela saúde”, a interlocutora revelou que nem sempre o político que vence as eleições é aquele com competência legislativa, mas aqueles que tem *amizades* e vínculos de *obrigação* com o eleitorado. E exemplificou com a própria experiência pessoal. Segundo ela, havia anos que sua família votava em um único candidato mesmo sendo contrária à reeleição e estando consciente que o serviço prestado por ele ao município era insignificante.

Em todo período eleitoral se vê diante do mesmo dilema e decide votar com a família mobilizada pelo sentimento de *obrigação moral* em decorrência da *ajuda* recebida do político quando um membro da família passou por um grave problema de doença. Embora o fato tenha ocorrido muito antes de o político se candidatar ao primeiro mandato, a família entende aquela ajuda como uma dívida impagável, portanto o apoio político e o voto eram vistos como o mínimo que ela podia fazer para retribuí-lo. E, pela mesma razão, votaram também no filho do político quando este se candidatou para vereador do município.

Casos semelhantes foram coletados durante o trabalho de campo, e algumas pessoas diziam evitar o máximo aceitar pequenos favores de políticos, porque não desejavam “dever obrigação”, mas, diante de uma enfermidade ou morte, a ajuda às vezes era um imperativo e gerava sentimentos de gratidão e amizade duradouros e sem precedentes. Assim, quando essa *ajuda* era dada antes mesmo do doador enveredar para a carreira política, as eleições se configuravam em um momento para retribuir a ajuda dada (Palmeira 1996). Ou, como bem observou Pitt-Rivers (1971, 163) ao analisar as relações de amizade:

La gente honorable es cauta en aceptar favores que no sería capaz o no desearía tener que devolver. Alguien puede desear la amistad de otro con el fin de sacar partido de ella. Una vez aceptada no se puede dejar de cumplir con las obligaciones de amistad sin aparecer como un aprovechado, por haber establecido falsamente un acuerdo tácito. Esta implicación, que hace perder la honra a un hombre, frecuentemente es usada por los que explotan el principio de amistad.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar das mudanças ocorridas após a emancipação municipal, a *amizade* e os *favores* apareceram como ingredientes importantes da política local. A atuação personalizada dos políticos nos assuntos de saúde era um assunto tratado com naturalidade entre as pessoas do município. Os vínculos com certas autoridades com as quais pudessem contar em caso de necessidade eram motivo de orgulho de alguns munícipes entrevistados.

Ter *amizade* com autoridades locais às vezes era condição *sine qua non* para conseguir atendimento ou mesmo para ser bem atendido nos

estabelecimentos públicos. A intermediação dessas autoridades era ainda mais importante quando se referia à demanda por serviços de média ou alta complexidade que resultavam no encaminhamento de atendimentos para outras cidades.

De acordo com os critérios estabelecidos por lei, o município estava autorizado a ofertar apenas os serviços básicos de saúde devido ao critério populacional. Os serviços públicos de média e alta complexidade são implantados em municípios com população superior a 50 mil habitantes. Assim, diante dessas demandas, através da Secretaria Municipal de Saúde, esses casos devem ser encaminhados para as unidades de grande porte administrativamente designadas para o atendimento da região. No entanto, diante de inúmeros entraves e burocracias, os políticos se articulavam para resolver essas demandas que surgiam ou para as quais eram acionados.

Um político local chegou a afirmar que os problemas da saúde não resultavam da falta de recursos, mas de problemas de má gestão e da burocracia que, às vezes, tornavam impossível o acesso independente da população a determinados serviços. Portanto, parte dessas necessidades era satisfeita através das relações pessoais. Alguns políticos se tornavam hábeis conhecedores dos trâmites para atender essas demandas e travavam relações pessoais com profissionais da saúde que facilitavam o atendimento.

Não obstante, esse tipo de atuação era bastante apreciado pela população que, com frequência, entendia essa articulação como uma atividade inerente ao cargo ocupado. Os políticos, por sua vez, conversavam sobre essas intermediações e os *favores* realizados nessa área com bastante naturalidade, porque também entendiam que esse tipo de atenção pertencia a um conjunto de obrigações que tinha com o eleitorado.

Nesse sentido, embora a atenção personalizada na saúde no município pudesse, à primeira vista, parecer uma estratégia clientelista e exclusivamente eleitoreira, e que alguns políticos utilizassem o “trabalho na saúde” para garantir votos, à medida que a pesquisa avançava, tinha acesso a lógicas morais que me desautorizavam a pensar essa prática política como uma relação unicamente interessada, pois outros elementos como “a busca de prestígio, poder e o cumprimento de obrigações formais e morais” também estavam presentes (Bezerra 1999, 16-17).

Havia uma descrença generalizada no sistema político e na capacidade dos representantes eleitos realizarem mudanças concretas em benefícios

da população e de suas demandas de saúde. As pessoas, em geral, desacreditavam o trabalho formal dos políticos acusando-os de “não fazer nada”. Segundo essa lógica, a ajuda personalizada, com base nas necessidades urgentes das pessoas, era o mínimo que eles podiam fazer.

Esta forma de conceber a política e a atuação dos políticos estava associada a uma política local incapaz de garantir a consecução dos direitos à saúde no município. Os antigos problemas relacionados ao tema continuavam na ordem do dia, de modo que o setor da saúde acabou se tornando, intencionalmente ou não, uma área de atuação importante para angariar votos, pois grandes ou pequenos favores, e às chamadas ajuda na saúde, especialmente quando eram recebidos em momentos críticos de enfermidade ou morte, se tornavam uma dívida moral impagável. Se essa ajuda partia de um político, “a eleição pode ser se não um momento de saldar, pelo menos de amortizar parte da dívida, a ajuda sendo retribuída como voto” (Palmeira 1996, 47).

O prestígio que a imagem de benfeitor nesse tema produzia, sem dúvida, colocava algumas personalidades em vantagem competitiva em relação a outras. Como pude observar durante a campanha eleitoral de 2016, quase todos os políticos identificados com essa prática social ampliaram apoio e voto em relação à eleição 2012, ao passo que aqueles que não se dedicaram ao tema perderam posição e voto (Sarmiento 2017).

Assim, a habilidade de resolver demandas de saúde tem sido um recurso social importante que pode ser acionado oportunamente e convertido em *capital político*. Para a população, a eleição de políticos comprometidos com a *ajuda* tem representado uma forma de acessar a saúde, pois nem sempre esta é vista como um direito. A atuação desses políticos tem possibilitado que uma parcela da população resolva suas demandas de saúde, configurando-se, portanto, em um modo alternativo de acessar tais direitos.

No entanto, mais que acessar direitos, para a população, essa *ajuda* estava associada ao recebimento de certos tratamentos de saúde com mais dignidade, pois, ao ser encaminhado por uma dessas personalidades e recomendada aos cuidados de determinados profissionais de saúde específicos, não só recebia atendimento, como costumava ser bem-atendida, contrariando as experiências negativas das filas de espera, dos maus-tratos e do desrespeito nos estabelecimentos de saúde, que são queixas bastante comuns dos usuários dos serviços de saúde pública no Brasil.

Contudo, ao aceitar a *ajuda* ou buscá-la como meio de diminuir seu penar, a população tende a legitimá-la como uma prática política e, portanto, a consolidação dos serviços de saúde como um direito e a sua distribuição igualitária ficam subsumida no atendimento personalizado. Ou seja, a concretização dos direitos relacionados à saúde é substituída pelo estabelecimento de redes de amizade que articulam relações bilaterais de *ajuda* e reconhecimento.

Ao analisar a intrincada rede de relações sociais e de valores morais que permeiam a prática da *ajuda*, é possível notar que, para além da solidariedade que ela comporta e do conforto emocional que proporciona, também pode ser pensada como um processo de dominação, não essencialmente política, mas que se manifesta no campo da política e do qual participa distintos agentes — direta e indiretamente, conscientes ou não (Vázquez 2014).

No entanto, exatamente porque nem todos os envolvidos estão conscientes dessa dominação, mas a instrumentalizam, ela se manifesta por meio da violência simbólica (Bourdieu e Passeron 1992). Isto é, as pessoas aceitam que as dificuldades no campo da saúde (de acesso à saúde e aos serviços de saúde) resultam de sua condição social, e não da negligência do Estado com relação à consecução dos seus direitos. Prevalece a ideia de que “não há direito a reclamar quando não se paga o serviço recebido”. Portanto, o político que *ajuda* é elogiado e conquista notoriedade. Quando o paciente é bem-atendido e os procedimentos são exitosos, “vê o profissional que atende e o serviço que lhe ‘abre as portas’ como salvadores de sua vida” (Pereira 2004, 25).

No que se refere à atuação dos políticos e às atividades de assistência na saúde, é possível afirmar que, mais do que falar em práticas clientelistas, é necessário refletir sobre o sistema de dominação e violência simbólica que, transcendem as fronteiras da localidade, articulam interesses no campo da saúde e no campo da política. Não obstante, esse sistema de dominação se reproduz no município por estar fortemente articulado a certa moralidade local.

Essa dimensão moral presente nos atos de *ajuda na saúde* possibilitou observar que nem toda assistência se tratava de interesse material e calculista, porque estava motivada também por sentimentos e valores compartilhados pelos atores sociais, políticos e eleitores, e que transcendia as explicações convencionais (Godbout 1998).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acruche, Roberto Pinheiro. 2002. *Apontamentos para a história de São Francisco de Itabapoana*. Niterói: EDG Ed. Gráfica Ltda.
- Bezerra, Marcos Otávio. 1999. *Em nome das “bases”. Política, favor e dependência pessoal*. Rio de Janeiro: Relumé Dumará.
- Bourdieu, Pierre y Jean-Claude Passeron. 1992. *A reprodução*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- Bourdieu, Pierre. 2007. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva.
- Coradini, Odacir Luiz. 2001. *Em nome de quem? Recursos sociais no recrutamento de elites políticas*. Rio de Janeiro: Relumé Dumará, Núcleo de Antropologia Política/UFRJ.
- Cruz, José Luiz Viana da. 2006. “Origem, natureza e persistência das desigualdades sociais no norte fluminense”. Em *Formação histórica e econômica do Norte Fluminense*, organizado por Ailton Mota Carvalho, Maria Eugenia Ferreira Totti. Rio de Janeiro: Garamond.
- Godbout, Jacques. 1998. “Introdução à dádiva”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 13, 38: 39-52. <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v13n38/38godbout.pdf>
- Heredia, Beatriz. 2002. “Entre duas eleições. Relação político-eleitor”. Em *Como se fazem eleições no Brasil*, editado por Irllys Barreira, Beatriz Heredia y Carla Costa Texeira. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Illich, Ivan. 1975. *A expropriação da saúde: nêmeses da medicina*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Luz, Madel. 1991. “Notas sobre as políticas de saúde no Brasil de ‘transição democrática’ — anos 80”. *PHISIS Revista de Saúde Coletiva* 1, 1: 77-96. <http://www.scielo.br/pdf/physis/v1n1/04.pdf>
- Marques, Ana Cláudia y Jorge Vilela. 2002. “Sobre a circulação de recursos nas eleições municipais no sertão de Pernambuco”. Em *Como se fazem eleições no Brasil*, 63-102. editado por Irllys Barreira, Beatriz Heredia y Carla Costa Texeira. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Mauss, Marcel. 2003. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- Neto, Artur de Freitas Pires y César Ajara. 2006. *Transformações recentes na dinâmica sócio-espacial do Norte Fluminense*. Encontro Nacional de Estudos Populacionais, 15. Minas Gerais: ABEP.
- Oliva-Augusto, Maria Helena y Olavo Viana Costa. 1999. “Entre o público e o privado — a saúde hoje no Brasil”. *Tempo Social Revista Sociologia* 11, 2: 199-217. <http://www.scielo.br/pdf/ts/v11n2/v11n2a11.pdf>

- Oliveira, Francisco de. 2007. “Capitalismo e política: um paradoxo letal”. Em *O esquecimento da política*, editado por Adauto Novaes, 283-296. Rio de Janeiro: Agir.
- Orellana, Rodrigo Castro. 2009. “Medicina y capitalismo. Los usos políticos de la salud”. *Revista Ciencia Política* 7: 7-25.
- Palmeira, Moacir. 1996. “Política, Facções e voto”. Em *Antropologia, voto e representação política*, editado por Marcio Goldman e Moacir Palmeira, 41-56. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Pereira, Wilsa. 2004. “Poder, violência e dominação simbólicas nos serviços públicos de saúde”. *Contexto de enfermagem* 13, 3: 391-400. <http://www.scielo.br/pdf/tce/v13n3/ao8v13n03.pdf>
- Pitt-Rivers, Julian. 1971. *Un pueblo de la Sierra: Grazelema*. Madri: Alianza Editorial.
- Rodrigues, Paulo Henrique de Almeida. 2014. “Desafios políticos para a consolidação do Sistema Único de Saúde: uma abordagem histórica”. *Revista História da ciência da Saúde-Manguinhos* 21, 1: 37-60. http://www.scielo.br/pdf/hcsm/v21n1/en_0104-5970-hcsm-21-1-00037.pdf
- Sarmento, Gilmara. 2017. “Tem gente que só procura a gente na hora da dor”: ajuda na saúde e produção de capital político”. Tese de doutorado, CPDA/UFRRJ. <http://r1.ufrrj.br/cpda/wp-content/uploads/2018/02/TESE-FINAL-Gilmara-Sarmento.pdf>
- Schottz, Vanessa. 2005. “Programa Bolsa Família: dilemas e avanços no combate à fome e à miséria. Um estudo de caso do município de São Francisco de Itabapoana–RJ”. Dissertação de Mestrado, Escola Nacional de Saúde Pública, Fundação Osvaldo Cruz. <https://www.arca.fiocruz.br/bitstream/icit/5362/2/739.pdf>
- Tribunal de Contas do Estado do Rio de Janeiro. 2017. *Estudos socioeconômicos* — São Francisco de Itabapoana. Rio de Janeiro: TCE-RJ.
- Valladares, Licia. 2007. “Os dez mandamentos da observação participante”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 22, 63: 153-155.
- Vázquez, Félix Talego. 2014. *Introducción a la Antropología de las formas de dominación*. Sevilla: Aconcagua Libros.

EN EL CAMPUS



JUGANDO CON RATAS: OBSERVACIÓN PARTICIPANTE DESDE LA CLOACA¹

JUANSEBASTIÁN ZAPATA MUJICA*

Universidad Nacional de Colombia

*juzapatam@unal.edu.co

Artículo de reflexión recibido: 15 de mayo de 2018. Aprobado: 15 de agosto de 2018.

*Residing in a squalid place, it can't be too much fun.
Your brain is getting eaten away by the rat living in your skull.
A mutant at the age of one, a human rodent cabbage.
It's hard to think a tiny thing can do that much damage.
Charged GBH. 1982. City Baby Attacked by Rats.*

INTRODUCCIÓN

Tanto las reflexiones trabajadas a continuación como la mirada metodológica del ejercicio de observación parten del diálogo con el interaccionismo simbólico. Esta corriente teórico-metodológica propone abordar el problema del orden social a una escala micro, rebatiendo los postulados del estructural-funcionalismo; es decir, plantea que es posible comprender cómo se establecen las acciones humanas –que en el funcionalismo llamaríamos “roles”–, partiendo de la observación de las interacciones concretas, de los encuentros cara a cara entre las personas. Esto tiene su origen *entre* las acciones recíprocas de dos o más personas; el sentido que reviste su comportamiento y la producción de dicho sentido podría explicar, desde esta perspectiva micro, problemas relativos al orden social.

Metodológicamente, el interaccionismo simbólico resulta muy pertinente para los trabajos etnográficos, pues aporta insumos teóricos para reflexionar sobre la situación del etnógrafo o la etnógrafa en campo; además, permite plantear preguntas sobre cómo nos presentamos en público, cómo negociamos y construimos los escenarios de las prácticas cotidianas, y brinda herramientas analíticas para interpretar las notas de

¹ Este texto es fruto de un ejercicio metodológico propuesto en el seminario *Heterodoxias y ortodoxias metodológicas en la investigación etnográfica reciente en Colombia*, dirigido por la profesora Marta Zambrano.

campo, el uso del lenguaje cotidiano y las múltiples facetas identitarias que puede desplegar un mismo individuo.

Siguiendo a Alger y Alger (1997), la interacción simbólica es un proceso atribuido originalmente solo a los humanos. George Herbert Mead (considerado el padre del interaccionismo simbólico) lo definió como el fenómeno derivado del lenguaje humano. Sin embargo, ha habido desarrollos interesantes que parten del interaccionismo simbólico para comprender las situaciones sociales de reciprocidad entre seres humanos y otras especies de animales, que discuten postulados antropocentristas como los del lenguaje humano. En el apartado de comentarios sobre la observación, ampliaré un poco más la mención sobre algunos estudios hechos desde el interaccionismo simbólico entre felinos y humanos (Alger y Alger 1997), perros y humanos (Sanders 1993) y relativos a las aves (Barber 1993).

“LAS RATAS DEBERÍAN ASUSTARSE MÁS AL VER UN HUMANO”

Después de haber tomado unos cuantos litros de alcohol, y finalizada la feria de punk en la Casa Rat Trap donde habíamos pasado toda la noche, nos dirigimos hacia la plaza de Lourdes en la calle 63 con carrera 13, en Bogotá. Era cerca de la 1 de la mañana; hasta ahora comenzaba a andar el Domingo Santo, y aún quedaba un litro más de ron por engullir.

La alcantarilla más próxima a las ocho personas que estábamos allí daba contra un poste del alumbrado público, rodeado por bolsas de basura, cuyo lixiviado se escurría hasta el desagüe. Entre una bolsa de basura asomó el inconfundible rabo pelado de una rata regordeta, con manchas gris con blanco. De una bolsa pasó a otra y, finalmente, con un trozo de pan entre las patas delanteras, empezó a comer sin ocultarse en lo más mínimo, expuesta totalmente al agravio humano.

Increpé a Santiago, un amigo que alguna vez adoptó un ratón de laboratorio, al que llamó Brayan Steven Sólo Millos, y quien insiste en tener una rata callejera como mascota, a que cogiera al roedor. A paso pesado, con la torpeza característica de un borracho, Santiago se dirigió hacia la rata, quien reaccionó escabulléndose entre las bolsas de basura, para posteriormente meterse en la alcantarilla. La cacería había sido infructuosa.

Después de un tiempo, dos orejitas redondas asomaron por la alcantarilla. Reclamé silencio a mis amigos y amigas para que la rata

podiera hacer lo suyo. Con la debida prevención, la rata salió totalmente de la cloaca y se dirigió a las basuras. Ese reclamo hizo que la dinámica del *parche* se reorientara hacia el albañal.

–Esa es otra rata. La primera tenía manchitas. Esta es más común, es toda negra y es más larga, como un Transmilenio –dijo Lorena–.

Recordé un etólogo de roedores, quien afirma que las ratas tienen jerarquías. Según su teoría, la rata alfa espera a que las otras de menor rango (omega) exploren primero, corriendo así menos riesgo. Dije que la rata manchada podría ser la alfa, pues al sentirse amenazada se escondió y no habría de volver a aparecer sino hasta un largo rato después. Para hacer un chiste dije: “Esa debe ser la comandante: ‘Timochenka’, pongámosle”. De ese chiste derivó el “bautizo” de otras dos ratas que logramos identificar: Paula Catatumba y Raúla Reinas.

Frente a la iglesia de Lourdes había varios ramos de flores desperdigados. Santiago desprendió un ramillete y lo puso sobre la alcantarilla. Las flores quedaron justo sobre el agujero por donde entraban y salían las ratas. De repente, una trompa puntiaguda y con bigotes arrancó un pétalo de la flor. Santiago, Lorena y yo nos percatamos. A un metro de donde estábamos, sobre el mismo andén, había un señor con ruana; parecía un celador. Él también se dio cuenta de que las ratas entraban nuevamente en escena y llamó la atención del resto de personas del *parche*.

Santiago cogió varios ramilletes y los empezó a embutir por la alcantarilla. Pasaron algunos minutos antes de que los tallos de las flores empezaran a moverse... las ratas estaban llevándose las flores hacia dentro de la cañería. Empezamos entonces a jalar suavemente, con la intención de jugar con ellas. “Hay que estar muy borracho pa’ ponerse a jugar con ratas”, dijo Lorena.

Mientras tanto, cerca a otra alcantarilla ubicada a unos quince metros de donde estábamos, una pareja gritó llamando nuestra atención. Las miradas de la pareja seguían a una rata que cortaba su trayectoria perpendicularmente.

–¡Severo escándalo! –dijo Santiago–. ¡Si solo son raticas!

–¡Sí, severas *pussys*! Las ratas deberían asustarse más al ver un humano –agregó Verónica, otra de las personas que estaba en el *parche*–.

De la reacción de la pareja derivó una discusión en torno a quiénes eran los culpables de las enfermedades y la suciedad, si las ratas o las personas. La balanza rápidamente se inclinó en favor de las menos

favorecidas. Los argumentos resultaban obvios: “ellas se alimentan de nuestro desperdicio”; “donde hay ratas es donde hay humanos”; “las ratas no son peligrosas, se asustan por todo”; “más peligrosos, los tombos”; “‘rata’ ni siquiera debería ser un insulto”; “ellas son producto de nuestra sociedad”.

Mientras esto ocurría, Santiago estaba en posición de cuclillas; sostenía la botella de ron en una mano y metía la otra hasta la muñeca dentro de la alcantarilla para “alimentar a las ratitas”. Yo no podía dejar de pensar en lo peligroso que resultaba eso: estaba invadiendo su casa. Puede que un animal no sea agresivo, pero si se le meten a la madriguera, donde seguramente hay crías, las cosas pueden ser a otro precio.

Entre regaño y sugerencia, Verónica le dijo a Santiago que no se expusiera de esa forma, que respetara el espacio de las ratas.

–Así no se van a hacer tus amigas, se van a asustar y te pueden joder bien feo.

Expectante yo observaba, deseando que no pasara nada grave, pero sí que Santiago se asustara. Cuán equívoca mi perspectiva: de no haber pasado nada grave, tampoco se habría asustado, pues la cosa habría terminado en la captura –¿amistad? – de una rata a manos de Santiago.

Él sacó finalmente su mano intacta de la alcantarilla y se fue a repartir ron. Lorena y yo nos quedamos esperando a que Timochenka y compañía reaparecieran. Lentamente, varios pares de ojitos brillantes empezaron a mordisquear el don que Santiago les había dado. Entre sorprendidos y nerviosos, notamos que el chillido común de las ratas empezó a alternar con un sonido diferente, más parecido al silbido de un pájaro, con una frecuencia sonora menos oscilante y mucho más fácil de percibir.

A lo lejos, el señor enruanado continuaba observando a los observadores de ratas, y se reía amistosamente de todo lo que pasaba. A su vez, uno de los observadores de ratas observaba al observador de observadores y tomaba nota mentalmente...

Para terminar de repartir la ronda de trago, hacía falta que tomáramos Lorena y yo, así que Santiago se acercó ofreciéndonos un trago y de paso reclamó:

–¡Ya dejen las raticas en paz, parecen bobos! “Ay, mire cómo chilla la ratica”; “ay, mire cómo come la ratica”... así mismo deben estar ellas: “ay, mire ese humano tan estúpido”; “ay, mire como habla un humano”...

“Un par de vegetarianos que le tienen miedo a una rata, ¡qué manes tan bobos!”

Los ojos de muchas ratas brillaban entre la alcantarilla; iban y venían cautelosas y curiosas a la vez. Casi no quedaban pétalos en las flores. Pero el sonido distinto al chillido incrementaba, y eso llamó la atención de Santiago, quien pasó de criticarnos por estar ahí como un “par de bobos” a agrandar a trío el bobo conjunto. Santiago, quien por interés personal ha estudiado a las ratas, confesó que nunca había oído ese ruido tan particular, afirmando que de no provenir de una alcantarilla llena de ratas habría jurado que se trataba del canto de un pájaro. El ron se acabó y nos fuimos del lugar haciendo chistes sobre Timochenka y las otras ratas.

Figura 1. Santiago con Pogo y Panfleto, adoptadas en mayo, un mes después de ocurrido el encuentro con Timochenka y compañía



Fuente: María Alejandra Bermúdez (2 de mayo de 2018), Archivo El Tercermundista.

COMENTARIOS SOBRE LA OBSERVACIÓN: ¿INTERACTUAR CON ANIMALES?

A diferencia de lo relativo a otros animales urbanos como perros y gatos, lo que sabíamos quienes estuvimos allí respecto a las ratas era muy poco. Probablemente tener un acervo mayor de conocimiento nos habría permitido hacer una identificación más precisa de Raúla Reinas y Paula Catatumba, a quienes seguramente confundimos entre sí y con otras ratas color birmano. Supongo que la interacción también habría sido diferente, pues habríamos sabido cómo tratarlas.

El hecho de que Santiago hubiera vivido previamente con un ratón me permitió observar distintas disposiciones hacia los animales. Diversos grados de empatía y antipatía hacia las ratas permitieron una interacción escalonada en la que algunas personas nos limitamos a mirar y otras intentaron incluso cogerlas.

De no haber sido en la madrugada, un tipo de experiencia así habría sido casi imposible, pues es indispensable tener en cuenta las características de los animales. Las ratas callejeras, además de ser fotosensibles y nocturnas, tienden a dejarse ver cuando hay poco tráfico humano.

El ron, además de ambientar la noche y aumentar nuestra resistencia contra el frío, nos hizo dejar a un lado, momentáneamente, ciertos prejuicios sociales, como lo relativo a la prevención contra las ratas, y ponernos a jugar con ellas como si se tratara de simples perritos. En nuestro contexto hay que estar borracho o ser biólogo para ponerse a jugar con ratas.

También es de resaltar el hecho de que hubiéramos llegado al lugar de las ratas después de una feria de música punk. En la estética más tradicional de ese género musical, las ratas han sido elementos icónicos. Había una suerte de *energía emocional* previa, como diría Randal Collins (2009), que influyó en la disposición para interactuar con las ratas.

La interacción supone la puesta en marcha de una serie de negociaciones intersubjetivas del significado (Blumer 1982; Goffman 2003; Becker 2010). Al describir una interacción en la que hay un gran desconocimiento sobre lo que ocurre en uno de los lados de la relación, tanto la interpretación como la observación se tornan más complicadas. Me pregunto si con ayuda de los estudios biológicos pudiese haber una mirada más integradora que permitiese darle complejidad al asunto.

El famoso trabajo realizado por Jane Goodall (1986) pareciera ser una suerte de “etnozoografía”, en la que se sirve de herramientas de la observación, como el registro de notas de campo, la fotografía, la observación participante y los etogramas, aplicados a chimpancés e interpretados con conceptos antropológicos relativos al trabajo, las herramientas, la cultura y la sociedad. Investigaciones como estas, que debido a su naturaleza intersectan disciplinas, arrojan resultados revolucionarios que amplían los horizontes académicos.

Posterior al trabajo de Goodall (1986) se han explorado nuevas preguntas. Particularmente desde el interaccionismo simbólico, existen trabajos como el de Barber (1993), quien problematiza la inteligencia, la capacidad mental y emocional, así como lo individualistas que pueden ser las aves, concluyendo que tienen las características fundamentales de una persona ordinaria. También están presentes los trabajos de los hermanos Alger (1997), quienes atribuyen algunas cualidades a los gatos: i) individualidad, bajo la cual cada ser es una singularidad caracterizada por rasgos únicos, tanto físicos como de comportamiento, identificables y diferenciables de otros especímenes; ii) reciprocidad y emocionalidad en *rituales sociales de interacción*, centrados en el intercambio de afectos con humanos; iii) ocupación de un lugar social, en donde los gatos hacen parte de familias y tienen espacios en las viviendas, haciendo parte de realidades compartidas con los humanos.

Aunado a lo anterior, y sin perder de vista el interaccionismo simbólico, resulta pertinente formular preguntas centrales para las ciencias sociales respecto a las relaciones entre humanos y otros animales, pues la interacción, en tanto categoría, supone la existencia de marcos de referencia para la acción (Goffman 1970): ¿cómo participaron Timochenka y compañía –y cómo lo harían las ratas en interacciones recurrentes– en la producción de los marcos de referencia para la interacción? ¿Tiene la rata subjetividad? ¿Son las ratas sujeto de significado? ¿Cómo ocurren estos procesos de interacción cuando el vínculo emocional es de desafecto, como suele ocurrir con las ratas en las ciudades, o con animales destinados a convertirse en alimento humano? ¿Y qué decir de los procesos de interacción que ocurren en el marco de culturas no capitalistas, donde las prácticas y cosmogonías no comparten los mismos cimientos que las culturas ciudadinas?

COMENTARIO PERSONAL

Desde niño he tenido fobia a las ratas. Sin embargo, he intentado meterle razón a este sentimiento tan angustiante, por lo que he leído algunos textos sobre ellas (las fobias y las ratas). La estrategia para asir esta emoción me ha llevado a tener una atención selectiva para con las ratas: casi todos los días veo, por lo menos, una. Un par de años atrás, Santiago adoptó a Brayan Steven Solo Millos y, desde entonces, he intentado ver y tratar de una manera diferente a estos animales. Con Santiago hemos tenido conversaciones largas y tendidas sobre las ratas; sin embargo, lo que sabemos sobre ellas es muy poco, y más en comparación con otras especies. Lo que predomina es una predisposición de rechazo hacia las ratas con base en un estigma muy difundido.

Las ratas callejeras se ocultan y temen al humano; a su vez, las personas de la ciudad suelen temer y rechazar a las ratas callejeras. En contraste, las ratas mascota son sociables con las personas, y las personas que tienen ratas como mascotas son *desviadas* de la norma social, y no temen ni rechazan a las ratas.

Dudé mucho en hacer este ejercicio sobre lo que ocurrió esa noche con las ratas. No obstante, decidí hacerlo porque reflexionar al respecto, hacer un registro escrito y arriesgarse a ponerlo en el contexto académico me permite darme cuenta de las vicisitudes propias de una etnografía de las relaciones humano-animal, del vacío que representa lo que ocurre en el cerebro y cuerpo del animal, y sus implicaciones –las del vacío– para una interpretación que pretende romper con los binarismos cartesianos.

Desde la observación y la observación participante con animales no humanos, ha habido grandes avances, sobre todo en lo que tiene que ver con mascotas o animales domésticos como aves (Barber 1993), felinos (Alger y Alger 1997) y perros (Sanders 1993). Quizá el caso más famoso sea el de Goodall (1986) y los chimpancés. Gracias a la observación (a veces participante, como ocurrió con Goodall), la etología ha conseguido establecer patrones de comportamiento que resultan reveladores para comprender las conductas de los animales, solo por mencionar un par de casos respecto a los hábitos alimenticios del *pecarí* (Altricher et ál. 2000; Gómez y Montenegro 2012). Sin embargo, no es tan común encontrar trabajos desde las ciencias sociales sobre las relaciones de humanos con animales con los cuales sentimos animadversión, como ocurre con las ratas.

En mi caso particular, estoy interesado en indagar por *cómo participan los perros y sajinos (pecaríes) en la producción del orden social ikú*. Los sajinos son cerdos de monte que andan en peligrosas manadas por los bosques de la Sierra Nevada de Santa Marta, entre otras. Si bien los retos metodológicos y analíticos son muchos, tener en cuenta críticas hechas desde el interaccionismo simbólico al antropocentrismo de George Herbert Mead y sus postulados del lenguaje humano (Mead 1962) permite ampliar el horizonte y avanzar hacia nuevas preguntas, como ¿los animales son susceptibles de aprender la cultura? Y, en caso afirmativo, ¿cómo lo hacen?, ¿participan los animales en la producción del orden social?

Mead (1962) atribuyó la interacción social únicamente a los humanos, pues según él estos eran los únicos con lenguaje. Kondratov (1973) afirma que los animales tienen lenguaje pero no habla; desde esta perspectiva, el lenguaje es entendido como el uso finito de un sistema finito de signos, mientras que el habla es la creatividad lingüística infinita que solo tiene el ser humano.

El interaccionismo simbólico se enfoca en los encuentros cara a cara. Quien haya tenido la oportunidad de vivir con un perro (no sé si con los gatos, no he tenido la oportunidad) sabe que ellos expresan en su rostro infinidad de gestos, a los que les atribuimos un sentido según el contexto, o de los que abstraemos un sentido al comprender el contexto. A su vez, quien haya pasado un tiempo relativamente corto con una rata, un cerdo o una vaca, advertirá que sus rostros son impasibles, inexpresivos. ¿Serán sus rostros carentes de gestualidad? ¿O seremos las culturas ciudadinas incapaces de abrirle la puerta a un verdadero encuentro cara a cara a un verdadero proceso de interacción social?

Mead (1962) fue presa del antropocentrismo de su época, y más vale que ahora seamos capaces de saber sortear esta trampa. Creería que una pista importante es el desarrollo de la empatía: a mayor grado de empatía, mayor posibilidad de ponerme en los zapatos (o en las pezuñas, garras, plumajes o escamas) del otro y mayor posibilidad de comprender cómo producimos de manera conjunta realidades compartidas.

Finalmente, sería relevante completar el panorama: por una parte, comprender cómo los animales dominan o sortean las vicisitudes de la naturaleza; por otra, ver cómo un grupo social concreto se distancia de la naturaleza y la domina. Finalmente, es preciso ver cómo en la naturaleza se encuentran la sociedad humana y los animales, y producen una realidad compartida en un entorno compartido.

Figura 2. Brayan Steven Sólo Millos en la mano derecha de Ilich Camilo de Zubiría

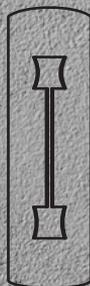


Fuente: Juansebastián Zapata Mujica (5 de julio de 2017), Archivo personal.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alger, Janet y Steven Alger. 1997. "Beyond Mead: Symbolic Interaction between Humans and Felines". *Society and Animals* 5, 1: 65-81.
- Altricher, Mariana, Joel Sáenz, Eduardo Carrillo y Todd Fuller. 2000. "Dieta estacional del tayassu pecari (*Artiodactyla: Tayassuidae*) en el Parque Nacional Corcovado, Costa Rica". *International Journal of Tropical Biology and Conservation* 48, 2/3: 689-701.
- Barber, Theodore. 1993. *The Human Nature of Birds: A Scientific Discovery With Startling Implications*. New York: Penguin Books.
- Becker, Howard. 2010. *Outsiders. Hacia una sociología de la desviación*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Blumer, Herbert. 1982. *El interaccionismo simbólico: perspectiva y método*. Barcelona: Hora, S.A.
- Collins, Randall. 2009. *Cadenas rituales de interacción*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- Goffman, Erving. 1970. *Internados. Ensayo sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires: Amorrutu.
- Goffman, Erving. 2003. *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrutu.
- Gómez, Bibiana y Olga Montenegro. 2012. "Abundancia del pecarí de collar (Pecari Tajacu) en dos áreas protegidas de La Guayana colombiana". *Mastozoología Neotropical* 19, 2: 311-16.
- Goodall, Jane. 1986. *The Chimpanzees of Gombe: Patterns of Behavior*. Boston: Bellknap Press Harvard University Press.
- Kondratov, Alexander. 1973. *Del signo al símbolo*. Buenos Aires: Paidós.
- Mead, George. 1962. *Mind, Self and Society*. Chicago: University of Chicago.
- Sanders, Clinton. 1993. "Understanding Dogs: Caretakers' Attributes of Mindedness in Canine-Human Relationships." *Journal of Contemporary Ethnography* 22: 205-226.

LO RECIENTE



DAVID GRAEBER

Trabajos de mierda, una teoría

Barcelona: Ariel, 2018, 432 páginas.

En 1985, Bob Black, una de las figuras más visibles de lo que después sería bautizado como anarquismo post-izquierda o post-anarquismo, publicó uno de los libros que más dio que hablar en los círculos libertarios angloparlantes. Era *La abolición del trabajo*, un breve manifiesto que proponía una idea sugerente, pero sumamente impopular aun en los círculos de izquierda: que el trabajo, asalariado o no, y aun cuando no estuviera amparado por el sistema capitalista, era el origen de los males que aquejan a las sociedades postindustriales. *Trabajos de mierda. Una teoría* (2018), último libro del siempre controvertido antropólogo anarquista David Graeber, continúa esta tradición crítica que podríamos remontar al menos hasta Paul Lafargue. Pero da un paso al costado para ahondar en un hecho insólito: el capitalismo financiero, incapaz de apegarse a su lógica interna, ha dado lugar a formas de trabajo asalariado mutantes, empleos que desafían los imaginarios clásicos del proletariado explotado que heredamos de las imágenes de la producción fabril decimonónica y de principios del siglo XX.

Tal vez no haya mejor manera de introducir este texto que detenerse sobre la portada que la editorial Ariel seleccionó para su primera traducción al español. Sobre un fondo celeste, descansa un artefacto que linda entre la recreación histórica amateur y la más alta muestra de inventiva ingenieril. Se trata de una ballesta integralmente construida a partir de implementos de oficina. El mástil y el arco han sido inteligentemente sustituidos por lápices n.º 2; un gancho de papel custodia la banda extensora que, con un simple movimiento, liberará en el momento preciso un proyectil no letal: el cartucho de un bolígrafo desvalijado. Lo que a simple vista parece el testimonio de la momentánea lucidez lúdica de algún oficinista agobiado por el aburrimiento también puede ser leído como un vestigio de la cultura material producida por una forma inédita de proletariado, una que parece disponer de demasiado tiempo “libre” en su horario de oficina, el suficiente para diseñar, concretar y viralizar vía Internet el mecanismo

artesanal de un arma de largo alcance. Para Graeber, esto no sería más que otra prueba de que el capitalismo de libre mercado, en contra de todo pronóstico, está multiplicando los trabajos de mierda.

Muy seguramente esta categoría analítica resulte poco reveladora para el público hispanohablante; después de todo, parece existir un consenso general sobre la existencia de trabajos particularmente desagradables, que se distinguen por la precariedad de sus condiciones y por su pésima paga. Pero aquí somos víctimas del lenguaje. En alguna parte entre las concesiones y los extravíos inherentes a la traducción, hemos perdido la profundidad de los matices. Graeber utiliza el apelativo trabajos de mierda para delimitar un sector en ascenso del trabajo asalariado que se sitúa en el polo diametralmente opuesto al que el sentido común nos dicta. En realidad, se refiere a un número creciente de puestos, en general bien remunerados, generalmente asociados al estrato medio de la cadena trófica empresarial, y que además gozan de un indiscutible prestigio social. El elemento mierdificador de estas aparentemente atractivas vacantes es que los trabajadores son forzados a realizar labores que, a su juicio, son carentes de todo valor, insignificantes, o inclusive perniciosas.

Pese a que el trabajo hace parte de la centralidad en las preocupaciones de la teoría social contemporánea, parece que, hasta ahora, nadie había atendido sistemáticamente la aparición de puestos de trabajo en los que el personal recibe abultados salarios por redactar informes que nadie leerá, organizar seminarios de mindfulness a los que nadie asistirá, o simplemente fingir contra su voluntad estar ocupados, mientras en realidad se dedican a descargar series de Internet, actualizar sus perfiles de Facebook o fabricar ballestas. Graeber no solamente pone de manifiesto la existencia de estas ocupaciones situadas en el punto ciego de las indagaciones académicas sobre el trabajo, sino que demuestra cómo son un lugar de estudio privilegiado para comprender las transformaciones económicas, políticas y culturales a las que se enfrenta, según los datos de estudios estadísticos independientes, algo menos de la mitad de la fuerza laboral mundial.

A su parecer, este es el resultado de una tendencia general: la mierdificación de la economía, que puede ser definida como la intrusión de dinámicas laborales en las que el tiempo, antes destinado a tareas útiles, ha sido paulatinamente desplazado por protocolos gerenciales que exigen tácitamente a los empleados no hacer nada. Así, la tesis principal de

este investigador es que las repercusiones de tales metamorfosis están lejos de ser insignificantes y que, de hecho, han sido posibles gracias a novedosas formas de violencia, estrategias de control social y aumento de las ya desproporcionadas arcas del 1 %. Su propuesta es alejarse de los marcos interpretativos de la economía y considerar la posibilidad de que el fenómeno de los trabajos de mierda no responda a ningún imperativo productivista, como la eficiencia y la utilidad, pero tampoco puede ser reducido a una simple anomalía dentro de la axiomática del capitalismo financiero. En cambio, sugiere contemplar seriamente la posibilidad de que sea el resultado de un “proyecto político disfrazado de proyecto económico” (pág. 22), cuyo objetivo principal es crear un escenario de incertidumbre para la clase trabajadora, en la que las condiciones compartidas y los referentes comunes estén lo suficientemente diluidos como para inhibir cualquier desafío organizado contra los ricos y poderosos.

Graeber disecciona el fenómeno de los trabajos de mierda en tres niveles. El primero de ellos coloca bajo la lupa la dimensión subjetiva. Para ello se valió de más de 250 testimonios, en su mayoría de trabajadores empleados en el Reino Unido y Estados Unidos, recabados por correo electrónico durante 2016. Por norma general, se trataba de personas que consideraban tener trabajos de mierda que, para efectos de este ejercicio, fueron definidos como ocupaciones cuya existencia era imposible de justificar, inclusive por quienes las ejercían.

Esta parte de su análisis categoriza las diferentes formas que adquieren los trabajos de mierda y examina sus efectos sobre el fuero interno de los trabajadores. Su argumento es que la creación de trabajos de mierda va de la mano con la formulación de formas intensas de violencia psicológica, cuyo mecanismo fundamental es privar de manera continuada a los trabajadores de realizar aportes que ellos mismos consideren significativos para su ecosistema social. Este primer nivel también se distingue por estar en intenso diálogo con la psicología clínica, por lo que también hay una descripción detallada de las relaciones sadomasoquistas comunes en los entornos de trabajo; el resentimiento como anestesia de la solidaridad entre subalternos; el estrés al que son sometidos los empleados que carecen de un guión social que les permita articular sus acciones y dotar de sentido su experiencia laboral; y los efectos desmoralizantes de hacer parte de un juego de poderes que tiene como único objetivo afirmar la propiedad temporal que ejercen los empleadores sobre sus subordinados.

El segundo nivel indaga el sustrato cultural y la estructura económica que propicia la proliferación de los trabajos de mierda. Aquí Graeber demuestra cómo teorías sobre la naturaleza humana –en este caso, la del *Homo economicus*– resultan insuficientes para explicar las altas tasas de descontento de quienes se esfuerzan muy poco (o nada) en sus trabajos, a cambio de jugosas compensaciones económicas. También recurre a dos breves reconstrucciones históricas que explican la compleja conjugación de transformaciones tecnológicas y morales que hicieron socialmente viable la idea misma de comprar el tiempo de alguien más. Finalmente explica cómo el capitalismo financiero ha propiciado formas de enriquecimiento que no están ligadas al trabajo manufacturero, y la manera en que los trabajos de mierda subsisten gracias a que en los entornos corporativos públicos y privados se han consolidado estructuras de contratación que tienen más que ver con el modelo feudal que con los preceptos del capitalismo tardío.

Finalmente, en el tercer nivel Graeber cuestiona por qué la mierdificación de la economía no figura como un problema apremiante en la agenda política contemporánea, y por qué el conjunto de la sociedad parece haber aceptado este panorama como el estado natural de las cosas; entonces, hurga a fondo en la extensa tradición teológica que aún hoy hace posible que consideremos el trabajo un valor en sí mismo. Esta tradición también nos invita a valorar las cualidades morales de nuestros iguales en función de lo mortificante que sea su trabajo y lo mucho que toman distancia de la autoindulgencia y el ocio, para explicar que el trabajo, sin importar su valor social o el rédito afectivo posible, opera culturalmente y casi en igual medida en los discursos de la derecha conservadora, el marxismo y la izquierda liberal, como un valor sacrosanto, incuestionable e inherente a la esencia misma de lo humano.

En resumen, David Graeber abre un nuevo espacio investigativo que atizona un provocativo giro argumental completamente necesario para la antropología del trabajo, pues actualiza y complejiza las preguntas y el valor político de las indagaciones de este género. Este libro rebosa premura y actualidad, no solamente porque vuelve a poner el acento sobre los testimonios de quienes hacen posible, con sus propios cuerpos, tiempo y esfuerzos, un sistema tan abstracto como el capitalismo financiero, sino porque reta las convicciones y presupuestos que han condenado al mundo académico a reproducir posiciones teóricas que, por su ortodoxia

conceptual, desidia política, o una devoción secreta por el trabajo, han pasado por alto problemas indiscutiblemente urgentes. Para finalizar, solo resta decir que, como suele ocurrir con los libros auténticamente provocadores, este libro abre una robusta lista de pendientes, de la que me permitiré subrayar la muy apremiante necesidad de una mirada desde otras geografías y mercados laborales, que faciliten el diálogo con contextos más allá de las fronteras que trazan los problemas del Primer Mundo. Mientras tanto, podemos adelantar esta colosal empresa y averiguar qué armamento histórico se recrea con suministros de oficina en los despachos, maquilas y cadenas de ensamblaje del sur global.

DAVID ANDRÉS BELTRÁN CARABALLO
Universidad Nacional de Colombia

PERFIL ACADÉMICO DE LOS AUTORES Y AUTORAS DE MAGUARÉ, VOL. 33, N.º 1 · 2019

SERGIO IVÁN ARROYAVE ARRUBLA

Antropólogo de la Universidad de Antioquia. Magíster en Geografía Humana de El Colegio de Michoacán A. C. (México). Doctorando en Ciencias Sociales en el Colegio de San Luis (México). Se interesa por temas de estudios del paisaje y el territorio desde su paso por el Laboratorio de Estudios Geográficos y Territoriales de la Universidad Nacional de Colombia – sede Medellín (2008-2014).

ALICE BALSANELLI

Doctora en Ciencias Humanas del Ambiente, del Territorio y del Paisaje por la Università Statale, Milán, Italia, y doctora en Antropología Social de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (Ciudad de México). Su trabajo se enfoca en la cultura de los mayas lacandones de la selva chiapaneca (México, Estado de Chiapas), en particular en el estudio de las concepciones anímicas y del idioma maya-lacandón.

DAVID ANDRÉS BELTRÁN CARABALLO

Antropólogo de la Universidad Nacional de Colombia. Sus campos de interés son la antropología urbana y política, los estudios visuales, el arte contemporáneo y los estudios sobre la vigilancia. En la actualidad, investiga acerca de la relación entre producción del espacio arquitectónico y artes gráficas callejeras.

JUAN CRISTÓBAL COBO (FOTOGRAFÍAS DE CUBIERTA Y PORTADILLAS)

Fotógrafo freelance que trabaja para varios medios nacionales e internacionales. Para ver más de su trabajo visite www.instagram.com/juancristobalcobo/

DIANA ROSAS RIAÑO

Antropóloga y magíster en Estudios Amazónicos de la Universidad Nacional de Colombia. Estudiante del doctorado en Antropología de la Universidad Nacional de Colombia. Pasante del programa Tropenbos Nuffic del Instituto de Estudios para el Desarrollo de la Universidad

de Tilburg, Países Bajos. Ha trabajado como docente universitaria, asesora de procesos organizativos en la Amazonía y Nariño y en el reconocimiento de patrimonio cultural inmaterial.

GILMARA GOMES DA SILVA SARMENTO

Doutora em Ciências Sociais del programa de posgrado en Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade de la Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Posdoctoranda del posgrado en Sociedade e Fronteiras (PPGSOF) del Departamento de Ciências Sociais de la Universidade Federal de Roraima.

YAGO QUIÑONES TRIANA

Doctor en Antropología de la Universidad Federal de Rio de Janeiro (UFRJ). Docente e investigador de la Universidad de Brasilia (UnB).

EDGAR AUGUSTO VALERO

Sociólogo y doctor en Historia. Integrante del área de sociología industrial y del trabajo del Departamento de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia. Ha realizado investigación en temas de historia y sociología del empresariado, relaciones laborales, organización productiva y tecnología.

JUANSEBASTIÁN ZAPATA MUJICA

Estudiante de la maestría en Antropología Social de la Universidad Nacional de Colombia – Sede Bogotá.

EVALUADORAS Y EVALUADORES DE MAGUARÉ, VOL. 33, N.º 1

Carlos del Cairo Silva, PhD, profesor en el Departamento de Antropología de la Universidad Javeriana.

César Abadía, PhD, profesor en el Departamento de Antropología de la Universidad de Connecticut.

Cynthia Ingar, PhD, directora de la Asociación Hampi Warmi, Perú.

Damián Bil, PhD, investigador en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Centro de Estudios Urbanos y Regionales (CEUR).

Daniel Ruiz, doctorando en el departamento de Antropología en McGill University.

Indira Quiroga Dallos, magíster en Antropología de la Universidade Federal da Bahia, profesora en el programa de Antropología de la Universidad de Santander.

Juana Camacho, PhD, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Juliana Sánchez Castellanos, magíster en Antropología Social, Asesora en Fundación Gaia Amazonas.

Liliana Vargas, PhD, profesora asociada del Departamento de Estudios Culturales de la Universidad Javeriana.

Maribel Blázquez, PhD, profesora en el Departamento de Antropología Social de la Universidad Complutense de Madrid.

Olga Restrepo, PhD, profesora en el Departamento de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia.

Pablo Gómez, PhD, profesor en la Facultad de Comunicación Social de la Universidad Santo Tomás.

Viviam Unas, magíster en Sociología de la Universidad del Valle, profesora en el Departamento de Pedagogía de la Universidad ICESI.

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS

Maguaré. Revista del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia

Maguaré es una publicación bianual editada desde 1981 por el Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, cuyo objetivo principal es la divulgación de trabajos e investigaciones originales que contribuyan al avance de la Antropología y otras disciplinas de las ciencias sociales. La revista propende por la apertura temática, teórica y metodológica mediante la publicación de documentos con perspectiva antropológica, pero también de otras áreas del conocimiento como historia, sociología, literatura, psicología, trabajo social, etc. El propósito de la revista es crear redes de conocimiento y promover la interdisciplinariedad. El equipo editorial lo conforman las directora y editora, un Comité Editorial conformado por docentes de varios departamentos de Antropología en Colombia, un Comité Científico Internacional, integrado por profesionales de reconocida trayectoria académica, y los asistentes editoriales, 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; presenta de manera detallada los resultados originales de investigaciones; 2) artículo de reflexión: documento que presenta resultados de investigación, desde una perspectiva analítica o crítica, sobre un tema específico, recurriendo a fuentes originales; 3) artículo corto: documento breve que presenta resultados originales, preliminares o parciales de una investigación científica; 4) revisión de tema: documento resultado de la revisión

de la literatura sobre un tema de interés 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 pares 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, el (la) editor(a) informará al (a la) autor(a) 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.

2. Los documentos pueden ser enviados a *Maguaré*, al correo revmag_fchbog@unal.edu.co.

3. Los artículos (de 30 páginas máximo sin incluir bibliografía y elementos gráficos) deben ser enviados en formato *.doc o *.rtf, en letra Times New Roman de 12 puntos y con interlineado doble. Las reseñas tendrán una extensión máxima de 1.500 palabras (cerca de 4 páginas).

4. En la primera página del texto deben incluirse los siguientes datos de su autor o autora: nombres y apellidos completos, filiación institucional y correo electrónico de contacto o dirección. Igualmente, debe incluirse su respectivo resumen con el objetivo, la metodología utilizada y las conclusiones (128 palabras máximo) en español e inglés y, además, las palabras clave (máximo 8), también en ambos idiomas. Si el artículo es el resultado de alguna investigación o proyecto, debe incluirse (en nota a pie de página) el título y el número de la investigación y, cuando corresponda, el nombre de la entidad que la financió.

5. En una carpeta digital deben entregarse los archivos originales de tablas o diagramas, fotografías e ilustraciones. En cuanto a las dos últimas, estas deben estar en formato .png, .jpg o .tiff, con resolución mínima de 300 ppp. Toda imagen, figura o tabla que no sea de la autoría de quien ha escrito el texto deberá contar con la autorización escrita de su autor(a) original para su publicación y con la respectiva referencia o nota aclaratoria. Dicha autorización debe tramitarla el (la) autor(a) del artículo.

GENERALIDADES

Maguaré se guía en general por las normas de ortografía y de gramática de la Asociación de Academias de la Lengua Española y por los criterios de citación del *Manual de Estilo de Chicago* –adaptado al español por la Universidad de Deusto,

Bilbao, por convenio con la Universidad de Chicago–. No obstante, dada la especificidad de la antropología como disciplina, *Maguaré* tiene criterios propios respecto de varios asuntos editoriales; por ejemplo, en el uso de mayúsculas y escritura de etnónimos, notas a pie de página, leguaje incluyente, así como en la datación y citación de material etnográfico. Estos criterios constituyen el principal propósito de estas normas de presentación, que se enriquece con la transcripción adaptada de los paradigmas básicos de referenciación en el estilo de Chicago de autor(a)-año.

CRITERIOS EDITORIALES

LENGUAJE INCLUYENTE Y TRATO DE GÉNERO

Maguaré promueve el uso de un lenguaje incluyente y no sexista. Por tanto, aconseja la *Guía de uso para un lenguaje igualitario (castellano)*, de la Universidad de Valencia (2012), que se puede recuperar en el siguiente enlace: https://www.uv.es/igualtat/GUIA/GUIA_CAS.pdf. Entre las principales estrategias y opciones de escritura, están las siguientes: utilizar nombres colectivos y abstractos, y formas neutras ('las personas' en vez de 'los hombres'; 'quienes estudian' en vez de 'los estudiantes'); cuando se trata de grupos mixtos, incorporar en el discurso siempre las formas femeninas junto a las masculinas (las y los profesionales en antropología).

FIGURAS Y TABLAS

Las imágenes (fotografías, dibujos, mapas, gráficos) incluidas en los artículos se consideran bajo el rótulo de figuras; la información estadística se organiza en tablas, con este título. *Maguaré* no incluye imágenes de ornato en sus artículos;

en caso de que no exista una referencia a las imágenes o figuras incluidas, prescindiremos de ellas.

NOTAS A PIE DE PÁGINA

La revista limita el uso de notas a pie de página a las estrictamente necesarias. El criterio es que, si la nota es importante, debe incorporarse al texto; si no lo es, debe eliminarse. *Maguaré* solo admite las siguientes excepciones: cuando el artículo es producto de una investigación científica, se recurre al pie de página para informar el nombre de esta, sus fechas y la institución patrocinadora; mediante el pie de página se dan créditos a ponencias precedentes al texto del artículo o para remitir a una página web y para aclarar que los nombres de las personas citadas han sido cambiados. Los llamados van en superíndice, después del signo de puntuación.

REFERENCIACIÓN

Cabe insistir que *Maguaré* se guía por los criterios de citación del *Manual de Estilo de Chicago* –adaptado al español por la Universidad de Deusto, Bilbao, por convenio con la Universidad de Chicago– y pide a sus colaboradores que presenten sus trabajos en el estilo de citación de autor(a)-año, que se desglosa en los capítulos 14 y 15 de dicho *Manual*. Para facilitar este trabajo, incluimos a continuación las orientaciones clave:

EPÍGRAFES

Estos van justificados a la derecha, con su respectiva referencia (nombre y apellido, año de publicación y título completo, separados por puntos):

La fe se tiene y se tiene para usarla cuando sea, o se considere necesario.

Joel James Figarola. 2006. *La brujería cubana: el palo monte*

CITACIÓN EN EL CUERPO DEL TEXTO

En el texto solo se incluye el año de publicación del libro citado, no la fecha original de publicación. El rango de páginas no se abrevia, y las de prefacio, introducción y afines, si vienen foliadas en números romanos, se referencian de igual forma: (Rieger 1982, xx-xxx).

Estructura de Citas

Abierta (Loaeza 1999); textual (Loaeza 1999, 218-223); de dos y tres autores (Shepsle y Bonchek 2005, 45); de cuatro o más autores (Barnes et ál. 2010). Cuando se citan varias referencias dentro del mismo paréntesis, se separan entre sí por punto y coma, así: (Loaeza 1999; Shepsle y Bonchek 2005). Lo mismo sucede si se citan dos referencias de la misma autora en el mismo paréntesis (Rieger 1982; 1983)

INFORMACIÓN ETNOGRÁFICA

Transcripciones

De entrevistas, fuentes primarias, conversaciones personales o comunicaciones orales: estos textos se escriben literalmente; por tanto, como se sobreentiende que los giros expresivos y marcas históricas de escritura se conservan, no se requiere especificar la literalidad de la transcripción [sic] en caso de barbarismos y usos lingüísticos particulares. Sin embargo, cuando el texto citado tiene algún error que pueda leerse como de transcripción, sí se indica [sic]. Hay que señalar, no obstante, que la ortografía y la puntuación son fundamentales para

el cabal entendimiento del sentido de la transcripción de entrevistas, conversaciones personales y notas de campo, y han de regirse por las normas de sintaxis y escritura.

Correo o comunicación personal

Autor(a) o autoras(es), comunicación personal, DD/MM/AA: (Paula Pérez, comunicación personal, 28 de febrero de 2010).

Entrevistas no publicadas

Se referencian aparte, al final de las Referencias, en párrafo francés (CTRL+F), en orden cronológico, más la siguiente información: nombre de la persona entrevistada, lugar, fecha, hora, duración y método de registro.

Entrevista 1: Entrevista realizada a Patricia Rodríguez. Universidad Nacional de Colombia, edificio de Posgrados de Ciencias Humanas, 26 de julio de 2017, 4:31 p.m., 34 m. Grabadora de voz.

En el cuerpo del texto, se referencian entre paréntesis, de acuerdo con las listadas en las fuentes: (Entrevista 1, ...).

Entrevistas publicadas

Gordimer, Nadine. 1991. Entrevista. Nueva York Times, entrevistador(a), DD/MM/AA.

Diarios de campo

Se referencian aparte, después de las Referencias, en párrafo francés (CTRL+F), en orden cronológico, e incluyendo la siguiente información: fechas o periodo que abarcan, lugar de realización de la observación, y método de registro. Si el (la) autor(a) del texto es quien realizó la observación, no es necesario que se autorreferencie. En caso contrario, debe aparecer quién realizó la observación o trabajo de campo.

Diario de campo 1. Diario de campo de septiembre y octubre de 2017, Sierra Nevada de Santa Marta, notas y registro fotográfico. En el cuerpo del texto, se referencian entre paréntesis, de acuerdo con las listadas en las fuentes: (Diario de campo 1, ...).

LIBROS

Un(a) autor(a)

Se organiza alfabéticamente en la lista de referencias y el apellido va primero que el nombre de pila:

Ortiz-Osés, Andrés. 2007. *Los mitos vascos: Aproximación hermenéutica*. Bilbao: Universidad de Deusto.

Autoría conjunta o múltiple

Dos o tres autoras (o editores) de la misma obra se citan en el orden en que aparecen en la portada. En la bibliografía solo se invierte el nombre del primer autor o autora, y se escribe coma antes y después del nombre de pila o iniciales de ese primer autor. Se usa la conjunción “y”, no el signo &.

Shepsle, Kenneth y Mark Bonchek. 2005. *Las fórmulas de la política: instituciones, racionalidad y comportamiento*. México: Taurus/Centro de Investigación y Docencia Económicas.

Alonso Schokel, Luis y Eduardo Zurro. 1977. *La traducción bíblica: lingüística y estilística*. Madrid: Cristiandad.

Jacobs, Sue-Ellen, Wesley Thomas y Sabine Lang, eds. 1997. *Two-Spirit People: Native American Gender Identity, Sexuality, and Spirituality*. Urbana: University of Illinois Press.

Si una obra tiene *más de tres autores(as) o editores(as)*, en la citación se incluye el nombre de la primera autora o autor, seguido de la expresión “et ál.”, sin mediar coma, pero en la lista de referencias final se incluyen todos.

Trabajos anónimos

“Si el autor o editor es desconocido, tanto la cita en nota como la entrada bibliográfica deben comenzar con el título. En la alfabetización se prescinde del artículo inicial. [...] Aunque de manera general hay que evitar el uso de Anónimo, puede reemplazar al nombre cuando en la bibliografía sea necesario agrupar varias obras anónimas” (*Manual de estilo* 14.79).

Editor(a), traductor(a) o compilador(a), no autor(a)

“Cuando en la portada no figura ningún autor, la obra se cita por el nombre del editor(es), compilador(es) o traductor(es). [...] tras el nombre y una coma se escribe, en redonda, la abreviatura adecuada (trad., ed., comp. [o coord..] o sus formas de plural)” (*Manual de estilo* 14.87).

Andrés-Suárez, Irene, ed. 2012. *Antología del microrrelato español (1906-2011): El cuarto género narrativo*. Madrid: Cátedra.

Silverstein, Theodore, trad. 1974. *Sir Gawain and the Green Knight*. Chicago: University of Chicago Press.

Editor(a), traductor(a), coordinador(a) o compilador(a), además del autor(a)

Adorno, Theodor y Walter Benjamin. 1999. *The Complete Correspondence*. 1928-1940. Edición de Henri Lonitz. Traducción de

Nicholas Walker. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Títulos

Los títulos y subtítulos de libros van en cursiva y llevan mayúscula inicial la primera palabra y los nombres propios. Esta norma rige para los títulos en español y gran parte de los títulos en lenguas extranjeras, pero no para el inglés que lleva mayúscula inicial en cada palabra, excepto las preposiciones.

Hay que respetar la grafía y puntuación de los títulos, con excepción de los que aparezcan en mayúsculas en la portada original. Se usan dos puntos, también en cursiva, para separar el título principal del subtítulo. Cuando un título que está en cursiva contiene el título de otra obra (sea breve o extensa), este se pone entre comillas.

Los títulos muy largos pueden acortarse en la bibliografía o la nota, indicando la elipsis mediante puntos suspensivos. Si se requiere la traducción de un título, esta sigue al título original y va entre corchetes, sin cursivas ni comillas.

Si es necesario citar tanto el original como la traducción, se puede emplear cualquiera de las dos formas siguientes, dependiendo de cuál sea de mayor interés para las y los lectores, el original o la traducción:

Furet, François. 1995. *Le passé d'une illusion*. París: Éditions Robert Laffont. Traducción de Deborah Furet como *The Passing of an Illusion* (Chicago: University of Chicago Press, 1999).

Furet, François. 1999. *The Passing of an illusion*. Trad. de Deborah Furet. Chicago: University of Chicago Press, Originalmente publicado como *Le passé d'une illusion* (París: Éditions Robert Laffont, 1995).

REVISTAS

Digital

Arroyave, Sergio. 2019. "Coproducción del paisaje y el campesino de Río Verde de los Montes. Entre territorializaciones y refrains". *Maguaré* 33, 1: 17-46. DOI: <https://doi.org/10.15446/mag.v33n1.82390>

En caso de no haber DOI

Arroyave, Sergio. 2019. "Coproducción del paisaje y el campesino de Río Verde de los Montes. Entre territorializaciones y refrains". *Maguaré* 33, 1: 17-46. Consultado el: 02 de febrero de 2019.

Físico

Arroyave, Sergio. 2019. "Coproducción del paisaje y el campesino de Río Verde de los Montes. Entre territorializaciones y refrains". *Maguaré* 33, 1: 17-46.

TESIS

Alemany, Macario. 2005. "El concepto y la justificación del paternalismo". Tesis doctoral en Filosofía del Derecho, Universidad de Alicante, San Vicente de Raspeig.

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

Maguaré é uma publicação semestral editada desde 1981 pelo Departamento de Antropologia da Universidade Nacional da Colômbia. Seu principal objetivo é a divulgação de trabalhos científicos e de pesquisas originais que contribuam para o avanço da antropologia e de outras áreas das ciências sociais. A revista inclina-se à abertura temática, teórica e metodológica, mediante a publicação de documentos relacionados a outras áreas do conhecimento como história, sociologia, literatura, psicologia, assistência social e entre outras com o objetivo de criar redes de conhecimentos e promover a interdisciplinaridade. A equipe editorial é formada por um(a) Diretor(a) adjunto(a) ao Departamento de Antropologia da Universidade Nacional da Colômbia, sede Bogotá, um(a) Editor(a), um Comitê Editorial formado por docentes de vários Departamentos de Antropologia na Colômbia e um Comitê Científico Internacional, integrado por profissionais estrangeiros de reconhecida trajetória acadêmica, cuja função é acompanhar o processo de edição dos documentos recebidos pela revista, que divulga artigos de variados gêneros. 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 ou ao endereço da Universidade Nacional da Colômbia, Cra. 30 n. 45-03, edifício 212, oficina 130, Bogotá, Colômbia.

3. Os artigos (de 30 páginas em média sem incluir bibliografias ou gráficos) devem ser enviados em *.doc ou *.rtf, em letra Times New Roman 12 e com espaçamento duplo. As resenhas terão uma extensão máxima de 1.500 palavras (cerca de 4 páginas).
4. Na primeira página do texto deve estar incluído os seguintes dados do(a) autor(a): nome completo, filiação institucional e e-mail ou endereço para contato. Igualmente, deve incluir seu respectivo resumo (128 palavras no máximo) em espanhol e inglês e 10 palavras-chave, também nos respectivos idiomas. Se o artigo for resultado de uma pesquisa ou projeto, deve incluir (em nota de rodapé) o título e o número da pesquisa e, quando necessário, o nome da instituição que financiou.
5. Em um arquivo digital devem ser entregues as fotografias originais, ilustrações, gráficos ou diagramas. Quanto às fotografias e ilustrações, devem estar no formato PNG, JPG ou TIFF em uma resolução mínima de 300 dpi. Toda imagem, figura ou gráfico, que não seja de autoria do pesquisador deve contar com a autorização por escrito do autor original para sua

publicação e com a respectiva referência ou nota explicativa. Essa autorização é responsabilidade do(a) autor(a) do artigo.

SISTEMA DE REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

A revista *Maguaré* submete-se às normas de referência bibliográfica do sistema Autor-data do Chicago Manual of Style, 16ª edição, disponível em <http://www.chicagomanualofstyle.org>. Esse sistema conta com um modelo de citação parentética no caso de citação dentro do texto e outro modelo para lista bibliográfica. Nas citações dentro do texto, deve estar mencionado entre parênteses o primeiro sobrenome do autor, o ano de publicação da obra e página, por exemplo, (Benavidez 1998, 125). Para mencionar uma obra de vários autores, são utilizados os seguintes modelos: quando são dois ou três (Shepsle e Bonchek 2005, 45); e quando são quatro ou mais (Barnes Et ál. 2010, 25). No caso de fazer referência a um autor citado, deve estar escrito assim: (Marzal, citado em Pease 1982, 11-12). A lista de referência deve submeter-se ao modelo do Chicago Manual of Style com as modificações que incluímos para as publicações em espanhol.



PROFILE Issues in Teachers' Professional Development

Vol. 21, N.º 2 • Julio-Diciembre 2019

Departamento de Lenguas Extranjeras

www.profile.unal.edu.co | rprofile_fchbog@unal.edu.co

Revista Colombiana de Psicología

Vol. 28, N.º 2 • julio-diciembre 2019

Departamento de Psicología

www.revistacolombianapsicologia.unal.edu.co

revpsico_fchbog@unal.edu.co

Forma y Función

Vol. 32, N.º 2 • julio-diciembre 2019

Departamento de Lingüística

www.formayfuncion.unal.edu.co | fyf_fchbog@unal.edu.co

Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía

Vol. 28, N.º 2 • julio-diciembre 2019

Departamento de Geografía

www.cuadernosdegeografia.unal.edu.co

rcgeogra_fchbog@unal.edu.co

Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura

Vol. 46, N.º 2 • julio-diciembre 2019

Departamento de Historia

www.anuariodehistoria.unal.edu.co | anuhisto_fchbog@unal.edu.co

Literatura: Teoría, Historia, Crítica

Vol. 21, N.º 2 • julio-diciembre 2019

Departamento de Literatura

www.literaturathc.unal.edu.co | revliter_fchbog@unal.edu.co

Ideas y Valores

Vol. LXVIII, N.º 170 • mayo 2019

Departamento de Filosofía

www.ideasyvalores.unal.edu.co | revideva_fchbog@unal.edu.co

Revista Maguaré

Vol. 32, N.º 2 • julio-diciembre 2018

Departamento de Antropología

www.revistamaguare.unal.edu.co | revmag_fchbog@unal.edu.co

Revista Colombiana de Sociología

Vol. 42, N.º 2 • julio-diciembre 2019

Departamento de Sociología

www.revistacolombianasociologia.unal.edu.co

revcolso_fchbog@unal.edu.co

Trabajo Social

Vol. 21, N.º 2 • julio-diciembre 2019

Departamento de Trabajo Social

www.revtrabajosocial.unal.edu.co | revtrasoc_bog@unal.edu.co

Desde el Jardín de Freud

N.º 19 • enero-diciembre 2019

Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura

www.jardindefreud.unal.edu.co | rpisfreud_bog@unal.edu.co

Matices en Lenguas Extranjeras

N.º 12 • enero-diciembre 2018

Departamento de Lenguas Extranjeras

www.revistas.unal.edu.co/index.php/male

revlenex_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.unalibreria.unal.edu.co

libreriaun_bog@unal.edu.co



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

CENTRO EDITORIAL

Edificio de Posgrados de la Facultad de Ciencias Humanas (225), sótano.

Tel: 3165000 ext. 16139, 16141

editorial_fch@unal.edu.co

www.humanas.unal.edu.co



maguaré

El presente número fue impreso en Bogotá, Colombia
por Xpress Estudio Gráfico y Digital SAS.
Para su composición se usaron los tipos Meta & MinionPro.



