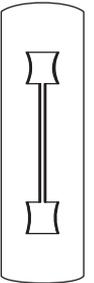


BOGOTÁ, COLOMBIA · VOL. 34, N.º 1 (ENERO-JUNIO) · AÑO 2020
ISSN: 0120-3045 (IMPRESO) · 2256-5752 (EN LÍNEA)

Vol.
34
Número 1
2020

maguaré



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

maguaré

VOL. 34, N.º 1 (ENERO-JUNIO) · AÑO 2020
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 4.0, que puede consultarse en <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>

DIRECTORA Y EDITORA:

Marta Zambrano, *Universidad Nacional de Colombia, Bogotá*

COMITÉ EDITORIAL:

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

Marta Saade, *Universidad Externado de Colombia, Bogotá*

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

Zandra Pedraza Gómez, *Universidad de los Andes, Bogotá*

COMITÉ CIENTÍFICO:

Phillippe Bourgois, *Universidad de Pensilvania, Estados Unidos*

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

Christian Gros, *Universidad de París, Francia*

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

Joanne Rappaport, *Universidad Georgetown, Estados Unidos*

EQUIPO DE EDICIÓN:

Tatiana Herrera Rodríguez

Margarita Durán Urrea

Pablo Simón Acosta

Valeria Moreno

Laura Andrea González

Claudia Verónica Cortés

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

IMÁGENES DE PORTADA Y PORTADILLAS:

Verónica Matallana Chaves.

Portada: “disección”. Portadillas: “hueso de volcán”, “Néctar” y “Afecto”.

La revista *Maguaré* está incluida en:



Fuente Académica Premier de EBSCO
<http://ejournals.ebsco.com/login.asp?bCookiesEnabled=TRUE>

EBSCO

Anthropological Literature
<http://www.ebscohost.com/academic/anthropological-literature>



Dialnet
<http://dialnet.unirioja.es/servlet/revista?codigo=16254>



Ulrich's Web
<http://ulrichsweb.serialsolutions.com/login>



Latindex
<http://www.latindex.unam.mx/busador/resBus.html?palabra=maguare&opcion=1>



CIRC. Clasificación integrada de revistas científicas (categoría C)



Banrepcultural
La red cultural del Banco de la República en Colombia
Biblioteca Virtual Luis Ángel Arango
<http://www.banrepcultural.org/blaa>



Academic Keys - Academic Journals



OEI - CREDI - Bases de Datos
<http://www.oei.es/basecredi.htm>



Elektronische Zeitschriftenbibliothek EZB
(Electronic Journals Library), Alemania



Public Knowledge Project
<http://pkp.sfu.ca/node/2313>

MIAR

Matriz de Información para el Análisis de Revistas - MIAR



Google Scholar



REDIB (e-Revistas)

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

RECTORA:

Dolly Montoya

VICERRECTOR:

Jaime Franky Rodríguez

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.lalibreriadelaun.com



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 Arcila

Coordinación editorial · Jacqueline Torres Ruiz

Corrección de textos en español · Íkaro Valderrama

Coordinación de diseño · Juan C. Villamil

Maquetación · Yully Paola Cortés Hernández

Corrección de estilo en portugués · Catalina Arias

Corrección de estilo en inglés · Julián Morales

TABLA DE CONTENIDO

PRESENTACIÓN 11-14

MARTA ZAMBRANO

TATIANA HERRERA

MARGARITA DURÁN

PABLO SIMÓN ACOSTA

VALERIA MORENO

EQUIPO DE EDICIÓN

ARTÍCULOS

CONFIGURACIONES DEL CHAMANISMO SIONA: MODOS DE PERFORMANCE EN LOS SIGLOS XX Y XXI 17-47

ESTHER JEAN LANGDON · Universidade Federal de Santa Catarina · Florianópolis · Brasil

ENCUENTROS GENERACIONALES Y DESENCUENTROS DE CLASE SOCIAL ENTRE JÓVENES LECTORES DE LITERATURA EN BOGOTÁ 49-73

CLAUDIA VERÓNICA CORTÉS · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá · Colombia

FIESTAS TRASHUMANTES: LIDERAZGOS COMUNITARIOS Y FIESTAS PATRONALES AFROCOLOMBIANAS DEL PACÍFICO EN BOGOTÁ 75-110

JUAN SEBASTIÁN ROJAS · Universidad de los Andes · Bogotá · Colombia

TERRITORIOS Y DERECHOS DE LA PROPIEDAD COLECTIVOS PARA COMUNIDADES RURALES EN COLOMBIA 111-147

CARLOS DUARTE

ALEN CASTAÑO

Pontificia Universidad Javeriana · Cali · Colombia

ENTENDER AL “MONTE”: EL BROTE DEL DIÁLOGO ENTRE LA COMUNIDAD INDÍGENA DE SAN ANTONIO DE CALARMA Y SU ENTORNO	149-182
JUAN SEBASTIÁN FELIPE OLMOS · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá · Colombia	
“EL ESPÍRITU DE LA LEY”, RITUALIDAD Y POLÍTICA ENTRE LOS INDÍGENAS DEL VALLE DEL CAUCA	183-211
ANNE-MARIE LOSONCZY	
SANDRA LILIANA HERRÁN ·	
École Pratique des Hautes Études · París · Francia	
DEBATE	
PAZ EN OTROS TÉRMINOS: PRÁCTICAS DE CUIDADO MUTUO ENTRE SOLDADOS Y FRAILEJONES EN EL PÁRAMO DE SUMAPAZ	215-244
CAROLINA ANGEL · Universidad de Los Andes · Bogotá · Colombia	
ENCUENTROS ENTRE ANTROPOLOGÍA Y ESTUDIOS DE CIENCIA Y TECNOLOGÍA EN COLOMBIA: UNA RESPUESTA AL DOSSIER “CONFLICTO Y PAZ EN COLOMBIA, MÁS ALLÁ DE LO HUMANO”	245-267
CAMILO CASTILLO · Linköping Universitet · Linköping · Suecia	
EN EL CAMPUS	
ANTROPOLOGÍA Y DESARROLLO	271-308
ARTURO ESCOBAR · University of North Carolina · Chapel Hill · Estados Unidos	
LO RECIENTE	
ECHAR RAÍCES EN MEDIO DEL CONFLICTO ARMADO: RESISTENCIAS COTIDIANAS DE COLONOS EN PUTUMAYO	311-315
Por: JOHN EDISON SABOGAL · École des Hautes Études en Sciences Sociales · París · Francia	
AUTORAS Y AUTORES DE MAGUARÉ, VOL. 34, N.º 1	316-317
EVALUADORAS Y EVALUADORES DE MAGUARÉ, VOL. 34, N.º 1	319
NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS	320-325

maguaré

VOL. 34, N.º 1 (JANUARY-JUNE) · YEAR 2020
ISSN 0120-3045 (PRESS) · 2256-5752 (ON LINE)
www.maguare.unal.edu.co

CONTENTS

PRESENTATION	11-14
MARTA ZAMBRANO	
TATIANA HERRERA	
MARGARITA DURÁN	
PABLO SIMÓN ACOSTA	
VALERIA MORENO	
EDITORIAL TEAM	
ARTICLES	
CONFIGURATIONS OF SIONA SHAMANISM: MODES OF PERFORMANCE IN 20TH AND 21ST CENTURIES	17-47
ESTHER JEAN LANGDON · Universidade Federal de Santa Catarina · Florianópolis · Brazil	
GENERATIONAL AGREEMENTS AND SOCIAL CLASS DISAGREEMENTS BETWEEN YOUNG LITERATURE READERS IN BOGOTÁ	49-73
CLAUDIA VERÓNICA CORTÉS · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá · Colombia	
MIGRANT FESTIVALS: COMMUNITY LEADERSHIPS AND AFRO-COLOMBIAN PATRON-SAINT CELEBRATIONS FROM THE PACIFIC COAST IN BOGOTÁ	75-110
JUAN SEBASTIÁN ROJAS · Universidad de los Andes · Bogotá · Colombia	
TERRITORIAL AND COLLECTIVE PROPERTY RIGHTS FOR RURAL COMMUNITIES IN COLOMBIA	111-147
CARLOS DUARTE	
ALEN CASTAÑO	
Pontificia Universidad Javeriana · Cali · Colombia	
UNDERSTANDING “EL MONTE”: EMERGENT DIALOGUES BETWEEN THE INDIGENOUS COMMUNITY OF SAN ANTONIO DE CALARMA AND ITS ENVIRONMENT	149-182
JUAN SEBASTIÁN FELIPE OLMOS · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá · Colombia	

“THE SPIRIT OF THE LAW”: RITUAL AND POLITICS AMONG INDIGENOUS PEOPLE IN VALLE DEL CAUCA, COLOMBIA.	183-211
---	----------------

ANNE-MARIE LOSONCZY

SANDRA LILIANA HERRÁN

École Pratique des Hautes Études · París · France

DEBATE

PEACE IN OTHER TERMS: MUTUAL CARE PRACTICES BETWEEN SOLDIERS AND FRAILEJONES AT THE PÁRAMO DE SUMAPAZ	215-244
--	----------------

CAROLINA ANGEL · Universidad de Los Andes · Bogotá · Colombia

ENCOUNTERS BETWEEN ANTHROPOLOGY AND SCIENCE AND TECHNOLOGY STUDIES IN COLOMBIA: A RESPONSE TO THE DOSSIER "CONFLICTO Y PAZ EN COLOMBIA, MÁS ALLÁ DE LO HUMANO"	245-267
---	----------------

CAMILO CASTILLO · Linköpings Universitet · Linköping · Sweden

FROM THE CAMPUS

ANTHROPOLOGY AND DEVELOPMENT	271-308
---	----------------

ARTURO ESCOBAR · University of North Carolina · Chapel Hill · United States

BOOK REVIEWS

ECHAR RAÍCES EN MEDIO DEL CONFLICTO ARMADO: RESISTENCIAS COTIDIANAS DE COLONOS EN PUTUMAYO	311-315
---	----------------

By JOHN EDISON SABOGAL · École des Hautes Études en Sciences Sociales · París · France

CONTRIBUTORS TO MAGUARÉ, VOL. 34, N° 1	316-317
---	----------------

PEER REVIEWERS, MAGUARÉ, VOL. 34, N° 1	319
---	------------

GUIDELINES FOR PRESENTATION OF ARTICLES	326-327
--	----------------

CONTEÚDO

APRESENTAÇÃO	11-14
MARTA ZAMBRANO	
TATIANA HERRERA	
MARGARITA DURÁN	
PABLO SIMÓN ACOSTA	
VALERIA MORENO	
EQUIPO DE EDICIÓN	
ARTIGOS	
CONFIGURAÇÕES DO XAMANISMO SIONA: MODOS DE PERFORMANCE NOS SÉCULOS XX E XXI	17-47
ESTHER JEAN LANGDON · Universidade Federal de Santa Catarina · Florianópolis · Brasil	
ENCONTROS GERACIONAIS E DESENCONTROS DE CLASSE SOCIAL ENTRE JOVENS LEITORES DE LITERATURA EM BOGOTÁ	49-73
CLAUDIA VERÓNICA CORTÉS · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá · Colômbia	
FESTAS DA TRANSUMÂNCIA: LIDERANÇAS COMUNITÁRIAS E FESTAS RELIGIOSAS AFROCOLOMBIANAS DO PACÍFICO EM BOGOTÁ	75-110
JUAN SEBASTIÁN ROJAS ENCISO · Universidad de los Andes · Bogotá · Colômbia	
TERRITÓRIO E DIREITOS DE PROPRIEDADE COLETIVOS PARA COMUNIDADES RURAIS NA COLÔMBIA	111-147
CARLOS DUARTE	
ALEN CASTAÑO	
Pontificia Universidad Javeriana · Cali · Colômbia	
ENTENDER O “MATO”: O FLORESCE DO DIÁLOGO ENTRE A COMUNIDADE INDÍGENA DE SAN ANTONIO DE CALARMA E SEU ENTORNO	149-182
JUAN SEBASTIAN FELIPE OLMOS · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá · Colômbia	

“O ESPÍRITO DA LEI”: RITUALIDADE E POLÍTICA ENTRE OS INDÍGENAS DO VALLE DEL CAUCA	183-211
ANNE-MARIE LOSONCZY	
SANDRA LILIANA HERRÁN	
École Pratique des Hautes Études · Paris · França	
 DEBATE	
PAZ EM OUTROS TERMOS: PRÁTICAS DE CUIDADO MÚTUO ENTRE SOLDADOS E FRAILEJONES NO PARAMO DE SUMAPAZ	215-244
CAROLINA ANGEL · Universidad de Los Andes · Bogotá · Colômbia	
ENCONTROS ENTRE ANTROPOLOGIA E ESTUDOS DE CIÊNCIA E TECNOLOGIA NA COLÔMBIA: UMA RESPOSTA AO DOSSIÊ “CONFLITO E PAZ NA COLÔMBIA, MAIS ALÉM DO HUMANO”	245-267
CAMILO CASTILLO · Linköpings Universitet · Linköping · Suécia	
 NO CAMPUS	
ANTROPOLOGIA E DESENVOLVIMENTO	271-308
ARTURO ESCOBAR · University of North Carolina · Chapel Hill · Estados Unidos	
 RESENHAS DE LIVROS	
ECHAR RAÍCES EN MEDIO DEL CONFLICTO ARMADO: RESISTENCIAS COTIDIANAS DE COLONOS EN PUTUMAYO	313-315
Por: JOHN EDISON SABOGAL · École des Hautes Études en Sciences Sociales · Paris · França	
AUTORES E AUTORAS DE MAGUARÉ, VOL 34, N° 1	316-317
AVALIADORES E AVALIADORAS DE MAGUARÉ, VOL 34, N° 1	319
NORMAS PARA A APRESENTAÇÃO DE ARTIGOS	328-329

PRESENTACIÓN

En este número misceláneo, la sección “Artículos” reúne seis textos de investigadores e investigadoras de diversas generaciones cuyos temas e intereses se cruzan de forma inesperada. Jean Langdon vuelve sobre su trayectoria de cinco decenios de experiencias de campo, publicación y análisis sobre el lugar de los saberes chamánicos y las ceremonias de yajé de los siona del Alto Putumayo. Reflexiona sobre la manera en que estos se han transformado a través del tiempo, al ritmo dramático del desplazamiento, la violencia y la degradación ambiental. Langdon propone que no solo los siona y las ceremonias han cambiado sino también el modo en que ella, como antropóloga, los ha entendido. Mientras en la década de 1970 consideraba que los siona estaban en camino a desaparecer, el curso del tiempo demostró lo contrario, con la resurgencia étnica y el retorno de las ceremonias de yajé siona a la manera de poderosos performances celebrados en diversos contextos interétnicos, avivados por los cambios constitucionales, el reconocimiento multicultural y el auge de la patrimonialización en el nuevo milenio.

Ahora bien, precisamente del contexto interétnico y de las negociaciones con el Estado multicultural se ocupan Anne Marie Losonczy y Sandra Herrán, un equipo intergeneracional que avanza por la senda trazada por Losonczy en los últimos decenios para describir con fino ojo etnográfico tres rituales de “armonización”, encabezados por un *thè wala nasa*, un *benkhuan-wounaan* y un jaibaná embera-chamí de Valle del Cauca, con el objetivo de domesticar espacios de encuentro y negociación con funcionarios del Estado colombiano. Esos rituales parten de premisas diferentes, pero todos suponen la relación y el diálogo con los espíritus y entidades no humanas que confluyen en dichos escenarios. Las autoras proponen que, en conjunto, esta sumatoria de trabajos simbólicos supone la recontextualización común de las nociones animistas de cada uno de estos grupos étnicos, orientadas en este caso a interpretar el “espíritu” de las iniciativas y leyes estatales que se discuten en los escenarios de negociación política. De igual modo, las autoras sugieren que dichas armonizaciones son un ejemplo de las dinámicas relacionales en las que se produce la etnicidad.

También el artículo de Carlos Duarte y Alen Castaño explora el terreno de las relaciones interétnicas, en este caso, a partir de una

revisión de la legislación estatal que otorga territorialidades colectivas rurales en Colombia para grupos étnicos y campesinos. Desde la perspectiva de la antropología del Estado y la antropología jurídica, los autores interrogan estas territorialidades y señalan su concepción diferenciada y divergente de los derechos de propiedad de las poblaciones indígena, afro y campesina. Además, exploran los procesos recientes del ordenamiento social de la propiedad rural en el país y concluyen con la apuesta por una visión alternativa e intercultural de construcción de las territorialidades rurales.

Siguiendo el hilo territorial, esta vez desde el interés antropológico por las relaciones entre especies, el joven investigador Juan Sebastián Olmos aborda la relación entre integrantes del resguardo indígena pijao de San Antonio de Calarma, Tolima, y *el monte*, que surge como un actor en el diálogo entre la comunidad y su entorno. Olmos orienta su análisis a partir de la premisa comunitaria compartida que dicta que el monte “no se debe trabajar”. El autor se acerca entonces a tres escenarios etnográficos en los cuales el monte es protagonista en esta comunidad: el proceso de reforestación impulsado por Cortolima, la elección de los lugares de cultivo y la selección de las plantas para la medicina tradicional pijao. A modo de puente, este artículo y el de Losonczy y Herrán aportan a la discusión iniciada en los dos números anteriores sobre las relaciones entre humanos y más que humanos, y son un abre bocas a la sección especial “Debate” de esta nueva entrega de *Maguaré*.

Desde el enfoque metodológico, los artículos de Langdon, Olmos, Losonczy y Herrán se inclinan por la observación de campo y apuestan por la perspectiva etnográfica como herramienta dúctil y poderosa de análisis. En ello coinciden Juan Sebastián Rojas y Claudia Verónica Cortés, cuyo foco de observación nos trae de vuelta a Bogotá. Rojas propone el concepto “fiestas trashumantes” para acercarse a dos fiestas patronales del Pacífico colombiano que han sido celebradas desde hace tres decenios en la capital colombiana por migrantes y población afro proveniente de dicha región. A partir de la descripción del San Pacho y de la fiesta a la Virgen de Atocha en la localidad de Kennedy, Rojas propone que en estas fiestas confluyen la devoción de los participantes, algunas prácticas comunitarias, la gestión de organizaciones afrocolombianas, la acción de líderes comunitarios y las políticas multiculturales de la ciudad.

Con el lente transdisciplinario de los estudios culturales, el texto de la joven investigadora, Claudia Verónica Cortés, reta tanto a la antropología como a la teoría social de Bourdieu. En efecto, arroja el guante al reclamo exclusivista de propiedad de la antropología sobre la etnografía, mediante un atento y aguzado trabajo de observación y familiarización con un grupo heterogéneo de jóvenes escolares de Bogotá, a quienes acompaña en sus prácticas de leer literatura. En sintonía con la propuesta de Bourdieu sobre la clase social y el *habitus*, Cortés dibuja los puntos de fractura entre estos jóvenes, propiciados por las desigualdades estructurales y simbólicas derivadas de sus divergentes posiciones de clase. Sin embargo, en disidencia con las constricciones de esta perspectiva teórica, también subraya lo que une a estos jóvenes: sus afinidades generacionales, sus patrones de consumo y la manera en que leen los textos literarios.

Con ocasión del interés que ha suscitado el dossier “Más allá de lo humano” del volumen 33 número 2, dedicado a las relaciones entre humanos y no humanos en la paz y el conflicto en Colombia, hemos abierto una sección especial, “Debate”, en la que encontrarán la traducción al inglés del artículo de investigación “Paz en otros términos: prácticas de cuidado mutuo entre soldados y frailejones en el páramo de Sumapaz”, de la antropóloga colombiana Carolina Angel. Con la traducción de este artículo, incluido en el mencionado dossier, esperamos ampliar su difusión al público anglófono. Lo acompañamos de un texto en el que Camilo Castillo dialoga con el dossier —y en particular con el artículo de Angel—, tanto para señalar los alcances y la importancia de los temas, propuestas teóricas e investigaciones de los artículos del dossier, como para cuestionar varios de sus argumentos. En efecto, Castillo señala algunos vacíos metodológicos y de reflexividad, la exclusión de ciertos ensambles y agentes humanos, y pone sobre el tapete nuevos elementos de los estudios que abordan lo más que humano.

En una vena similar, en pos de llegar a otros públicos, esta vez lusoparlantes, en la habitual sección “En el campus” hemos incluido la traducción al portugués del artículo más consultado en la historia de *Maguaré*, “Antropología y desarrollo” de Arturo Escobar. Encargamos dicha traducción para conmemorar el aniversario número veinte de la publicación en español de ese artículo, la pieza de investigación más citada de la revista a la fecha. En la actualidad, cuando las voraces multinacionales

y nuestros organismos de “promoción” de las publicaciones seriadas dictan que los artículos pierden vigencia en pocos años, este texto demuestra que, a diferencia de los productos industriales y tecnológicos, la obsolescencia programada no es el destino forzoso de investigaciones como la de Escobar, que abren nuevas sendas interpretativas, cuya lectura o relectura siempre es instructiva e inspiradora.

Esperamos que la lectura de este número estimule nuevas reflexiones, inspire a avanzar por los derroteros de los artículos aquí reunidos y aliente el debate sobre el quehacer de la antropología, las ciencias sociales y la publicación de revistas en Colombia.

Marta Zambrano

Tatiana Herrera

Margarita Durán

Pablo Simón Acosta

Valeria Moreno

Equipo de edición

Revista *Maguaré*

ARTÍCULOS



CONFIGURACIONES DEL CHAMANISMO SIONA: MODOS DE PERFORMANCE EN LOS SIGLOS XX Y XXI

ESTHER JEAN LANGDON*

Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil



*estherjeanbr@gmail.com ORCID: 0000-0002-5883-3000

Artículo de investigación recibido: 15 de mayo de 2019. Aprobado: 7 de enero de 2020.

Cómo citar este artículo:

Langdon, Esther. 2020. "Configuraciones del chamanismo siona: modos de performance en los siglos XX y XXI". *Maguaré* 34, 1: 17-47. DOI: <https://doi.org/10.15446/mag.v34n1.90387>

RESUMEN

Este artículo, resultado de décadas de trabajo de campo, explora las reconfiguraciones del chamanismo siona como un género performativo y como performance cultural que expresa la diferenciación étnica frente a la violencia colonial y postcolonial. Desde el siglo xvii, los ciclos de epidemias, las actividades misioneras, las industrias extractivas y el conflicto armado provocaron cambios en el rol social del chamán. El líder ceremonial del período precolonial se reconfiguró como el líder político-sagrado (cacique-curaca) de las comunidades siona. Las fuerzas exógenas del siglo xx causaron la extinción de este rol social y el cese de las actividades chamánicas en la segunda mitad de dicho siglo. Los cambios constitucionales, el reconocimiento de los derechos indígenas y la demanda neochamánica de tomas de yajé contribuyeron a una importante revitalización del chamanismo siona en la última década del siglo xx. Las performances chamánicas han surgido como una estrategia clave para promover la diferenciación étnica, en el complejo campo de las negociaciones entre comunidades indígenas, organizaciones gubernamentales y no gubernamentales, industrias extractivas y grupos neochamánicos.

Palabras clave: chamanismo, derechos indígenas, identidad étnica, indígenas siona, neochamanismo, performance.

SIONA SHAMANISM CONFIGURATIONS: PERFORMANCE MODES IN THE 20TH AND 21ST CENTURIES

ABSTRACT

Based on decades of fieldwork, I explore the reconfigurations of Siona shamanism as a performative genre and cultural performance that expresses ethnic difference in the face of Colonial and post-Colonial violence. Since the 17th century, cycles of epidemics, missionary activities, extractive industries and the armed conflict changed the shaman's role. The ceremonial leader of the pre-Colonial period reconfigured into the political-sacred (cacique) leader of Siona communities; external forces of the 20th century terminated this role and shamanic activities. Constitutional changes, recognition of indigenous rights and neoshamanic demand for yajé ceremonies revitalized Siona shamanism in the last decade of the 20th century. Shamanic performances have emerged as a key strategy for promoting ethnic distinctiveness in the negotiations between Indigenous communities, governmental and non-governmental organizations, extractive industries and neoshamanic groups.

Keywords: Indians, indigenous identity, indigenous rights, performance, shamanism, Siona, yajé.

CONFIGURAÇÕES DO XAMANISMO SIONA: MODOS DE PERFORMANCE NOS SÉCULOS XX E XXI

RESUMO

Este artigo, resultado de décadas de trabalho de campo, explora as reconfigurações do xamanismo siona como um gênero performático e como performance cultural que expressa a diferença étnica ante a violência colonial e pós-colonial. Desde o século xvii, os ciclos de epidemias, as atividades missionárias, as indústrias extrativas e o conflito armado provocaram mudanças no papel social do xamã. O líder de cerimônia do período pré-colonial foi reconfigurado como o líder político-sagrado (cacique) das comunidades siona. As forças exógenas do século xx causaram a extinção desse papel social e das atividades xamânicas. As mudanças constitucionais, o reconhecimento dos direitos indígenas e a demanda neoxamânica da ingestão de ayahuasca contribuíram para uma importante revitalização do xamanismo siona na última década do século xx. As performances xamânicas vêm surgindo como uma estratégia-chave para promover a diferença étnica no campo das negociações entre comunidades indígenas, organizações governamentais e não governamentais, indústrias extrativas e grupos neoxamânicos.

Palavras-chave: xamanismo, direitos indígenas, identidade étnica, indígenas siona, neoxamanismo, performance.

INTRODUCCIÓN¹

En 2014 tuve el placer de participar en el IV Encuentro Internacional de Culturas Andinas en Pasto, capital del Departamento de Nariño, al sur de Colombia. Este evento integró diversas actividades: discusiones académicas y políticas sobre culturas indígenas y derechos humanos, exposiciones artísticas y artesanales, así como rituales espirituales y de sanación de diversas partes de las Américas, en los cuales se empleaban sustancias psicotrópicas. Entre estas ceremonias, las que hacían uso de yajé, elaborado a partir de *Banisteriopsis caapi*, tuvieron un papel central, así como sus coloridos maestros: los “taitas” amazónicos. En las noches, taitas de diferentes grupos étnicos realizaban rituales de yajé en varios lugares de la ciudad y, durante el día, dominaban la sala principal del evento, realizando ceremonias de limpieza frente a exhibiciones y ventas de artesanías. Entre ellos, había cinco taitas siona, a quienes conocía desde mi primer trabajo de campo en la comunidad de Buenavista, entre 1970 y 1974. En la última noche del encuentro, participé, junto con otros no indígenas, en un ritual de yajé dirigido por mi antiguo colaborador, el Taita Felinto Piaguaje, sus dos hijos y unos asistentes inga. Esta performance interétnica contrastaba notablemente con la situación vivida cincuenta años atrás, cuando no había chamanes siona para conducir sus rituales, y debe ser entendida en el contexto de la circulación global de chamanes, las políticas de la etnicidad y los procesos de patrimonialización en Colombia, junto con la violencia, la degradación ambiental y los desplazamientos que se han producido en la región del Putumayo durante los últimos 30 años.

A partir de mi contacto con los siona por casi medio siglo, examino las diferentes configuraciones de las prácticas chamánicas, como resultado de procesos históricos y diálogos interculturales. En la década de 1970 no había *curacas* (chamanes) siona que dirigieran ceremonias comunitarias de yajé. Cuando estas ocurrían, eran dirigidas por chamanes cofán e inga para curar enfermedades u otros propósitos individuales. Los siona eran marginales en la red de curanderismo descrita por Taussig (1980; 1987) y otros (Pinzón et ál. 2005; Ramírez y Pinzón 1992). Para los Siona, este

1 Investigadora del CNPq. Agradezco al CNPq por el apoyo financiero durante los años de investigación sobre narrativa y chamanismo. También agradezco al INCT: Brasil Plural por el apoyo en la investigación. Traducción del inglés por Juana Valentina Nieto.

fue un período de chamanismo sin chamanes (Brunelli 1996). Durante las últimas tres décadas, ha ocurrido una revitalización importante de sus prácticas chamánicas. Los chamanes siona, ahora llamados taitas, han surgido como importantes líderes rituales; han reanudado las tomas comunitarias de yajé y circulan en las redes neochamánicas nacionales e internacionales. Como se evidenció en el evento de Pasto, los chamanismos (Atkinson 1992) emergen de las interacciones de diversos actores e intereses, sustancias psicoactivas, terapias indígenas e indigeneidades.

El análisis clásico de Michael Taussig (1980; 1987) ha demostrado que el chamanismo es un medio a través del cual las relaciones de poder y de dominación son incorporadas y reproducidas en el interior de la red de curanderismo entre indígenas y mestizos en el sur de Colombia. Las prácticas chamánicas invocan imágenes poderosas, impulsadas por los miedos coloniales, así como la resistencia a las fuerzas coloniales. Sarrazin (2006), Caicedo (2009; 2010) y otros autores han mostrado cómo los chamanismos contemporáneos en Colombia operan en sintonía con el movimiento neochamánico globalizado, invocando imágenes e ideologías que valoran las culturas indígenas como fuentes de sabiduría. La Constitución de 1991 y otras medidas legales que promueven el multiculturalismo reflejan esta nueva visión, valorizando a los chamanes como autoridades tradicionales, cuyas representaciones y prácticas complementan formas de pensamiento occidentales (Sarrazin 2006, 156). La revisión de Chaumeil de la “exo y endopraxis” del chamanismo amazónico analiza cómo sus prácticas desempeñan un papel clave en las nuevas configuraciones y dinámicas sociopolíticas y religiosas amerindias (Chaumeil 2012).

En este artículo, comparo los modos de performance chamánica siona expresados en la década de 1970 con los que he presenciado desde 2012. Estoy menos interesada en su “exopraxis”, que en la forma en que el chamanismo ha constituido una identidad étnica que se expresa a través de performances culturales, haciendo posible el diálogo con el Estado y el movimiento neochamánico. Los pueblos indígenas son agentes importantes en este intercambio de expectativas e interacciones contemporáneas, mientras llevan a cabo sus performances culturales (Singer 1972), en una variedad de contextos. Si bien las representaciones rituales del yajé pueden ser interpretadas por públicos no indígenas como prácticas ancestrales, para los siona estas son expresiones de diferenciación

cultural y respuestas adaptativas a los intereses externos y a la violencia en la región del Putumayo desde la época colonial, así como a su lucha por afirmar su identidad y sus derechos ante la sociedad y el Estado colombiano. Con base en sus narrativas etnohistóricas y prácticas chamánicas como performances culturales, sostengo que históricamente los siona han atribuido su identidad a este complejo de conocimientos, poder, rituales y expresiones estéticas (arte, cantos, rituales, narrativas) y que las transformaciones deben ser vistas, como ha sido observado por Taussig (1987), como una adaptación a las relaciones asimétricas a las que han sido sometidos.

El concepto de performance cultural fue introducido por primera vez por Milton Singer (1972), y desarrollado posteriormente por Dell Hymes (1974), Richard Bauman (1975) y otros investigadores en el campo de la etnografía del habla (Bauman y Sherzer 1989). La performance, tal como la definieron, supone la emergencia de la experiencia a través de la competencia del actor, la etnopoética y la interacción de los participantes. McDowell ha revisado recientemente el desarrollo de este enfoque y ha propuesto el concepto de eficacia performativa como la capacidad de las performances culturales expresivas de moldear actitudes y acciones y, por lo tanto, de transformar la percepción de la realidad (McDowell 2018). Taussig (1987, 49) enfatiza lo performativo en el ritual chamánico, llamándolo “*magical enactment*” (1987, 49). Su discusión sobre la performance chamánica, así como la de Butler (1988) sobre la performatividad del género y la teoría de los actos sociales, contribuyen a la comprensión de la identidad de los taitas como performativa, constituyéndose en el acto mismo que se realiza. A través de los adornos de plumas y cuentas, gestos y cantos, no siempre inteligibles, sus performances en el circuito contemporáneo de la nueva era constituyen la realidad social mágica que el público espera y busca.

Chamanismo sin chamanes

En 1970, cuando comencé el trabajo de campo, los siona se estaban integrando a la economía local, en lo que parecía ser un proceso de rápida asimilación. La extracción de petróleo en la región del Putumayo, iniciada en la década de 1960, trajo importantes cambios a la región con la finalización de la carretera de Pasto y la afluencia de mestizos de las tierras altas. El último líder chamán, el cacique-curaca, había muerto en la década de 1960 y no había ningún curaca o chamán vivo

que asumiera la responsabilidad de dirigir los rituales colectivos de yajé, la base de sus prácticas y de su poder. Así, el idioma, la vestimenta tradicional, la cultura material y los rituales que establecen su relación con los mundos naturales e invisibles, estaban siendo abandonados.

A pesar de la ausencia de curacas siona a principios de la década de 1970, sus memorias —en la forma de performances verbales de narrativas chamánicas— y las afirmaciones en las conversaciones cotidianas revelaron que la cosmología y las prácticas chamánicas continuaban expresando su visión del mundo, así como su identidad étnica. En las performances de narrativas que grabé, así como en los posteriores diálogos con mis interlocutores —la mayoría con experiencia chamánica—, evidencié nociones y conceptos complejos basados en una cosmología de ontología perspectivista. Las narrativas fueron fuentes fértiles para comprender la transmisión del conocimiento sobre el mundo chamánico, así como los rasgos poéticos de la performance oral (Langdon 2013a). Ellos me contaron narrativas míticas e históricas, así como experiencias personales de aprendizaje chamánico, viajes a otros dominios del universo, sueños y enfermedades causadas por la brujería. La exégesis de los temas de estas narrativas y los diálogos reveló que el complejo chamánico era central en sus nociones de identidad e historia. Debido a la ausencia de los rituales conducidos por los siona durante este período, las narrativas, como forma de performance cultural, jugaron un papel análogo en la representación (*enactment*, cf. Abrahams 1977) de experiencias con los dominios invisibles y en la transmisión del conocimiento (Langdon 2014). Su modelo chamánico del mundo era creado y recreado mediante las performances verbales, que exhibían una eficacia performativa (Langdon 2013a,b; McDowell 2018) de manera análoga a la que otros autores describen para la eficacia ritual (Geertz 1966; Schieffelin 1985). Otras expresiones de conocimiento chamánico estuvieron presentes en los pocos individuos que sabían producir los dibujos geométricos de las visiones del yajé (Langdon 2000). Los siona distinguían su chamanismo del practicado por otros grupos étnicos de la región por estos modos performativos, que para ellos eran marcadores diacríticos de sus conocimientos específicos y sus experiencias chamánicas (Langdon 1986; 2000). En la década de 1970 su tradición chamánica era el capital simbólico que constituía su identidad étnica.

Cuando terminé mi investigación doctoral, en 1974, parecía que el destino de los siona sería la asimilación total en la sociedad circundante, por lo que no imaginaba que la amarga bebida chamánica hecha de *Banisteriopsis* se convertiría en una sustancia mundialmente conocida en la década de 1990 y en un foco de sesiones terapéuticas urbanas y turismo chamánico en Perú, Ecuador y Colombia. Tampoco imaginaba que los pueblos indígenas comenzarían a liberarse de su posición subordinada, mediante reformas constitucionales y procesos de etnogénesis y/o transfiguración étnica (Bartolomé 2006). Impulsados por una serie de documentos internacionales, entre ellos la Declaración de Barbados, el Convenio 169 de la Organización Mundial del Trabajo y el crecimiento de los movimientos indígenas en las décadas de 1970 y 1980, se aprobaron cambios constitucionales en toda América Latina que reconocieron a los pueblos indígenas como ciudadanos de pleno derecho, así como el carácter multicultural de los Estados. La Constitución de Colombia de 1991 fue considerada una de las primeras en garantizar la autonomía de estos pueblos, reconociéndoles derechos territoriales colectivos, autonomía en los procesos judiciales y la autoridad de sus líderes espirituales tradicionales (chamanes) para la preservación del medio ambiente, la salud y la comunidad. Una de las consecuencias de esta reforma constitucional y de las políticas públicas subsecuentes ha sido la institucionalización del patrimonio cultural (Santoyo 2010). En Colombia los “nativos ecológicos”, la “medicina tradicional” y las “autoridades tradicionales” han sido objeto de patrimonialización, tal como se expresa en la Ley General de Cultura, y sirven como *dispositivos* que orientan la construcción de relaciones y diálogos entre los siona y la sociedad mayoritaria.

Resistencia chamánica a través del arte verbal

Antes de la llegada de los españoles, los grupos tucano occidental ocupaban un amplio territorio que abarcaba los ríos Putumayo, Aguarico y Napo en lo que ahora es Colombia, Ecuador y Perú, y habitaban en comunidades dispersas en toda la región, en grupos de entre 30 a 70 personas. Las tropas españolas llegaron a la región en el siglo XVI con el propósito de extraer oro de los ríos. Más tarde, los jesuitas y los franciscanos intentaron reunir a los indígenas en centros de misión para controlarlos y convertirlos a la religión católica. Los grupos tucano occidental fueron especialmente resistentes, tanto a la evangelización como a la agrupación forzada (Cipolletti 1999, 2011). Las misiones fueron

de corta duración y algunos sacerdotes fueron asesinados. El aislamiento, las epidemias y las resistencias de los nativos provocaron el cese de las actividades franciscanas entre estos grupos a fines del siglo XVIII. Gómez (2006) caracteriza este período como de “inestabilidad” que puso fin a las misiones, debido a la resistencia y huida de los indígenas por temor a la esclavitud y a las epidemias.

Las narrativas etnohistóricas siona contienen descripciones de eventos críticos desde la primera llegada de los españoles hasta finales del siglo XIX. Numerosas narrativas que relatan eventos críticos con los misioneros, y en conjunto presentan una meta-narrativa sobre el contacto con los no-indígenas y de cómo llegaron a vivir en el río Putumayo, entre otros grupos étnicos y bajo el liderazgo del cacique-curaca. Hoy han recuperado su historia en una forma condensada en “El árbol de Guayusa”, meta-historia usada en sus escuelas (Portela *et al.* 2003, 64), la cual afirma que los pueblos indígenas de la región estaban compuestos por una inmensa población multiétnica, concentrada en una gran ciudad y con un solo jefe (*jujaguë*). Cuenta dicha historia que su territorio era tan grande que el jefe tardó el ciclo completo de una luna para atravesarlo. Los primeros españoles fueron expulsados de la región por la fuerza física. Más tarde, un sacerdote que hablaba su idioma estableció una misión entre ellos, pero lo asesinaron cuando comenzó a maltratarlos. Luego del asesinato, los chamanes hicieron que la gran ciudad fuera invisible y los diferentes grupos étnicos huyeron. Los siona de Buenavista, a menudo llamados como gantëya bain, huyeron al río Putumayo; la gente de San Diego, hablantes de un dialecto siona distinto de los gantëya bain, fueron al río Orito. Los oyo, que también hablan un dialecto ligeramente diferente, fueron más abajo del río de los gantëya bain para disputar el territorio con los uitoto, quienes también estaban en la ciudad. Los cofán fueron a San Miguel. Los ancotere, chufí, tama y coreguaje también son nombrados en esta redistribución territorial. A partir de este momento, los siona decidieron que la defensa de su gente se haría mediante los poderes chamánicos y no con conflictos armados.

Varias narraciones etnohistóricas siona documentan los eventos críticos que ocurrieron entre los diferentes grupos étnicos como resultado de los cambios territoriales, así como las respuestas indígenas y la resistencia chamánica contra los invasores. Los chamanes utilizaron su poder para defender a sus comunidades de los esfuerzos franciscanos

por dominarlas. En el relato “El árbol de Guayusa” los curacas fueron los principales protagonistas y las prácticas chamánicas el principal modo de resistencia al control externo. Estas narrativas cuentan cómo los misioneros intentaban reprimir las prácticas chamánicas, imponer trabajos forzados, y controlar a sus mujeres, pero también cuenta cómo fueron enfrentados por los poderes de los curacas (Langdon en prensa). En varias narrativas, son identificados algunos de los puestos misioneros, incluyendo Santa Cruz, Concepción y Angostura. En resumen, las narrativas etnohistóricas siona documentan su visión sobre cómo los chamanes, a través del uso de yajé y su poder (*rau*), defendieron sus comunidades e hicieron que los franciscanos abandonaran su territorio.

He analizado los relatos etnohistóricos de los siona de este período en otros artículos (Langdon 1991, 2014, 2018), argumentando que el declive demográfico de los numerosos tucano occidental en el río Putumayo, causado por las epidemias y la violencia colonial, tuvo un impacto importante en la reagrupación de los sobrevivientes. La disminución poblacional y las redefiniciones territoriales transformaron la organización social y política de estos grupos. Presumo que el rol social del chamán, que había sido principalmente el de líder ritual, se reconfiguró en un rol de liderazgo político-sagrado, identificado como cacique-curaca. Fuentes coloniales del siglo xvii informan sobre la existencia de poderosos líderes ceremoniales que dirigían largos rituales nocturnos, en los cuales cantaban, bailaban y tomaban *Datura* y *Banisteriopsis* (Cipolletti 2011, 466), pero sabemos poco sobre su influencia en la esfera política o si su rol se complementaba con otras formas de liderazgo (jefe secular y guerrero) como ha sido descrito para los grupos tucano oriental (Hugh-Jones, 1979). Lo que se sabe es que los misioneros jesuitas y franciscanos intentaron controlar a los grupos indígenas, reduciendo drásticamente la inmensa población tucano occidental. Cuando los franciscanos abandonaron la región, a finales del siglo xviii, había aproximadamente 2000 indígenas tucano occidental en el río Putumayo y sus afluentes.

Los documentos históricos escritos por viajeros, misioneros y antropólogos que datan del siglo xix mencionan a los cacique-curacas como los principales líderes de las comunidades dispersas; algunas de las referencias indican que las comunidades estaban organizadas alrededor de una plaza central, con una cruz en el centro —vestigio de la influencia de los franciscanos del siglo xviii—. Estas comunidades siona a fines del siglo

xix habían sido formadas por los sobrevivientes de las epidemias y de la actividad misionera, de lo que en otros tiempos fue la inmensa población que dominó el Putumayo (Gómez 1998). La organización social y política basada en el parentesco fue afectada por las epidemias que acabaron con el 70% de la población y el cacique-curaca emergió como el líder político-religioso de los asentamientos. Tal interpretación de las transformaciones del rol social del chamán es apoyada por mis interlocutores siona, quienes no solo afirman que los curacas los defendieron contra las injusticias de los españoles, sino también que Dios dotó al curaca con el mismo poder que al sacerdote entre los blancos. El cacique-curaca era así el líder de la comunidad siona y, a través de su contacto con los seres no humanos que afectan la vida cotidiana, guiaba a su gente, velaba por su bienestar y los protegía del mal. En síntesis, el análisis de la etnohistoria siona y de fuentes históricas indica que este papel central de cacique-curaca fue la transfiguración de un rol chamánico más delimitado a los aspectos de liderazgo sagrado y menos político —al tomar esto último como las relaciones entre humanos y sus colectividades, y no como las relaciones cosmopolíticas con los seres no humanos—. Así, los líderes, llamados cacique-curaca en las fuentes históricas de los siglos xix y xx, combinaron poderes de los antiguos curacas, de los jefes políticos y de los invasores franciscanos.

A finales del siglo xix, los misioneros capuchinos fueron enviados a la región para quitarles el control de los indios a los patrones de la quinina y del caucho. Ellos fundaron una misión en Puerto Asís a orillas del río Putumayo, así como un internado para niños indígenas. La construcción de la escuela y las actividades extractivas hicieron que las epidemias se extendiesen por los asentamientos indígenas. A mediados de la década de 1920, varias comunidades siona habían desaparecido y su población se redujo a 300, un tercio de la que había en 1900. Varios jóvenes siona participaron en el conflicto colombo-peruano en la década de 1930, en el Bajo Putumayo. A medida que la población no indígena aumentaba lentamente, los Siona establecieron relaciones comerciales y de compadrazgo con sus vecinos colonos y comerciantes locales en la ciudad de Puerto Asís. En la década de 1950 se descubrió petróleo en la región y una década después fue terminada la carretera que unía las tierras altas a Puerto Asís, trayendo miles de colonos al Putumayo, y prácticamente rodeando las últimas comunidades siona.

Fuentes históricas y etnográficas que describen la organización social siona en el siglo xx, destacan el papel central del cacique-curaca, y su importancia para las relaciones internas y externas de la comunidad (Calella 1940-41; Chaves 1958; Mallol de Recasens 1963; Mallol de Recasens y Recasens 1964-5). Las narrativas siona sobre este período también enfatizan la importancia del cacique-curaca en el mantenimiento del bienestar físico y espiritual de la comunidad. Las historias siona del período colonial relatan eventos críticos, desde el siglo xix hasta la década de 1950, y se centran principalmente en las guerras chamánicas como la principal causa de las epidemias y las enfermedades que se propagaron en este período. Estas narrativas argumentan que el declive de los curacas fue el resultado de la exacerbada rivalidad chamánica, que llevó a la situación de 1970, después de la muerte del último curaca-cacique en 1962, cuando ya no tenían curacas siona para realizar los rituales de yajé.

La muerte del último cacique-curaca, Arsenio Yaiguaje, marcó el fin de este rol de liderazgo. En las décadas de 1950 y 1960 había aproximadamente 8 curacas practicando en las comunidades siona del río Putumayo, algunos considerados más poderosos que otros. Ellos eran figuras ambiguas, atrapados en constantes batallas chamánicas. Por un lado, eran necesarios para el bienestar y la salud de los miembros de la comunidad y, por otro, mandaban enfermedades e infortunios a los chamanes rivales o a quien los disgustaba. El período comprendido entre las décadas de 1950 y 1960, en el que murieron los últimos curacas, es recordado en una secuencia de narrativas que atribuyen su desaparición al intercambio de venganzas. Hoy se refieren a este ciclo de ataques recíprocos como la “gran guerra chamánica”, en la cual la hechicería de un chamán llevó a la muerte de otro, y así, hasta la muerte de Arsenio en Buenavista en la década de 1960.

A pesar de que no había curacas practicantes en 1970, había un número de ancianos que había participado extensamente en rituales conducidos por curacas siona y algunos se habían embarcado en un aprendizaje chamánico más formal. Fue con ellos con quienes realicé mi investigación sobre narrativas y chamanismo. Los siona de mi generación asistieron a la escuela de misión en las décadas de 1950 y 1960, y me explicaban que no iniciaron el aprendizaje tradicional chamánico porque los misioneros capuchinos se oponían y condenaban sus prácticas lingüísticas y culturales, particularmente las relacionadas con el yajé. Estos hombres

eran hijos y nietos de los últimos curacas que residían en Buenavista y en dos asentamientos cercanos a Piñuña Blanco y a Granada. Todos ellos participaron en rituales de yajé en su juventud, pero después de pasar por los internados de las misiones, desistieron del aprendizaje chamánico.

El corpus de narrativas chamánicas contadas durante la década de 1970 constituyó una importante fuente de patrimonio simbólico para los siona. Su memoria histórica recordaba principalmente actividades y batallas chamánicas, y enfatizaba la importancia del cacique-curaca como un líder comunitario, cuyos poderes se extendían a los ámbitos político y social, más allá de su papel en la resolución de enfermedades graves o infortunios. El cacique-curaca era considerado el protector de su comunidad, el responsable del bienestar colectivo, dirigiendo ceremonias de yajé para garantizar el éxito de la caza y la pesca, las buenas cosechas y las relaciones armónicas con los seres invisibles que influyen en los eventos de “este lado”. Era quien organizaba las actividades de trabajo comunitario, encuentros festivos, realizaba ceremonias de matrimonio o de atribución de nombre y castigaba o reprendía a las personas cuyas actuaciones perturbaban la vida social. Como ya afirmé, su rol de liderazgo político-religioso se asemejaba en ciertos aspectos al de los franciscanos y capuchinos y a sus intentos de ejercer control sobre los indios.

En la década de 1970, los siona atribuían con frecuencia los fracasos de la caza o de la pesca a la ausencia de los curacas y a la falta de rituales comunitarios de yajé. Otros lamentaban la falta del cacique-curaca y de su poder para mantener el control social y establecer la armonía entre los miembros de la comunidad y las fuerzas invisibles. Los que eran elegidos como gobernadores de Buenavista —cargo que la Oficina de Asuntos Indígenas instituyó a fines de la década de 1960 para facilitar la mediación entre el Estado y las comunidades indígenas—, fueron inevitablemente criticados por no hablar y liderar como un cacique-curaca. Cuando ocurrían enfermedades graves, las familias viajaban a otros grupos para buscar tratamiento chamánico, dichos viajes a menudo desembocaban en conflictos y sospechas.

Las narrativas no eran las únicas expresiones del chamanismo siona. Algunos individuos continuaron reproduciendo los diseños geométricos inspirados en los rituales de yajé, en sus rostros, en vasijas y otros implementos (Langdon 2014, 151; 158-164; 289-296). Al igual que las narrativas, la producción de estos diseños debe ser vista como

un modo performativo, ya que invocan y realzan la experiencia del artista. De acuerdo con la noción de performance de Butler (1988), al crear estos diseños se constituye el conocimiento chamánico. Para los siona, los diseños también eran evidencia de una identidad chamánica única y del patrimonio simbólico creado a través de sus rituales (Langdon 2013b, 2015).

A pesar de que el discurso y las narrativas de los siona indicaban que el chamanismo era constitutivo de su identidad, tal identificación no era tan evidente en la vida cotidiana. Los hábitos alimentarios, la vestimenta y la vivienda se asemejaban cada vez más a los de sus vecinos colonos. Había pocos rituales de yajé en Buenavista, y cuando había, eran guiados por curacas cofán o inga. Los vecinos colonos, con quienes tenían relaciones sociales y comerciales, visitaban frecuentemente Buenavista y asistían a muchas de las festividades comunitarias. Los jóvenes adultos, que eran mis buenos amigos y compadres, hablaban español con sus hijos y no respetaban las prácticas y tabús prescritos para evitar la contaminación del poder chamánico y de los rituales de yajé. Con el aumento del transporte fluvial y de la población colona, viajaban de modo más frecuente a Puerto Asís, ubicado a entre 8 y 12 horas río arriba en canoa de carga, para vender su maíz y arroz y hacer compras. Los siona percibían la discriminación y los engaños que sufrían en el comercio en Puerto Asís. Varios jóvenes me contaron que se avergonzaban de hablar la lengua materna, y el bajo estatus de los indios en la sociedad colombiana fue, con certeza, una motivación en la búsqueda de asimilarse a la sociedad mestiza que los rodeaba.

La revitalización chamánica y la institucionalización del patrimonio

Cuando dejé el Putumayo en 1974, pensaba que los siona se asimilarían a la sociedad nacional colombiana; nunca imaginé la extraordinaria revitalización de la identidad indígena y del chamanismo que ocurrió en la década de 1990. En retrospectiva, hoy me doy cuenta de que no entendí la identidad siona como irreductible. La mimesis de formas coloniales fue una estrategia performativa de supervivencia, en una zona de contacto en la que los indios tenían poco poder y sufrían discriminación (Chaves 2003), al ser caracterizados como ignorantes, salvajes y como representantes de un pasado incivilizado (Pineda

2010). Mi propia miopía me impidió comprender la profundidad de la identidad indígena y la fuerza del chamanismo como un signo diacrítico de diferenciación cultural y como una importante fuente de revitalización étnica (Langdon 2010).

Si bien las actividades relacionadas con la producción de cocaína y con la guerrilla comenzaron a finales de la década de 1970, la producción de coca solo se incrementó en la década de 1990, generando una nueva ola de inmigrantes. Esta fue una década de mucha violencia, causada por la llegada de nuevos actores que se disputaban el control de la región, entre ellos los paramilitares y los narcotraficantes de Medellín y Cali. Las guerrillas, que entonces controlaban gran parte de la región, llegaron a ser conocidas como un “tercer cartel de la droga” (Ramírez 2011, 54) y lograron impedir la expansión de la extracción de petróleo. Con la disminución de la producción de coca en Bolivia y Perú, debido a la intervención de Estados Unidos, en el año 2000 Colombia se convirtió en el mayor productor, y el cultivo de coca fue criminalizado y reprimido violentamente (Ramírez 2011, 56). En 1994 se inició la fumigación de las plantaciones de coca con el tóxico herbicida glifosato, que fue incrementándose significativamente durante los siguientes diez años. Esta fue una estrategia importante del Plan Colombia implementado en 1999, originalmente definido como una política de inversión para el desarrollo social, la desactivación de la violencia y la construcción de la paz. Sin embargo, se convirtió en una estrategia de contrainsurgencia, en la cual la fumigación fue un esfuerzo fundamental para expulsar a las guerrillas y retomar el control de la región, con el fin de que la extracción de petróleo pudiera progresar. A pesar de los impactos adversos sobre la salud y el medio ambiente, las fumigaciones han continuado hasta el presente, incluyendo la fumigación de resguardos indígenas. Muchas familias siona se han trasladado desde sus comunidades en el río Putumayo hacia los centros urbanos, particularmente a Puerto Asís y Mocoa, la capital del Departamento de Putumayo. Sin embargo, no han perdido los lazos con sus territorios de origen, y existe un movimiento constante entre las comunidades rurales indígenas y las áreas urbanas. (Musalem 2015).

La situación en el Putumayo sigue siendo crítica, a pesar de que los datos indican una reducción en la producción de coca y en las actividades de la guerrilla. Sin embargo, los siona han sobrevivido y han crecido

con fuerza política desde la Constitución de 1991, gracias al compromiso de los líderes políticos y espirituales siona en conjunto con el movimiento indígena regional y nacional. La Constitución de 1991 reconoció el carácter pluriétnico y multicultural del Estado, otorgando a los pueblos indígenas nuevos derechos y una mayor autonomía. Afirmó la propiedad colectiva de los territorios indígenas, y les reconoció su derecho de decidir sobre su uso, incluyendo el Consentimiento Libre, Previo e Informado para la implementación de proyectos de desarrollo propuestos en sus territorios. Contradictoramente, esto no incluye los recursos del subsuelo, los cuales pertenecen al gobierno. Sumado a ello, la Constitución reconoció al Cabildo como la forma de gobierno indígena. De este modo, si anteriormente la identidad mestiza tenía un estatus mayor que el de los indígenas, la nueva Constitución causó una inversión, que llevó a que muchas personas buscaran redescubrir e identificarse con sus raíces indígenas (Chaves 2003).

Hoy en día las prácticas chamánicas siona son visibles en diferentes ámbitos sociales, en los cuales las imágenes de los chamanes indígenas y los rituales de yajé circulan, tanto en procesos intracomunitarios, así como en redes regionales y nacionales. A nivel local, las comunidades siona tienen de nuevo practicantes chamanes y, debido a las políticas públicas referentes a la territorialidad y a la gobernabilidad indígenas establecidas por la Constitución de 1991, ellos desempeñan un papel político en las decisiones de la comunidad, actuando también como médicos tradicionales. Además, participan de una red de curanderismo regional, compuesta por chamanes mestizos e indígenas que forman parte del sistema médico popular de Colombia (Pinzón, Suárez y Garay 2005). Finalmente, son altamente visibles a nivel nacional y global, como resultado de la asociación de los movimientos indígenas con la imagen del *nativo ecológico* (Ulloa 2005), así como del crecimiento de los circuitos neochamánicos en las últimas tres décadas. Los intereses neochamánicos y el discurso del Estado sobre el valor de la cultura indígena, la sabiduría ecológica y la espiritualidad se combinan para incidir en el resurgimiento del chamanismo y, en el caso de los siona, el chamán se ha convertido en la principal expresión de la performance de diferenciación cultural. Las performances chamánicas son una vez más parte del bienestar secular y espiritual del grupo.

La Constitución revaloriza la identidad indígena como no se había visto antes en los documentos estatales y la asocia a la imagen del *nativo ecológico*. Estos derechos se basan en demostrar exitosamente el carácter

distintivo de la cultura en la forma de costumbres y prácticas. Así, como han observado académicos en Colombia y en otros países, los indígenas deben ser reconocidos como diferentes para tornarse ciudadanos con derechos étnicos (Jackson 2002, 2007; Ulloa, 2005). A esta situación Gros (2012) la ha llamado la “paradoja de la identidad indígena”, en la que los pueblos indígenas deben reclamar una identidad colectiva, expresando diferencias culturales basadas en una tradición única, ley, idioma, territorio colectivo y relaciones particulares con su entorno. En este sentido, “reclamar y garantizar exitosamente estos derechos requiere una performance por parte de los pueblos indígenas colombianos que indexa poderosamente tal aislamiento y marginalidad, sea esta geográfica o de otro tipo” (Jackson 2007, 210). Como observa Chaves (2003, 122), la identidad indígena se ha asociado con un conjunto de rasgos, costumbres, prácticas y significados fijos, en los que el chamanismo es una expresión central de la indigeneidad.

Los taitas y el liderazgo comunitario

Como sostiene Jimeno (2012), la habilidad de asegurar los derechos y objetivos garantizados en la Constitución de 1991 depende de la capacidad del grupo para usar los recursos a través de la elaboración de proyectos. En 2003 se formó la Asociación de Cabildos Indígenas de los Pueblos Siona (Acips), reconocida por el Ministerio del Interior (Acips 2014). Sus objetivos principales son promover la cultura, los valores y las normas tradicionales y representar a las comunidades cuyos cabildos pertenecen a la asociación. Como mediador entre las comunidades, el gobierno y las organizaciones no gubernamentales, la Acips ha ganado fondos para varios proyectos, comenzando por su primer Plan de Vida (Portela, et al. 2003). Los proyectos posteriores financiados por agencias nacionales e internacionales han tenido como objetivo revitalizar las prácticas agrícolas tradicionales, los hábitos alimentarios, la organización familiar y comunitaria, los líderes indígenas y la etnoeducación (Acips 2014). Los médicos tradicionales o curacas, ahora llamados taitas, están presentes y son importantes figuras de autoridad en estos proyectos, así como en otros procesos políticos que involucran consultas con los cabildos. Entre 2003 y 2018, un respetado y ampliamente conocido taita siona, y suegro del primer presidente de la Acips (2003-2018), participó en las reuniones de la organización con los representantes gubernamentales y no gubernamentales. Con frecuencia, se realizaron ceremonias

de yajé para los representantes después de las reuniones formales. El sello de la Acips, que representa su identidad siona, es un retrato de Ricardo, el último anciano que usó la ropa tradicional, los adornos chamánicos y las pinturas faciales en la década de 1970. Esta asociación de la imagen de un chamán como símbolo de los grupos indígenas es regional. El sello de OZIP, la Organización Zonal de los Indígenas del Putumayo, es el retrato de Elias, un conocido curaca cofán y cuñado de Ricardo.

Los taitas desempeñan un papel central como “autoridades tradicionales” en la búsqueda de financiamiento, así como en las actividades organizativas comunitarias:

Dentro del sistema de Gobierno Propio, los *Yai Bain* o Autoridades Tradicionales, se consideran como un órgano transversal de resolución de conflictos. En este sentido para el pueblo Zio Bain la figura máxima de la autoridad recae en el *Yai Bain*, quien con su orientación y consejo está presente en la toma de decisiones más importantes y en la resolución de conflictos, cuando estos ocurren en medio de la comunidad. Como guías espirituales y como médicos tradicionales, poseen la capacidad de orientar al pueblo y llevarnos al entendimiento de nuestras realidades. Con su ejemplo nos enseñan y con las dietas que guardan, siempre están limpiando su relación con los espíritus y equilibrando las energías que nos pueden afectar. (Acips 2012,74)

El papel que se les atribuye en los documentos oficiales y en los procesos de toma de decisiones se basa en el rol tradicional del cacique-curaca como protector de las comunidades siona. Su autoridad en los procesos políticos y de toma de decisiones comunitarias es más evidente en Buenavista, el cabildo con la mayor concentración de taitas —el cabildo multiétnico urbano de Nuevo Amanecer también tiene rituales de yajé liderados por un taita siona—. La mayoría de los curacas tiene mi edad y los conocí en la década de 1970, pues eran los hijos y nietos de los ancianos con quienes trabajé. Ellos se convirtieron en taitas, reanudando las ceremonias colectivas de yajé, así como otras ceremonias de curación y participando en las decisiones políticas, como las de consentimiento previo, junto con el gobernador de la comunidad (Musalen 2015; 2016). En la foto de la portada del “Diagnóstico del Plan de Salvaguarda” de la Acips, aparecen 6 taitas vestidos con *cusmas* y collares chamánicos con dientes de tigre bajo el título: “Nuestra protección. Cabildo Jai Ziaya Bain (Buenavista) Reunión de Taitas y Ancianos,

7 de diciembre de 2011, Mocoa” (Acips 2012). Al final de estas reuniones comunitarias, los taitas desempeñan el papel tradicional de aconsejar a los participantes, de acuerdo con lo que vieron durante sus viajes de yajé, y recomiendan las acciones que deben tomarse. Aunque los no Siona están presentes en muchas de las tomas de yajé en Buenavista, dependiendo del objetivo de la ceremonia, los forasteros no siempre son bienvenidos.

Del curaca al chamán global

El mayor interés en los poderes chamánicos y en el yajé de las últimas tres décadas ha brindado nuevas oportunidades para que los chamanes indígenas establezcan redes individuales con personas no indígenas que brindan beneficios financieros, así como un reconocimiento nacional. En la década de 1980, los chamanes amazónicos, muy apreciados por su gran sabiduría y conocimientos, comenzaron a dirigir rituales de yajé, o “tomas de yajé”, a los sectores de las élites y la clase media urbana en las ciudades fuera del piedemonte amazónico en el suroccidente colombiano (Caicedo 2009). Las redes entre chamanes indígenas de tierras bajas y aprendices no indígenas han generado el establecimiento de varios centros rituales, o malocas, en ciudades importantes como Bogotá, Cali, Medellín y Pasto. Dirigidos por chamanes no indígenas de la nueva era y taitas colaboradores amazónicos, cientos de personas se reúnen en estos centros para participar en los rituales de yajé (Caicedo 2015), el cual se ha vuelto tan popular que incluso hay un debate para patrimonializarlo (Caicedo 2010). Al mismo tiempo, los taitas amazónicos condenan el uso no indígena (Umiyac 1999).

En mis viajes de retorno al Putumayo en las décadas de 1980 y 1990, fue evidente que los siona no solo participaban en la red de curanderismo de las clases populares, sino también en un tejido más amplio que vinculaba a los chamanes amazónicos con la red neo-chamánica en las ciudades, debido a las iniciativas de un hombre, Pacho Piaguaje. Pacho y su hermano retomaron las tomas de yajé en Buenavista a finales de la década de 1970. El hermano murió en 1982, pero Pacho continuó liderando rituales para indígenas y no indígenas en Buenavista, y en 1990 ya viajaba, acompañado por antropólogos y periodistas, a las grandes ciudades a dirigir tomas de yajé para una amplia variedad de personas (Langdon 2010; Weiskopf 1994).

La creación de la Unión de Médicos Indígenas Yageceros de Colombia (Umiyac) fue una fuerza importante en la institucionalización del patrimonio chamánico (Caicedo 2010). A fines de la década de 1990, la ONG Amazonian Conservation Team y una organización indígena quichua realizaron el Encuentro de los Taitas, con cuarenta médicos indígenas (Umiyac 1999), incluyendo a Pacho, sus hijos y otros siona. Durante ocho días tomaron yajé, realizaron presentaciones, formaron un concejo y elaboraron un Código de Ética Médica. El Código estableció normas con respecto a la legitimación e identidad de los médicos tradicionales, aprendizajes, conducta, venta de servicios, publicidad, propiedad intelectual y otros temas. Los taitas que hacen parte de Umiyac reciben salarios y la organización promueve “brigadas médicas” a las comunidades indígenas de la región, así como excursiones, nacionales e internacionales, de taitas para realizar ceremonias de yajé. Esta red no solo ha tenido reconocimiento nacional e internacional, también genera ganancias financieras y representa una fuente importante de ingresos individuales.

Varios taitas siona que participaron en la reunión viajaron después a diversos países de América Latina y Europa, financiados por Umiyac o de manera independiente. La música y los cantos chamánicos interpretados por Pacho y sus hijos se pueden encontrar en Internet². Pacho, quién murió en 2007, se convirtió en el chamán más conocido a nivel nacional y en patrimonio departamental y municipal. En 2012, durante la celebración de los 100 años de la fundación de Puerto Asís, él fue homenajeado con una pintura en el muro de la Caja Agraria. Su retrato, como otras imágenes contemporáneas de chamanismo, son capturados en la siguiente frase que acompaña a la pintura:

El chamanismo es la grieta o camino que cada pueblo ha podido hallar hacia lo inefable. Hacia lo profundo del ser humano. *Su esencia Sagrada*. En el Centenario de *Puerto Asís*. Hago un homenaje a Pacho Piaguaje. Curaca Jaguar de las Márgenes
Del Rio Putumayo. J. Chavez.

2 <https://www.youtube.com/watch?v=dOP4I8FHyXo> <https://www.youtube.com/watch?v=fdP1LP8yqM4> Su hijo Bryon Piaguaje aparece en el video cantando a favor de los derechos internacionales en Argentina. (<https://www.youtube.com/watch?v=fajvtMMaeJE>)

En uno de mis viajes, en 2013, encontré en el aeropuerto un folleto turístico del Departamento del Putumayo donde aparecía la fotografía de taita Pacho, luciendo su corona chamánica.

Pacho tenía un vínculo con el artista Javier Laso, que dirigía la maloca Cruz del Sur, cerca de Pasto. Después de su muerte, sus hijos continuaron suministrando el yajé y conduciendo ceremonias en su maloca (Caicedo 2015). Humberto, el hijo mayor, ha participado en el Centro Takiwasi en Perú y viaja frecuentemente a Quito, Ecuador, donde tiene varios seguidores. Juan Yaiguaje, otro taita siona reconocido internacionalmente, estableció una relación con un conocido chamán mestizo en Bogotá (Caicedo 2018), y condujo rituales para grupos que llegaron de la capital andina a beber yajé en su maloca en Mocoa durante varios años.

La actual acogida y atracción por las prácticas de yajé que presencié en el IV Encuentro Internacional de las Culturas Andinas en 2014, contrasta notablemente con los intentos de la Iglesia y del Estado por controlar a los Siona y sus prácticas chamánicas en el pasado, así como la posición marginal en la sociedad colombiana que ellos ocupaban en los años setenta. Los chamanes indígenas y otros curanderos, académicos, activistas políticos y artistas, se reunieron en torno a temas como el conocimiento ancestral y la medicina indígena; las políticas culturales y el patrimonio; la biodiversidad y el cambio climático; y el territorio, la autonomía y la paz. Ideas sobre la espiritualidad y el “buen vivir” impregnaron todas las actividades, incluidas las conferencias y las mesas redondas, las conversaciones con los chamanes, las ceremonias de curación, las exposiciones de arte y la feria de artesanías. Los participantes llegaron de diversos países de las Américas. El evento de 2014 se llevó a cabo simultáneamente con las celebraciones del 110 aniversario del Departamento de Nariño, que patrocinó una diversidad de espectáculos culturales en el centro de la ciudad. La Gobernación de Nariño, las agencias municipales, los ministerios nacionales, las universidades y muchas otras organizaciones e industrias gubernamentales y no gubernamentales apoyaron y financiaron los eventos.

Las conferencias y exposiciones de arte se llevaron a cabo en la Casona Taminango, un museo de arte y tradiciones populares, dedicado al mantenimiento del conocimiento tradicional y la artesanía. El *hall* de entrada a los auditorios donde ocurrían las conferencias y la sección de exposiciones del museo estaban llenos de mesas que ofrecían prácticas de sanación, artes

y artesanías dispuestas por los diferentes grupos étnicos. Los indígenas del Sibundoy dominaban el espacio, vendiendo sus tejidos, artesanías de chaquiras y amuletos mágicos. Vestidos con sus tradicionales ponchos a rayas, largos collares de cuentas y coronas de plumas, los chamanes realizaban rituales de bendición frente a sus mesas para los que preguntaban. Varios chamanes de Sibundoy realizaban rituales de limpieza más elaborados en un patio, venteando con la *waira* (un manojo de hojas) y soplando aguas herbales sobre los pacientes. Los siona tenían sus propias mesas y vendían diferentes artesanías hechas con chaquiras. También participaron otros grupos indígenas colombianos en la feria, como los guambiano, quillasinga, cofán, inga y pastos, y de otros países, como otovalo de Ecuador y mapuche de Chile.

Rituales más elaborados, comunes al circuito neochamánico y que utilizan sustancias etnogénicas se llevaron a cabo durante los nueve días y noches del evento, a un precio moderado. Especialistas chamánicos vinieron desde México, Ecuador, Perú, Brasil y de distintas regiones Colombia, para dirigir rituales con yajé, peyote, veneno de rana kambó, yopo, rapé, coca (mambe), ambil y huachuma o cactus de San Pedro. Miembros de la religión de ayahuasca brasileña Santo Daime también realizaron ceremonias. Los tres hijos de Pacho vinieron de Buenavista y dirigieron rituales de yajé todas las noches, a veces en asociación con el evento y otros en privado en diferentes lugares de Pasto y sus alrededores.

La última noche tomé yajé en un ritual conducido por los siona en la Casa Inga, una casa grande que sirve como residencia para estudiantes inga, la cual posee un espacio para reuniones y actividades. La ceremonia se llevó a cabo en la sala central, allí unos 25 participantes no indígenas se organizaron en un gran círculo, sentados en sillas de plástico. Un grupo de indígenas inga acompañó el ritual en una habitación adyacente. Los participantes eran de diversas edades. Aunque la mayoría provenía de Colombia, había un grupo de visitantes argentinos y una mujer colombiana que vivía en los Estados Unidos. La mayoría tenía poca o ninguna experiencia con el yajé, pero estaba motivada por la curiosidad de experimentarlo.

La ceremonia fue dirigida por Felinto Piaguaje, sus dos hijos y un mestizo alto, vestidos con cusmas tradicionales y adornados con collares de chaquiras, semillas, dientes de jaguar y coronas de plumas, representativas de los taitas indígenas. Tanto la vestimenta ceremonial como los rituales comparten rasgos característicos de las performances

genéricas que circulan en la red chamánica nacional y no representan específicamente una estética siona. El ritual abrió con oraciones católicas dirigidas por uno de los hijos de Felinto. A cada persona se le sirvió yagé individualmente en el frente de la sala. Después de que todos hubieron tomado por primera vez, se mantuvo el silencio durante bastante tiempo. Después, los tres asistentes chamánicos cantaron en español y en siona. En otros momentos tocaban armónicas. El yagé fue ofrecido tres veces durante la noche. Después de la segunda vez, probablemente alrededor de las 4 de la mañana, el canto se reanudó y un grupo de ingas sacó sus instrumentos, incluyendo guitarras y tambores, y comenzaron a tocar y a cantar en voz alta con el estilo de la música popular andina. Después de un largo período de cantar e interpretar los instrumentos, comenzó la fase final de la ceremonia, la limpieza ritual de todos los asistentes. En grupos de ocho, los participantes se sentaron en sillas colocadas en el centro de la sala y recibieron la ceremonia de limpieza de Felinto y sus asistentes. Al igual que hacían los chamanes de Sibundoy en el jardín del museo, la ceremonia de limpieza consistió en soplar aguardiente mezclado con hierbas sobre el participante, al ritmo de la sacudida de la *waira* y del canto. El grupo tocaba vigorosamente mientras los taitas curaban a los participantes. Aquellos que tenían problemas de salud específicos fueron tratados primero.

Comentarios finales

La revitalización del chamanismo siona es el resultado de fuerzas en los niveles local, nacional y global, pero las raíces se encuentran en una tradición precolombina que ha pasado por varias configuraciones, debido a las diversas situaciones históricas y sus interacciones con los foráneos. Como lo relatan las narrativas sobre el periodo colonial, los rituales de los chamanes y el yagé fueron protagonistas centrales de la supervivencia étnica durante este período. En el siglo xx, las rivalidades y ambigüedades de los poderes chamánicos llevaron a su propia desaparición. En la década de 1970 los siona continuaban recordando e identificándose con sus prácticas chamánicas como una forma de patrimonio simbólico, pese a la ausencia de chamanes. Era una situación de chamanismo sin chamanes (Brunelli, 1996). La impresionante revitalización y configuración contemporánea del complejo chamánico que se consolidó en la década de 1990 se debe tanto a las representaciones populares y políticas del “nativo ecológico”,

como a la popularidad del yajé en la sociedad colombiana. La asociación de la espiritualidad indígena con el ecologismo se ha convertido en una referencia importante en la lucha por los derechos indígenas en toda América Latina (Ulloa 2005; Conklin 2002; Conklin y Graham 1995) y también para el movimiento neochamánico globalizado, que busca un retorno al conocimiento primordial y al equilibrio a través de la participación en performances chamánicas (Sarrazin, 2006).

Las performances contemporáneas de los siona articulan las dimensiones espirituales, políticas y económicas de la compleja situación que ha impactado sus vidas durante las últimas tres décadas. Luchan por su autonomía y su ciudadanía en un contexto de actores armados y actividades extractivas que limitan el pleno ejercicio de sus derechos. Sus medios tradicionales de subsistencia han sido destruidos y la dependencia de las actividades extractivas y económicas de la región es casi total. La performance del yajé, como patrimonio, se ha convertido en una estrategia importante para acceder a los recursos externos y crear alianzas que han generado y transmitido conocimiento mientras expresan su identidad en un entorno violento poscolonial. El chamanismo, como pilar central del movimiento etnopolítico en curso, ha permitido a los siona sobrevivir como un grupo colectivo ante la violencia y el creciente desarrollo económico de la región durante los últimos treinta años. En este proceso de diálogo con los intereses globales y nacionales que promueven la imagen del nativo ecológico, el chamanismo siona ha experimentado una nueva configuración en el discurso sobre sus prácticas —el cual está registrado en el video que documenta su conversatorio durante el IV Encuentro Internacional de las Culturas Indígenas (Langdon y Langdon 2016)— y sus rituales de yajé reflejan la incorporación de rasgos que han sido identificados a nivel nacional como auténticos (Conklin, 1997).

La configuración contemporánea del chamanismo siona que he descrito aquí no es una cuestión de autenticidad o pérdida de cultura, sino de estrategias que son el resultado de la conciencia histórica de los siona y de su agencia para sobrevivir en el contexto de la violencia y la dominación. La reconfiguración del chamanismo siona “se trata de estrategias adaptativas que las sociedades subordinadas generan para sobrevivir y que van desdibujando su propio perfil cultural: para poder seguir siendo, hay que dejar de ser los que se era” (Bartolomé 2006, 103).

Las diferentes configuraciones del chamanismo siona a lo largo de su historia deben entenderse, en parte, como resultado de estrategias para hacerle frente a los intentos de dominación y mantener su autonomía. Algunas características particulares, identificadas como específicamente siona, han desaparecido de sus rituales. Los diseños geométricos registrados por mí y por otros antropólogos a principios del siglo xx han dado paso a otros diseños que están asociados a una estética indígena genérica. El rol social del chamán también ha sufrido cambios en su función y en sus expectativas. Aunque el taita ya no desempeña el papel del cacique-curaca del pasado, su liderazgo en las tomas de yajé comunitarias refleja las dimensiones tradicionales del poder espiritual y político. Para el público mayor, su discurso tiene mayor afinidad con el de las representaciones globales del nativo ecológico, donde la medicina indígena y los chamanes están vinculados con el bienestar espiritual, la paz y la armonía. Las historias sobre brujería y los poderes ambiguos de los chamanes están ausentes de sus representaciones públicas, incluso un taita me dijo alguna vez que la brujería ya no hacía parte de su chamanismo. Tampoco hay transformaciones en animales durante los rituales y los temas predatorios y caníbales, invocados por estas transformaciones, están ausentes. Las performances rituales realizadas para los no indígenas tienen objetivos más individuales, en comparación con los hechos para las comunidades siona, y se asemejan a los de la red más amplia de *new age* y curanderismo. Las bendiciones, las oraciones, la música y las ceremonias de limpieza expresan un chamanismo más amoroso. El vestido ceremonial se asemeja más a las expresiones estéticas que representan el taita genérico amazónico. Las artesanías de chaquiras producidas para la venta reflejan los patrones y estilos que se encuentran en los aretes, brazaletes y collares de una indigeneidad que se extiende a lo largo de toda América.

La revitalización del chamanismo siona puede verse como parte de la transformación de la lógica del patrimonio, como lo señala Santoyo (2010). Si antes del público no indígena las prácticas chamánicas siona invocaban una lógica simbólica particular a su cosmología y a su visión de mundo, hoy en día manifiestan, además, una lógica institucionalizada en respuesta a las políticas públicas y a la imagen global de nativo espiritual y ecológico. La performance ritual del yajé ha emergido en las últimas tres décadas como una estrategia clave para la promoción del distintivo carácter étnico en las luchas contemporáneas por los derechos indígenas

(Graham y Penny 2014; Jackson 2002, 2007). El chamanismo ha sido identificado con una imagen genérica de “medicina tradicional” y la identidad indígena en un proceso de patrimonialización e institucionalización (Caicedo 2010). En el Putumayo, las performances chamánicas desempeñan un papel central en el complejo campo de negociaciones entre las comunidades indígenas, el Estado, las organizaciones no gubernamentales, las industrias extractivas y los diversos grupos armados (paramilitares, narcotraficantes, militares y guerrilleros).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abrahams, Roger D. 1977. “Toward an Enactment-Centered Theory of Folklore.” En *Frontiers of Folklore*, editado por William R. Bascom, 79-120. Boulder: Westview Press.
- Acips (Asociación de los Cabildos Indígenas del Pueblo Siona). 2012. ZIO BAIN: *Diagnóstico Plan Salvaguarda*. Puerto Asís, Putumayo: Acips/Ministerio del Interior.
- Acips (Asociación de los Cabildos Indígenas del Pueblo Siona). 2014. Hoja de Vida. Manuscrito no publicado.
- Atkinson, Jane Monig. 1992. “Shamanisms Today.” *Annual Review of Anthropology* 21: 307-330. Palo Alto: Annual Reviews Inc.
- Bartolomé, Miguel A. 2006. *Procesos interculturales: antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Brunelli, Gilio. 1996. “Do Xamanismo aos Xamãs: estratégias Tupi-Mondé frente à sociedade envolvente”. En *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*, editado por Esther Jean Langdon, 233-266. Florianópolis: Editora UFSC.
- Butler, Judith. 1988. “Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory”. *Theatre Journal* 40 (4): 519-531.
- Caicedo, Alhena. 2009. “Nuevos chamanismos, nueva era”. *Universitas Humanística*, 68: 15-32.
- Caicedo, Alhena. 2010. “El uso ritual de yajé: patrimonialización y consumo en debate”. *Revista Colombiana de Antropología* 46, 1: 63-87.
- Caicedo, Alhena. 2015. *La alteridad radical que cura: neochamanismos yajeceros en Colombia*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Caicedo, Alhena. 2018. “Power and Legitimacy in the Reconfiguration of the Yajecero Field in Colombia”. En *The Expanding World Ayahuasca*

- Diaspora: Appropriation, Integration and Legislation*, editado por Beatriz Caiuby Labate y Clancy Cavnar, 199-217. New York: Routledge.
- Calella, Fray Plácido de. 1940-1941. "Apuntes sobre los indios Sionas del Putumayo". *Anthropos* 35-36: 737-749.
- Chaumeil, Jean-Pierre. 2012. "Una manera de vivir y de actuar en el mundo: estudios de chamanismo en la Amazonía". En *No hay país más diverso*. Compendio de Antropología peruana 2, editado por Carlos Iván Degregori, Pablo F. Sendón y Pablo Sandoval, 411-432. Lima: IEP Instituto de Estudios Peruanos.
- Chaves Margarita. 2003. "Cabildos multiétnicos e identidades depuradas". En *Fronteras territorios y metáforas*, editado por Clara Inés García. 121-135. Medellín: Instituto de Estudios Regionales, INER, Universidad de Antioquia, Hombre Nuevo Editores.
- Chaves, Milciades. 1958. "Mítica de los Siona del alto Putumayo." *Miscelánea Paul Rivet octogenaria dicata, II*, editado por Santiago Geovés, 121-150. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Cipolletti, Maria Susana. 1999. "Dos escritos inéditos del jesuita Pablo Maroni sobre el Noroeste amazónico (indígenas Encabellados, Tucano, 1739-1740)". *Jahrbuch für die Geschichte Lateinamerikas* 36, 1: 151-171.
- Cipolletti, Maria Susana. 2011. "Hacia un shamanismo 'light'? Cambios y adaptaciones en procesos religiosos en la Amazonía peruano-ecuatoriana (siglos 18 al 21)". *Anthropos* 106: 463-473.
- Conklin, Beth A. 1997. "Body Paint, Feathers, and Videos: Aesthetics and Authenticity in Amazonian Activism". *American Ethnologist* 24, 4: 711-737.
- Conklin, Beth A. 2002. "Shamans versus Pirates in the Amazonian Treasure Chest." *American Anthropologist* 104, 4: 1050-1061.
- Conklin, Beth A. y Laura R. Graham. 1995. "The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics". *American Anthropologist* 97, 4: 695-710.
- Geertz, Clifford 1966. "Religion as a Cultural System". En *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, editado por Michael Banton, 1-46. Londres: Tavistock Publications Ltd.
- Gómez, Augusto Javier. 1998. "Amazonia colombiana: contacto-contagio y catástrofe demográfica indígena". *Maguaré* 13: 133-163.
- Gómez, Augusto Javier. 2006. "Fragmentos para una historia de los siona y de los tukano occidentales". *Revista Inversa* 1, 2: 80-107.

- Gros, Christian. 2012. "Ser diferente por (para) ser moderno, o las paradojas de la identidad: Algunas reflexiones sobre la construcción de una nueva frontera étnica en América Latina". En *Políticas de la etnicidad. Identidad, estado y modernidad*, 97-116. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Graham, Laura R y Glenn H. Penny, eds. 2014. *Performing Indigeneity: Global Histories and Contemporary Experiences*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Hugh-Jones, Stephen. 1979. *The Palm and the Pleiades*. New York: Cambridge University Press.
- Hymes, Dell. 1974. "Breakthrough into Performance." En *Folklore: Performance and Communication*, editado por Dan Ben-Amos y Kenneth Goldstein, 11-74. The Hague: Mouton.
- Jackson, Jean E. 2002. "Caught in the Crossfire: Colombia's Indigenous Peoples during the 1990s". En *The Politics of Ethnicity: Indigenous Peoples in Latin American States*, editado por David Maybury-Lewis, 106-134. Cambridge: Harvard University Press.
- Jackson, Jean E. 2007. "Rights to Indigenous Culture in Colombia". En *The Practice of Human Rights: Tracking Law between the Local and the Global*, editado por Mark Goodale and Sally Merry, 204-241. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jimeno, Myriam. 2012. "Reforma constitucional na Colômbia e povos indígenas: os limites da lei." En *Constituições nacionais e povos indígenas*, editado por Alcida Rita Ramos, 53-76. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Langdon, Alan Stone y Esther Jean Langdon. 2016. Vídeo documental "Lançamento do livro *La Negociación de lo oculto*". Florianópolis: UFSC/INCT Brasil Plural. <https://youtu.be/7TgXarVwAE8>
- Langdon, Esther Jean. 1986. "Las clasificaciones del yagé dentro del grupo Siona: etnobotánica, etnoquímica e historia". *América Indígena* XLVI, 1: 101-116.
- Langdon, Esther Jean. 1991. "La historia de la conquista de acuerdo a los indios Siona del Putumayo". En *Los Meandros de la Historia en Amazonia*, editado por Roberto Pineda Camacho y Beatriz Alzate-Ángel, 13-41. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Langdon, Esther Jean. 2000. "A cultura siona e a experiência alucinogêna". En *Grafismo indígena: estudos de antropologia estética*. 2a. Edição, editado por Lux Vidal, 67-87. São Paulo: Editor Nobel/Edusp.

- Langdon, Esther Jean. 2010. "Xamãs e xamanismos: reflexões autobiográficas e intertextuais sobre a antropologia". *Revista Ilha* 11, 2: 161-191.
- Langdon, Esther Jean. 2012. "Redes Xamânicas, *Curanderismo* e Processos Interétnicos: Uma Análise Comparative". *Mediações* 17, 1: 62-82.
- Langdon, Esther Jean. 2013a. "La visita a la casa de los tigres: La contextualización en narrativas sobre experiencias extraordinarias". *Revista Colombiana de Antropología* 49, 1: 129-152.
- Langdon, Esther Jean. 2013b. "Perspectiva xamanica: relações entre rito, narrativa e arte gráfica". En *Quimeras e diálogo: xamanismo, grafismo e figuração*, editado por Carlo Severi y Els Lagrou, 111-137. Rio de Janeiro: 7 Letras.
- Langdon, Esther Jean. 2014. *La negociación de lo oculto: chamanismo, medicina y familia entre los Siona del bajo Putumayo*. Popayán, Colombia: Editora Universidad del Cauca.
- Langdon, Esther Jean. 2015. "Oír y ver los espíritus: performances chamánicas y los sentidos entre los indígenas siona del Putumayo, Colombia". En *Mundos audibles de América. Cosmologías y prácticas sonoras de los pueblos indígenas* (Estudios Indiana 8), editado por Bernd Mori, Matthias Lewy y Miguel A. García. 39-52 Berlín: Iberoamerikanisches Institut / Gebr. Mann Verlag.
- Langdon, Esther Jean. 2018. "Dialogicalidad, conflicto y memoria en etnohistoria siona". *Boletín de Antropología* 33, 55: 56-76.
- Langdon, Esther Jean. En prensa. "Perspectivas de los Siona sobre el periodo extractivo en el Alto Putumayo: memorias de eventos críticos, el mundo no humano y los protagonistas chamánicos". En *Etnohistoria: miradas conectadas y renovadas*. Quito: FLACSO.
- Mallol de Recasens, Maria Rosa. 1963. "Cuatro representaciones de las imágenes alucinatorias originadas por la toma del yagé". *Revista Colombiana de Folclor* III, 8: 59-79.
- Mallol de Recasens, Maria Rosa and José de Recasens T. 1964-1965. "Contribución al conocimiento del cacique-curaca entre los Siona". *Revista Colombiana de Antropología* 13: 91-145.
- McDowell, John Holmes. 2018. "Folklore and Sociolinguistics". *Humanities* 7 (1), 9 <https://doi.org/10.3390/h7010009>
- Musalem, Pedro. 2015. "Circuitos políticos en el Putumayo indígena". Trabajo presentado en el xv Congreso de Antropología en Colombia: Regiones, "Postconflicto" y Futuros Posibles. Junio, Santa Marta, Colombia.

- Pineda Camacho, Roberto. 2010. "Los hombres bestiales de las tierras que arden. Ensayo sobre la geografía moral del antiguo Nuevo Reino de Granada (1550-1980)". *Boletín de Historia y Antigüedades* xcVII, 851: 727-756.
- Pinzón, Carlos, Rosa Suárez y Gloria Garay. 2005. *Mundos en red. La cultura popular frente a los retos del siglo XXI*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Portela, Hugo, et al. 2003. *Plan de vida del pueblo Siona Ga'ntëya bain*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Ramírez, María Clemencia. 2011. *Between the Guerrillas and the State: The Cocalero Movement, Citizenship and Identity in the Colombian Amazon*. Durham: Duke University Press.
- Ramírez, María Clemencia y Carlos Pinzón. 1992. "Sibunday Shamanism and Popular Culture in Colombia". In *Portals of Power: Shamanism in South America*, editado por Jean Matteson Langdon y Gerhard Baer, 287-304. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Santoyo, Álvaro Andrés. 2010. "Del folclore y el patrimonio cultural inmaterial en Colombia: Reflexiones críticas sobre dos conceptos antagónicos". En *Patrimonio y cultura en América Latina: nuevas vinculaciones con el estado, el mercado y el turismo y sus perspectivas actuales*, editado por José de Jesús Hernández, Mónica Beatriz Rotman y Alicia Norma González, 109-135. México: Acento Editores.
- Sarrazin, Jean Paul. 2006. "Idées globalisées et constructions locales. L'image valorisée de l'indianité dans la Colombie contemporaine". *Autrepart* 38: 155-172.
- Schieffelin, Edward L. 1985. "Performance and the Cultural Construction of Reality." *American Ethnologist. The Journal of the American Ethnological Society* 12 (4): 707-724.
- Singer, Milton. 1972. *When a Great Tradition Modernizes*. Chicago: University of Chicago Press.
- Taussig, Michael. 1980. "Folk Healing and the Structure of Conquest in Southwest Colombia". *Journal of Latin American Lore* 6 (2): 217-278.
- Taussig, Michael. 1987. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Ulloa, Astrid. 2005. *The Ecological Native: Indigenous Peoples' Movements and Eco-Governmentality in Colombia*. New York: Routledge.

Umiyac–Unión de Médicos Indígenas Yageceros de Colombia. 1999. *Encuentro de yaitas en la Amazonía colombiana*. Santafé de Bogotá, Colombia: Umiyac.

Weiskopf, Jimmy. 1994. “The Last of the Siona Healers Shares his Secret Knowledge with the World”. *Earthwatch* July/August: 8-9.

ENCUENTROS GENERACIONALES Y DESENCUENTROS DE CLASE SOCIAL ENTRE JÓVENES LECTORES DE LITERATURA EN BOGOTÁ

CLAUDIA VERÓNICA CORTÉS*

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia



*ccortes@unal.edu.co ORCID: 0000-0002-8639-7103

Artículo de investigación recibido: 11 de abril de 2020. Aprobado: 3 de julio de 2020

Cómo citar este artículo: Cortés, Claudia Verónica. 2020. “Encuentros generacionales y desencuentros de clase social entre jóvenes lectores de literatura en Bogotá”. *Maguaré* 34, 1: 49-73

DOI: <https://doi.org/10.15446/mag.v34n1.90387>

RESUMEN

Este artículo analiza los puntos de encuentro y desencuentro en la forma en la que jóvenes estudiantes de secundaria de Bogotá leen textos literarios. Por un lado, examino y matizo los planteamientos de Pierre Bourdieu sobre las diferencias de clase social, de estilos de vida y la manera cómo las prácticas de consumo literario encasillan y dividen a los sujetos según sus capitales económicos y simbólicos. Y por el otro lado, basada en el trabajo de campo, acompañamiento y conversaciones, destaco los puntos de encuentro en donde jóvenes estudiantes de los últimos grados de bachillerato en Bogotá se desmarcan de las dinámicas estructurales de la clase social que los separan y, en cambio, se aproximan entre sí por su generación, sus modalidades de consumo y por sus formas de practicar la lectura de literatura.

Palabras clave: Capital simbólico, generación, habitus, literatura, prácticas de lectura.

GENERATIONAL AGREEMENTS AND SOCIAL CLASS DISAGREEMENTS BETWEEN YOUNG LITERATURE READERS IN BOGOTÁ

ABSTRACT

This article analyzes the agreements and disagreements between the ways that young high school students in Bogotá read literary texts. On the one hand, I examine and qualify Pierre Bourdieu's approaches to differences in social class, lifestyles and literary consumption practices, and how these differences classify and divide subjects according to their economic and symbolic capitals. On the other hand, based on fieldwork, conversations, and follow up, I highlight the agreements whereby senior high school students in Bogotá distance themselves from the structural dynamics of the social class that separates them in the first place. I also underline the way they approach each other by affinities derived from belonging to the same generation, by sharing consumption patterns and by the practice of reading literature.

Keywords: Bogotá, consumption, habitus, generation, literature, reading practices, symbolic capital, youth studies.

ENCONTROS GERACIONAIS E DESENCONTROS DE CLASSE SOCIAL ENTRE JOVENS LEITORES DE LITERATURA EM BOGOTÁ

RESUMO

Este artigo analisa os pontos de encontro e desencontro na forma na qual os jovens estudantes do ensino médio de Bogotá, Colômbia, leem textos literários. Por um lado, analiso e matizo as propostas de Pierre Bourdieu sobre as diferenças de classe social, de estilos de vida e a maneira como as práticas de consumo literário catalogam e dividem os sujeitos segundo seu capital econômico e simbólico. Por outro lado, baseada no trabalho de campo, no acompanhamento e em conversas, destaco os pontos de encontro em que jovens estudantes do ensino médio em Bogotá se desencaixam das dinâmicas estruturais da classe social que os separam e, em troca, se aproximam entre si por sua geração, suas modalidades de consumo e por suas formas de praticar a leitura de literatura.

Palavras-chave: capital simbólico, geração, habitus, literatura, práticas de leitura.

INTRODUCCIÓN¹

Al igual que escribir, leer es protestar contra
las insuficiencias de la vida.

Mario Vargas Llosa. 2010. Discurso de aceptación del Premio
Nobel de Literatura.

La lectura de literatura me ha cautivado desde que tengo recuerdo. Tanto su sistema de representación, significación y valoración en las esferas del campo social como los procesos catárticos, empáticos y de identificación que esta práctica supone me llevaron a investigarla. Más que buscar teorizar sobre ella, apunto a una forma contextual de comprender su articulación con la cultura y el poder.

Este artículo se ubica en una zona de tensión. En primer lugar, arroja luces sobre cómo las dinámicas intrínsecas de la clase social configuran puntos de desencuentro que ratifican las jerarquías sociales mediante los formatos de lectura, las categorías morales alrededor de la práctica y las formas de adquisición de los libros. Por otro lado, aun cuando estas líneas divisorias de las clases sociales son tan evidentes, una misma generación de estudiantes confluye en puntos de encuentro, no solo mediante la materialidad de la lectura, sino también a través de la práctica misma: la manera en la que los y las estudiantes subrayan, en la que se ubican para leer, cómo se acomodan, cómo valoran el libro y, finalmente, el modo en que lo consumen. La lectura literaria es un terreno politizado, en donde se disputan no solo el capital simbólico sino también las subjetividades, los imaginarios, las representaciones y la movilidad social; por ello, con esta discusión, analizo cómo esta práctica tiende un puente bilateral que desmarca a las y los jóvenes según su extracción de clase, pero también, les reafirma en algunas de las dinámicas de sus campos sociales.

1 El presente escrito se deriva de mi tesis de investigación *Configuración de prácticas de lectura de literatura en estudiantes de décimo y undécimo de tres colegios con clases sociales distintas en la ciudad de Bogotá*, con la cual opté por el título de magíster en Estudios Culturales de la Universidad Nacional de Colombia.

EL HACER: APROXIMACIONES METODOLÓGICAS

En mi investigación elegí tres colegios, situados en la intersección entre lugar en el espacio social y los tipos de capital que propuso Pierre Bourdieu en 1983. Los planteamientos de este sociólogo en relación con la práctica lectora fueron claves, en tanto que la sitúa en una noción de clase social que no se explica exclusivamente por los procesos de producción o por los niveles educativos. Por el contrario, las clases sociales surgen como producto de una red de relaciones que abarcan desde la configuración del gusto (qué música se escucha, qué tipo de libros se leen, dónde se vacaciona, etc.) hasta la jerarquización social del capital global. En ese sentido, estas dinámicas y relaciones que disponen la clase están compuestas por espacios sociales en donde entran en juego los distintos tipos de capital: el económico, el social, el cultural y el capital simbólico (Bourdieu 2000). Por ello, seleccioné el colegio Villas del Progreso, ubicado en la localidad de Bosa; el colegio Andrés Bello, en la localidad de Puente Aranda; y el colegio Santo Tomás de Aquino, en la localidad de Usaquén, como representativos de la clase baja, la clase media y la clase media alta respectivamente. Así, abrí el espectro e imaginario de la clase social que se reduce a la estratificación social y la enriquecí, como denota Bourdieu, con la articulación de los tipos de capital en relación con una práctica lectora que, en un campo social, está cargada de distinciones simbólicas.

Mi entrada al campo también supuso un trabajo de selección de estudiantes. Realicé 175 encuestas preliminares a estudiantes de los grados décimo y undécimo de cada colegio. Los primeros acercamientos los hice en sus aulas de clase, en espacios que, amablemente, me brindaron las y los docentes de humanidades para hablar sobre la investigación y sobre por qué requería que fueran lo más honestos posibles en sus respuestas. Estas primeras encuestas me ayudaron a distinguir a los lectores de quienes no leían. Con base en esos resultados, seleccioné a 81 estudiantes, 27 por cada colegio, 13 por cada grado. Con ellos trabajé en varias sesiones con un ejercicio dinámico “rompe hielo”, que consistía en una adaptación del cuestionario que lleva por nombre el del escritor Marcel Proust, en donde por medio de preguntas como: “¿te gusta tu sector?”; “qué te agrada/desagrada de tu barrio?”; “¿cuál es tu lugar favorito?”; “¿cuál es tu villano preferido de la literatura?”; “¿qué ventaja consideras que tenga el mundo real que no tengan los libros?”; “¿cómo te gustaría morir?”; “¿cuál es tu mayor defecto?”; “¿cuál es tu compositor de música

favorito?” o “¿qué significa leer para ti?”, profundicé en un espectro amplio y complejo sobre sus dinámicas en el espacio social y también sobre rasgos de su personalidad, aspiraciones, sensibilidad, prácticas y gustos literarios, con el fin de delimitar la muestra.

Finalmente seleccioné a ocho estudiantes por colegio. Elegí cuatro mujeres y cuatro hombres con quienes empecé las entrevistas etnográficas semiestructuradas. No hay una única razón o variable que resuma las causas por las cuales trabajé de cerca con esas ocho personas y no con más, o con otras. Retrospectivamente, considero que este grupo fue una muestra representativa de los rasgos individuales y colectivos que caracterizan a estos jóvenes y, a su vez, también fue un conjunto de voces que, como diría Whitman, “[...] contiene multitudes” (1978). Quienes leen literatura son sujetos móviles, fluctuantes, así que busqué desentrañar sus prácticas lectoras, pero no vislumbré que me ayudarían a entender los puntos de encuentro que atraviesan las clases sociales, así como aquello que había avizorado inicialmente: los desencuentros que ratifican las posiciones sociales jerárquicas.

El trabajo de campo que sustenta este artículo estuvo lejos de suponer la somera aplicación de técnicas de investigación y recolección de datos, encuentros apresurados o talleres asaltantes. Aunque mis sujetos de estudio no fueron comunidades indígenas o grupos subalternos —en los cuales es más evidente la intervención etnográfica y la posición política—, trabajar con jóvenes lectores ciudadanos en sus lugares habituales, en sus salones de clase, en los pasillos donde comparten, en las zonas comunes donde transcurren los momentos de descanso, en espacios no académicos como centros comerciales, y ahondar mediante sus prácticas de lectura en sus búsquedas, sus miedos, sus sistemas de representación, de significación, en la manera en que constituyen su noción del buen gusto y en sus formas de entender el mundo, implicó realizar una serie de encuestas, entrevistas abiertas y semiestructuradas, encuentros extracurriculares, observación de clases de lengua castellana y filosofía, observación participante en los espacios de descanso, actividades de lectura con dos de sus libros preferidos, la escritura de mi diario de campo, la transcripción de los registros en audio que tomé, así como de notas hechas en algunas visitas, y el diálogo permanente con los maestros y promotores de lectura por un tiempo aproximado de un año. En este orden de ideas, esta triangulación metodológica (Saukko 2003) no solo se apoya en la dimensión epistémica,

sino que, además, está sostenida también por mi dimensión emocional que reflexiona, observa, comprende, se sorprende, se desestabiliza y se deja afectar por lo que implican estos puntos de (des)anclaje.

Ahora bien, la teoría fundamentada fue clave para analizar el material de campo, en tanto que su pretensión está en comprender no solo “cómo funciona el mundo”, sino que también se propone “acceder a la comprensión humana” (Glaser y Strauss 1967, 47); en este caso analizar las prácticas literarias. En este orden de ideas, en un primer momento organicé el material conceptual que había producido en campo y, luego, la codificación analítica me permitió identificar los conceptos emergentes. Cabe resaltar que el contexto central que marcó los dos momentos fue la articulación entre lo que los lectores dicen que hacen y lo que hacen. Gracias a ello, mi aporte teórico da cuenta sobre las diferentes formas de practicar y materializar la lectura literaria que (des)cruzan a lectores en posiciones sociales distintas.

En consecuencia, este artículo desborda el sitio y el lugar geográfico de los colegios en los que trabajé. El resultado que aquí presento no gira sólo en torno a la exclusividad que demanda abordar las particularidades de un estudio de caso. Desde el proyecto intelectual de los estudios culturales (Hall 1994), apunté a ampliar el registro; a relacionar, interconectar y tejer un cordón que comunica la especificidad con la pluralidad de los sistemas de significado en el orden simbólico.

PREFACIO

Country Club. Lluve. Es martes por la tarde. Juan me cuenta que cuando llega del colegio, lo primero que hace es descargar la maleta y quitarse el uniforme. Estamos en el aula múltiple del colegio y además del frío, se escucha eco cuando hablamos. Me dice que prende su portátil mientras revisa la cocina porque “¡me da un hambre!”. Saca de los bolsillos de su chaqueta azul de “Promoción 2019” un paquetico de galletas de avena y me ofrece una mientras se lleva otra a la boca y sigue hablando. Me cuenta de manera despreocupada, mientras mastica, que pasa la tarde entre música, redes sociales, memes y algunas páginas de Internet. “A mi mamá no le gusta que escuche música muy alto mientras hago tareas”, se queja, “así que me pongo audífonos para que ella no se dé cuenta”, sonrío con picardía.

Del otro lado de la ciudad, en Muzu, hace un sol abrasador. Nicolás tiene un perro que se llama Cónsul, como el personaje de su libro favorito: *Plegarias nocturnas* de Santiago Gamboa. Cuando llega a la casa, me cuenta que lo primero que hace después de saludar a su perro es quitarse el uniforme, lavar la camisa y las medias. Tiene que ponerlas a secar para que estén listas el día que viene. Estamos sentados en dos pupitres al final de un pasillo oscuro del colegio Andrés Bello que, a pesar de ser poco transitado, es ruidoso. *Huele a cloro, acaban de limpiar*. Me cuenta que mientras pone a calentar el almuerzo, recoge a su hermano del colegio, le sirve, lo cambia, limpia el comedor y la estufa. Luego, cuando termina, prende el computador de la sala, saca los audífonos de la maleta y se sienta a hacer tareas.

“Me llamo Yuli pero con la de yuca, no con la de jarra” es lo primero que me dijo cuando le pedí el nombre. Es un día cualquiera en Bosa. Ya pasaron las evaluaciones del primer bimestre y “por eso este ambiente tan relajado”, anoté en mi agenda con unos cuantos signos de admiración. Miré el reloj y estábamos bien de tiempo. Hace frío en el salón en el que estamos y por una ventana de rejas amplias se ve el cielo grisáceo. “Va a llover”, le dije para romper el hielo. Me contó con gran complicidad que vive en una casa de dos pisos. Que siempre al llegar del colegio pasa al primero a saludar a “la viejita que vive abajo. Es re buena gente y me conoce desde que nací”. Cuando sube, lo primero que hace es quitarse los zapatos y la jardinera porque “eso talla mucho”, se queda en medias y se acuesta en el sofá. Me dice que se queda ahí toda la tarde, hasta que llega su mamá de trabajar con su hermana menor que viene del jardín.

EL (DES)ENCUENTRO

Hay disparidades derivadas de problemas que se objetivan en la clase social. La práctica de lectura de literatura es un terreno en el que, como en cualquier otra práctica de consumo, se hacen manifiestas las discrepancias derivadas de dichas posiciones en los campos sociales. Recuerdo que, guiada por mis prejuicios como investigadora, en algún momento del trabajo de campo supuse que, a mayor capital económico familiar, mayores eran las posibilidades de adquirir libros de literatura. Sencillo, pensé. Sin embargo y para mi sorpresa, estos imaginarios y generalizaciones no son ecuaciones exactas ni directamente equivalentes. Es decir, el capital económico como un “trabajo acumulado, bien en forma

de materia, bien en forma interiorizada o incorporada” (Bourdieu 2000, 131) que se puede expresar como una fuerza “inherente a las estructuras objetivas y subjetivas que fundamentan las regularidades internas del mundo social” (Bourdieu 2000, 132) y que es “directa e inmediatamente convertible en dinero” (Bourdieu 2000, 135), no implica *per se* que esté a plena disposición de los lectores cuyas trayectorias sociofamiliares lo posean. Hay permisos, justificaciones y reglas de por medio que llevan a estos y estas jóvenes a buscar el dinero por sus propios medios.

Los modos de adquisición

En una de nuestras conversaciones, en medio del pasto recién cortado del colegio Santo Tomás y ya con más confianza, Samuel me contó que una de las formas más comunes para conseguir dinero era haciendo trabajos en el salón de clase para sus compañeros. Sonreí, pensando en una *yo* adolescente que también lo hizo. En voz baja me dijo que “no es que esté muy orgulloso”, pero vendiendo talleres de química, física o ensayos reúne dinero para ayudarse con los gastos de los libros. Conclusión: el capital cultural “como principio fundamental de las regularidades internas del mundo social” (Bourdieu 2000, 131) es un medio por el cual puede incrementarse o elevarse, en cierta medida, el capital económico.

En el colegio Andrés Bello en la localidad de Puente Aranda y en el colegio Villas del Progreso en la localidad de Bosa, se complejiza la discusión respecto a cómo se adquieren los libros. El meollo principal gira en torno a que el capital económico no es lo suficientemente sólido y los ingresos económicos no son siempre estables; por ello, son los y las estudiantes quienes también, por sus propios medios, buscan la manera de reunir el monto que requiere la compra de los libros. Si bien en estos contextos las mesadas y los ingresos que reciben de sus padres son más reducidos o en algunos casos inexistentes, esto no es un impedimento para que mediante otro tipo de dinámicas obtengan los recursos económicos que necesitan.

Recuerdo mucho aquella anécdota de Kevin, un lector acérrimo de ojos vivaces, quien en medio de un salón vacío con las sillas sobre las mesas en Bosa, me dijo que para conseguir ingresos extras y comprar sus libros trabajaba de vez en cuando. ¿Trabajos de fines de semana a los 15 años?, anoté. En una época se moría por comprar *El peregrino* de Paulo Coelho y, entre suspiros y murmullos, me contó que la situación

económica de su casa no daba para pedir dinero. En diálogo con su madre, decidió ir a trabajar a la gran plaza del occidente de Bogotá: Corabastos; de 12 de la media noche hasta las 6 de la mañana por una semana. ¡Una semana! Kevin es delgado y de contextura menuda. Mi sorpresa fue enorme al imaginarlo cargando bultos de papas o tomates mientras, en su cabeza, el motor para estar ahí era descubrir las peripecias del personaje principal por el Camino de Santiago.

Y aunque no todos los estudiantes fueron a trabajar a la central de Corabastos, en esta esfera social fueron mucho más comunes los relatos relacionados con ferreterías, panaderías, papelerías, trabajos de cuidado y trabajos domésticos. En este orden de ideas, si bien es cierto que los y las lectoras de las tres clases sociales realizan trabajos para alcanzar el objetivo, queda claro que en las formas de adquirir los libros se hacen manifiestas las distancias de la clase social. Me explico, en una esfera que se jerarquiza por la legitimidad de los campos sociales y los tipos de capital, los estudiantes del colegio Santo Tomás de Aquino monetizan los trabajos intelectuales —que involucran el capital cultural—, a diferencia de los estudiantes del colegio Villas del Progreso, quienes intercambian trabajos de fuerza, actividades físicas y trabajos de cuidado para alcanzar su cometido.

Los formatos de lectura

Fue en los primeros días de diciembre de 2018. Lo tengo muy presente porque recuerdo los árboles de navidad que rodeaban el centro comercial. Quedamos de encontrarnos alrededor de las 3:00 p. m., pero llegué antes, por si acaso. Quince minutos después de la hora acordada llegaron todos en grupo. Los vi con morrales, bolsos pequeños y en ropa particular. Nos saludamos muy afectuosamente y les comenté que ya había fila. Era una firma de libros del escritor colombiano Mario Mendoza, a quien los y las lectoras del colegio Villas del Progreso admiraban profundamente. Entramos a la fila entre risas y algo de confianza. Mientras esperábamos abrí una maleta en donde les llevaba libros que, en medio de abrazos de agradecimiento, ellos mismos eligieron e intercambiaron. En algún momento noté que dos de los tres libros de Jonky, un lector, eran piratas. “Toma, te lo cambio”, le dije con la complicidad con la que veníamos hablando. Su reacción me sorprendió muchísimo: frunció el ceño y me miró inocente, un poco extrañado, la verdad, y me dijo: “¿por qué?, ¿para

qué?, si ese ya lo tengo”, se dio la vuelta y se incorporó a la conversación con sus amigos.

Por su reacción entendí de inmediato que para él no había connotación negativa en tener un libro copiado. Me resonaba en la cabeza: “¿por qué? ¿para qué?, ¿para qué quiero dos veces el mismo libro?” ¡Pero claro! ¡Cómo no lo vi! A mi alrededor todos se movían con la misma dinámica. La legitimidad del capital simbólico en campos sociales específicos es contextual. Estaban felices por sus libros nuevos, pero también llevaban con igual ilusión y respeto sus libros “piratas” o copiados. Y debo admitir que en ese instante la cámara con la que estaba viendo la escena rebobinó y empezó a grabar desde otro ángulo: la materialidad del libro pasa sin dudar por procesos de significación individual. Eran libros roídos, deshojados, endeble, pero los llevaban con tanto cuidado que parecían objetos sagrados. ¿Cómo no lo vi?

La materialidad de la práctica

A inicios del siglo xx, el arqueólogo Jan Gasiórowski definió la cultura material como “el conjunto de actividades humanas que responden a una finalidad consciente y poseen un carácter utilitario, realizado en objetos materiales” (1936, 18). Sin embargo, con el paso del tiempo esa noción que identifica la cultura material exclusivamente con los artefactos —objetos creados— se ha venido refinando y complejizando, hasta el punto en que llega a cuestionar cómo también en los objetos “se encarnan hábitos, comportamientos, saberes, imaginarios, prácticas, relaciones de género, de clase, etc.” (Appadurai 1986, 34). En ese orden de ideas, abordo el libro desde su materialidad y como un factor central que comprende no solo los puntos de encuentro sino también los de desencuentro de las prácticas lectoras.

Desde el pensamiento relacional del contextualismo radical (Grossberg 2010) que sostiene que cualquier práctica —literaria en este caso —, evento o representación no existe por fuera o de manera independiente de las relaciones que los constituyen, hay una categoría moral que, en compañía del capital económico, influye a la hora de elegir el formato de lectura y su legitimidad. Por ejemplo, en las esferas sociales más altas, los lectores del colegio Santo Tomás de Aquino sienten culpa, les parece incorrecto comprar un libro pirata. Para ellos es inconcebible y es algo que no se debe hacer porque “es ilegal” leer —tener— o comprar un libro

“pirata”, y sí, es verdad. Sin embargo, en un contexto socioeconómico y sociocultural en donde el libro no hace parte de la canasta familiar, ni de las prioridades estatales ¿cómo puede demeritarse una práctica de lectura porque el libro es reproducido de modo ilegal? Entonces abro mi primera libreta de trabajo de campo, un poco desgastada, arrugada, rayada. Busco: viernes 20 de septiembre de 2018: Jonky me cuenta con gran emoción que antes de comprar los libros, averigua en Bosa La Libertad o en algunas plazas en donde venden “piraticas”, porque con lo que le vale uno original puede comprar dos o tres, o sea, “puedo leer más”. ¿Será que eso desvaloriza la práctica?, ¿la reduce?, ¿le quita sentido?, leo las anotaciones y cierro la libreta.

Evidentemente el problema no es que Jonky sea un cínico por comprar y confesar abiertamente que prefiere leer libros piratas porque le salen más baratos. El problema es estructural: desde su posición de significación, en el margen desde el cual él se sitúa y en el contexto desde donde se despliegan las dinámicas de su habitus (Bourdieu 1994) y sus procesos de subjetivación, el libro es libro siempre y cuando se pueda leer. De alguna manera, esta figura innegable e indisoluble de el “pirata” —como proyecto alternativo de libreros independientes—, cumple una función social similar a la plasmada por Raymond Williams (1961) al estudiar el crecimiento del público lector de clase media en la década de 1960 en Gran Bretaña, ya que lleva el libro a donde las casas editoriales, las librerías y el Estado no llega.

Ahora bien, el valor distintivo de los formatos en los que se lee da cuenta de las distintas luchas que están en juego en los campos sociales, en tanto que uno de los principios de jerarquización social y cultural en una sociedad profundamente estratificada como Bogotá, responde a que este es un término que en las dinámicas coloquiales no supone exclusivamente su uso técnico, sino que converge en una expresión de distinción y estatus.

Las reuniones en el colegio Santo Tomás estaban cargadas de mucha luz. Lo digo por los ventanales y los grandes espacios del colegio. A veces hablábamos en una sala de juntas con vista a la cancha principal, a veces en la zona verde. Cuando indagué por los formatos de lectura, los lectores concordaron con que preferían leer en físico porque en digital les ardían los ojos, se distraían más, les daba sueño, ¡ah, o bueno, a excepción del Kindle! Con esa premisa clara, había otra especificidad que debían cumplir los libros: ser originales o en su defecto, de segunda. “Es que no le dan crédito al autor, ¿sabes?”

me dijo un lector en medio de la conversación cuando tocamos el tema de los libros piratas. Y como él, muchos estuvieron de acuerdo con que leer en formatos que no pasaran por las imprentas legales era incluso un robo, un acto deshonesto. Esta tensión y divergencia sobre los formatos de lectura hace evidente que el umbral de tolerancia hacia lo pirata o lo copiado sea otro y no tenga connotación moral para los estudiantes de las clases sociales más bajas, porque leer en ese formato reduce los costos de lectura, a diferencia de los muchachos del otro lado de la jerarquía social, para quienes, desde sus esferas de significación, adquirir y leer libros piratas, ya es *per se* una práctica con connotaciones negativas.

Me parece importante la brecha que separa la normalización de las y los lectores de las clases bajas respecto al consumo de los libros piratas y el contundente rechazo de la clase alta frente a esta práctica. Evidentemente, el campo de disputa en este escenario es contextual. Y pienso contextual en palabras de Eduardo Restrepo, quien considera necesario “tomar distancia de una noción de contexto como simple telón de fondo o el escenario donde sucede algo, para considerarlo como su condición de posibilidad” (2012, 133). Por eso, en este caso, vislumbrar la posición moral de los lectores ante este tema no está desarticulado de sus trayectorias sociales, ni de sus habitus; en cambio, revela la interseccionalidad entre clase social y generación, que sitúa la práctica y la hace rastreable en las posiciones del espacio social, visibles en un contexto que no solo condiciona su posibilidad de ser sino la modalidad en la que aquellas se efectúan.

EL ENCUENTRO

Una de las potencialidades de esta práctica radica en que es una zona polisémica. Si bien es cierto que materializa muchas de las disparidades y de las dinámicas de las clases sociales, mi investigación revela también que es una zona cargada de sentidos y de apropiaciones, que reúne a las y los jóvenes y no solo les hace lectores, sin importar el género, sino que también, a pesar de la clase social, la ubicación de sus viviendas, sus intereses académicos, sus inclinaciones políticas, sus gustos musicales, su trayectoria social, sus habitus, sus miedos y sus proyectos de vida, los hace encontrarse —sin saberlo— en las formas en las que practican, significan, eligen y consumen esta práctica literaria.

Cuando hablaba con lectores como Yuli, Nicolás, Aiver o Andrea, prestaba mucha atención a la infinidad de relaciones que giran en torno a sus particulares formas de llevar a cabo la práctica lectora: los rituales, los silencios, las pausas, la performatividad. Regreso a esas conversaciones mediante mis diarios de campo para escribir este artículo y apuesto teóricamente por un *punto de encuentro*. Como categoría analítica, este comprende una zona, un espacio, un lugar *no* imaginado, un *no* lugar no vislumbrado ni compartido explícitamente por los lectores, el cual, a diferencia del punto de (des)encuentro, es transversal a sus posiciones y condiciones de clase social. La clave para entender esta polifonía es que esta categoría congrega a jóvenes lectores que simpatizan por sus formas de consumo y sus formas específicas de practicar la lectura de literatura. En ese orden de ideas, los autores, los géneros literarios y los títulos leídos refuerzan la construcción de un canon juvenil que trasciende los mecanismos del habitus de clase y de distinción de los campos sociales.

Las prácticas

La práctica no es solo una acción. Implica regularidad y articulación entre lo que se hace y lo que se dice que se hace (Foucault 1978). Ante ello, la noción de disposición estética de Bourdieu (2002) denota que lo que comprende una práctica no es la acción en sí misma, sino la manera de practicar. No es una habilidad que sea meramente rastreable en la naturaleza de los bienes que se consumen, sino mejor, en las maneras en las que se consume. En tal sentido, en las formas en las que estos muchachos y muchachas comprenden esta práctica, converge una serie de aproximaciones que los cruza y los atraviesa.

Juan me cuenta que tiene una relación estrecha con sus papás. Sagradamente en la noche se reúnen para cenar, pero “qué pereza”, murmulla. Se relatan el día, charlan, lo interrogan sobre las tareas y, sin más, se alista para dormir. El regalo más lindo que ha recibido, y lo dice con mucha emoción, es una lámpara que le regaló su abuela. Me cuenta entusiasmado que ha sido un regalo muy útil, porque gracias a ella se puede quedar leyendo o despierto hasta tarde sin que nadie se dé cuenta. La luz es bajita y alumbraba lo suficiente, me explica. Me pasa otra galleta y se queda con la última del paquete. Me dice que revisa sin falta la mesita de noche del lado derecho de la cama, donde guarda *Las crónicas de Narnia: El León, la Bruja y el Roper* de C.S. Lewis, y dice

—mientras emula con los dedos de las manos, como quien va pasando las hojas del libro—, que busca con el separador dónde dejó la lectura el día anterior. Le gusta mucho leer sobre las ocho, “no sé, como que todo está en silencio”. Se pone una cobija sobre las piernas, se sienta en la cama, prende la lamparita y “hasta que me duerma”.

“Es como una manía, yo no sé. Siempre miro el reloj a las ocho y diez”. Nicolás debe entrar a casa la camisa y las medias que dejó secando, en caso de que llueva. Es uno de los estudiantes más altos del salón. En las formaciones de la mañana queda casi de último, sino fuera por Suárez que se empina. En las noches, así como en las tardes, él es quien alista a su hermanito para dormir: le pone el pijama, le cepilla los dientes y lo lleva hasta la cama. Engruesa la voz y me cuenta que él es el “hombre de la casa” y que antes de irse para su cuarto le deja a su mamá la comida tapadita con un platico sobre la estufa “para que no se le enfríe”. Saca las manos del bolsillo, extiende la mano derecha y me muestra una cicatriz en el dedo índice. Se la hizo armando la repisa que instaló debajo del televisor para sus libros. Ahí pone “sus tesoros”: 15 libros que le han acompañado a lo largo de 17 años. *Plegarias Nocturnas* de Santiago Gamboa es el que le quita el sueño por estos días. Lo ha leído dos veces y lo dice con un tono orgulloso en su voz. Los cursos de primaria salen a descanso y el ruido interfiere más de lo habitual, así que corremos los pupitres para quedar más cerca y escucharnos mejor. *Huele como a almendras*. Me cuenta, dramatizando la situación, que le gusta mucho poner dos cojines contra la pared, pero eso sí, que queden en la mitad, ni muy para un lado ni muy para el otro. Va en la página 201 y como no tiene separadores usa papelitos de colores.

A Yuli le gusta mucho hablar. Me limito a dirigir la conversación y a escucharla. Es graciosa y con buen sentido del humor. En el bolsillo de la jardinera carga un brillo para labios que usa de vez en cuando, cuando siente los labios secos. Me cuenta que faltando un cuarto para las nueve empieza a alistar la maleta y las cosas para el día siguiente. Siempre empaca una sombrilla “porque si llueve, me encrespo”, dice. Por sus descripciones, infiero que vive en un apartamento pequeño. Una puerta corrediza separa su cuarto de un pasillo que colinda con el cuarto de su mamá y su hermanita. *El psicoanalista*, de John Katzenbach, es el libro que está leyendo ahora. Lo guarda en un cajón que se atora y no tiene manija. Por eso lo guarda ahí. Por eso no arregla el cajón, “para que nadie me esculque”,

sentencia. Vamos hablando y confiesa que le gusta mucho comer algo de dulce mientras lee. “No sé, parece que tener algo en la boca la ayuda a concentrarse más”, se lee en mi diario de campo.

Las voces que componen esta narración que nace del trabajo de campo aluden a una geoespacialidad, en donde los lectores, sin saberlo, se agrupan no solo dentro de los factores que constituyen la lectura como una práctica de consumo cultural, sino que también se aproximan de formas en las cuales configuran el quehacer de esta práctica. Es decir, no es una relación basada exclusivamente en el *leer*, sino que son vínculos tejidos a partir de la disposición corporal y de los espacios, de la temporalidad en la que leen o de las formas de significar la materialidad del libro.

El libro como un objeto sagrado

Me contaba Juan, mientras pasaba la envoltura vacía de las galletas por sus dedos, que no le gusta rayar los libros. “Tienen algo como bacano, algo como valioso que no se puede dañar”. ¿Ni con lápiz? Le pregunté para hacerlo reír. “Ni con lápiz” me dijo con los ojos igual de abiertos que su sonrisa. ¿De dónde viene esta connotación sagrada que tienen los libros? Cuando Walter Benjamin aludió a los inicios del arte, afirmó que las obras artísticas más antiguas “surgieron, como sabemos, al servicio de un ritual que primero fue mágico y después religioso”, sin olvidar que “no llega nunca a separarse del todo de su función ritual” (1989, 49). ¿Será por eso? Resulta que no solo Nicolás, sino también Samuel, Kevin, María Cecilia, Aiver y muchos más lectores y lectoras consideraron que “no, no me gusta rayar los libros, no sé. No se tocan, no se miran, no nada, no se rayan, no sé”. “¿Y eso por qué?”, preguntaba siempre yo expectante a sus respuestas, “porque son sagrados” respondían con poca preocupación por mis preguntas.

La categoría del libro como un objeto sagrado surgió directamente del trabajo de campo. Abordarla como una categoría analítica implicó pensarla como una contención de lo religioso, pero sin inscribirla exclusivamente a lo religioso. Me explico: si la expresión artística, según Benjamin, surgió del contexto mágico y puede que, de alguna u otra manera, todavía se le atribuyan muchas de esas antiguas cualidades, de la misma manera la lectura de las sagradas escrituras implicaba a su vez la veneración del texto escrito, en tanto que no todo valía la pena de ser escrito y, en consecuencia, leído. Sin embargo, otra línea más próxima a este esce-

nario indica que la noción de sacralidad derivada del punto de encuentro se puede entender desde el contextualismo radical, desde los procesos de valoración emocional y estéticos que recaen sobre los libros como objetos. Es decir, al incorporar la sacralidad en la materialidad y el cuidado de los libros en la construcción del punto de encuentro, visibilizo que los libros pasan por procesos de significación que, además, responden a vínculos y lazos que crean los lectores en distintas circunstancias o etapas de la vida, por lo tanto, su modificación o intervención no hace parte de un escenario posible.

A partir de ahí, me interesó rastrear e indagar cómo marcan la lectura: cómo subrayan, qué subrayan, con qué colores, de qué manera, dónde guardan los libros, dónde leen, cómo se acomodan, a qué hora, cada cuánto; con el fin de articular no solo los saberes, sino los sentidos ligados a aspectos performativos que, sin duda, son un elemento que matiza las distancias que impone la clase social. Esa es la razón por la cual me alejé de las dinámicas que estudian el libro como un objeto en sí y me acerqué a la reflexión sobre su comportamiento, sobre su dimensión performativa.

Esta dimensión de lo performático es de gran valor en las dinámicas del punto de encuentro, como categoría que trasciende la clase social. En últimas, son distintos los senderos y las trayectorias sociales de cada uno de los lectores: unos cenan con sus padres, otros se encargan del trabajo de cuidado, otros vacacionan cerca al mar y otros juegan con canicas. No importa. Lo verdaderamente valioso es que en sus quehaceres, en sus modos de leer, de tomar notas, de señalar lo que les llama la atención, de guardar las frases que les gustan, en el tiempo promedio de concentración para sostener la lectura continua, en la disposición o apropiación de los espacios, de los lugares de lectura y de toda la ritualidad que despliegan alrededor de la práctica, no son ni de Muzu, ni del Country Club. Así, estamos ante una serie de personajes a quienes en el set de rodaje no los aproxima su escenografía ni el guion de sus historias, sino la forma en la que *conducen* esas historias.

El gusto lector y el consumo literario

Propongo articular la teoría de Bourdieu con el contextualismo radical para pensar la configuración del gusto lector enlazando el habitus, entendido como las “disposiciones que se han adquirido a través de la

interiorización de un tipo determinado de condiciones sociales y económicas [...]” (Bourdieu 2000, 20) con el contexto en donde se posicionan las y los lectores. Estos jóvenes no solo están situados en campos que jerarquizan distintas dinámicas, también están inmersos en un “habitus de clase” (Bourdieu 1996, 45) que, como disposición, no es una aérea volátil sino, una manera concreta y situada en donde confluyen permanentemente relaciones entre el individuo con su suma de capitales.

De esta manera, el gusto literario y las inclinaciones hacia determinadas lecturas está ligado de manera inherente a unos matices estéticamente estructurantes, producto de las relaciones entre el contexto familiar, escolar, social, político, cultural, económico, etc. Inicialmente asumí que en la relación entre los consumidores y los campos de producción cultural existía *cierto tipo* de público específico para *cierto tipo* de productos. No obstante, el trabajo de campo interpeló mis nociones con una fisura que demuestra que, si bien existen tensiones sobre la legitimación de los gustos entre las clases dominantes y las dominadas, la práctica de lectura literaria acobija modalidades de consumo que desestabilizan la esquematización de las obras literarias para cada clase social.

Estas grietas que se resquebrajan en la teoría bourdieana responden a la lógica de consumo omnívoro (Chan y Goldthorpe, 2007). Esta modalidad de consumo muestra que los gustos no son propiedad exclusiva de alguna clase social en particular, sino que son propios de la gama y el abanico de consumos culturales que, en este caso, comprende el punto de encuentro como una transversalidad entre clases sociales. En términos de consumo en general, son evidentes las distancias que impone el capital cultural y económico en relación con la accesibilidad a determinadas prácticas. En el colegio Santo Tomás de Aquino, por ejemplo, la equitación es una actividad regular que sería impensable de realizar para los y las estudiantes del colegio Andrés Bello, o quizá, asistir un curso de escultura para las y los muchachos del colegio Villas del Progreso no es un escenario tan probable como para aquellos jóvenes cuyos recursos económicos se los permite. Así, los lugares para vacacionar o las actividades para invertir el tiempo libre se convierten en derroteros en donde se hacen explícitas las maniobras que facilitan los tipos de capital. Sin embargo, en el terreno de las praxis literarias ocurre algo particular: los lectores y lectoras de estos tres colegios leen autores,

géneros y temáticas que no están tan distantes como sus posiciones en la geografía moral y social de la ciudad.

Afirmar que “las bases del gusto y los hábitos culturales no están tan relacionados con la estratificación social, sino con un ejercicio individual de auto-realización” (Herrera 2010, 10) es políticamente complejo en la medida en que invisibiliza los efectos de la estructura social sobre la consolidación del gusto de los lectores. No quiero avanzar por ese camino, pero sí propongo que la estratificación y la posición de clase social no son los únicos elementos determinantes en la constitución del gusto lector, sino que este se debate en un juego de tensiones del campo de la estética, donde las dinámicas generacionales de este grupo etario —que se conecta por estar en un momento similar de la trayectoria vital—, juegan un papel fundamental.

Puede ser el clásico de la literatura fantástica *Las crónicas de Narnia* de C.S. Lewis, o *Plegarias nocturnas* del reconocido escritor colombiano Santiago Gamboa; también puede ser *El psicoanalista*, el aclamado *bestseller* del estadounidense John Katzenbach. Son mundos, autores, contextos y temporalidades distintas que puntean este canon juvenil. Por ello, el punto de encuentro reúne a estos estudiantes de manera transversal a sus dispares posiciones en los campos sociales. Mario Mendoza, las novelas policíacas, H.P Lovecraft, el *fan fiction*, la novela negra y un sinfín de mundos urbanos y detectivescos abren paso a una nueva jerarquización de gustos lectores que, como me dijo Danna una tarde en el patio del colegio en Villas del Progreso: “es que ya está muy trillado eso de ‘yo soy millonaria y mi vida es muy difícil’ o clásicos por allá de los años de mi abuela. Lo bacano también es leer sobre una persona normal, que de verdad le pasen cosas que comúnmente nos pasarían.”

Antes de empezar trabajo de campo mis preguntas como investigadora apuntaban a entender qué leían los estudiantes en sus distintas condiciones sociales. Me cuestionaba permanentemente: ¿desde dónde se identifican?, ¿cuáles son los personajes que generan familiaridad en las clases altas?, ¿si se es estudiante de un colegio en Bosa, como el Villas del Progreso, con qué me identifico?, ¿qué leo? Por mis aproximaciones a Bourdieu esto suponía una diferencia: en una posición de clase social les gusta ciertos tipos de lectura y en otra condición de clase, priman otros. Ahora, habiendo terminado mi trabajo, comprendo que los planteamientos de Bourdieu se quedan cortos y no dan en el clavo del

consumo y la configuración del gusto literario, porque este responde a unas características, a un corte, a un estilo que se distancia de las estructuras estratificadoras y se aproxima a un tema generacional, que no solo comprende los diversos modos de ser joven y lector o lectora, sino también, los distintos discursos, prácticas y significaciones de un grupo etario en un momento particular de su ciclo vital.

Ante ello, las inclinaciones lectoras son una puerta de entrada para investigaciones venideras que indaguen sobre las dinámicas generacionales que conducen a la lectura de literatura fantástica; al género urbano, policíaco, a escenarios ciudadanos, vertiginosos; a lugares reales de ciudades entrópicas y caóticas, que están atravesadas por nuevos imaginarios que construyen este sentir lector. Así, el punto de encuentro es una apuesta teórica que sustento como una forma de producir teoría para visibilizar cómo las formas de llevar a cabo las prácticas de lectura de literatura atraviesan las dinámicas que marcan las distintas articulaciones de la clase social. Cuando este grupo de jóvenes realiza sus prácticas de lectura en sus lugares situados, experimentan una metamorfosis en común, sin siquiera ellos mismos saberlo o haberse visto, de modo que en Muzú ya no se trata de Nicolás sino de Rodia Raskolnikov, un estudiante pobre de la Rusia del siglo XIX que termina asesinando a una anciana usurera y a su hermana sólo porque los nervios lo traicionan en *Crimen y Castigo* de Dostoyevski; en Bosa ya no estamos hablando de Yuli, sino de Gaby, la Dama de la Noche, una luchadora enmascarada y devastadora con una presencia física impactante que no deja en pie a ningún rival en *Lady Masacre* de Mario Mendoza; y en el Country Club, Juan le da paso a un paranoico esquizoide llamado Fernando Vidal Olmos que cree que los ciegos conforman una sociedad secreta que detenta el poder del mundo mediante raras y complejíssimas artimañas en el “Informe sobre ciegos” en *Sobre héroes y tumbas* de Ernesto Sábato.

CONCLUSIONES

Indagar por la práctica de leer literatura es potente en tanto que esta es una praxis poco estudiada, complejizada, contextualizada y politizada en el hemisferio latinoamericano. Hace parte de un borde, de una serie de prácticas relevantes para el sistema de representación y performatividad del estatus, pero a su vez, es periférica y marginal desde la rigurosidad que implica desentrañarla a partir de las concep-

ciones teóricas, de la practicidad y la voluntad lectora. En ese orden de ideas, la subjetividad, los sistemas de representación, la configuración del gusto y sus procesos de significación se han dejado en manos de instituciones que no han cuestionado desde un lugar reflexivo y crítico las implicaciones sociales que tiene esta práctica que juega desde todas las posicionalidades.

A diferencia de algunas discusiones que ha suscitado la lectura de literatura en ambientes escolares (Trujillo 2010; Cuesta 2007), he propuesto esta discusión para visibilizar que, en efecto, la clase social gesta dinámicas que se convierten en un derrotero que conduce, guía, limita y permite muchas de las prácticas sociales, culturales y económicas. Sin embargo, la potencia investigativa también revela cómo mediante formas específicas y compartidas de practicar se matizan las distancias que generan la jerarquización de los campos y los tipos de capital. Con ello me refiero a que la práctica de lectura literaria es un terreno de tensión, un tire y afloje que reafirma las relaciones de poder producto de la clase social, pero también se desmarca de la inflexibilidad de los campos sociales y desborda sus dinámicas. En otras palabras, es una praxis sumamente permeada por múltiples articulaciones de sentidos, significados, emocionalidades, habitus y tipos de capital.

Lejos de cualquier especie de reduccionismo, mi interés se centra en abordar la mayor cantidad de contingencias y complejidades posibles para entender cómo se configuran, tanto los puntos de desencuentro como los de encuentro. En primer lugar, he indicado que las dinámicas que giran en torno a los modos de adquisición materializan las diferencias de la clase social. Inicialmente consideré que la adquisición de libros podría comprender un punto de encuentro, en tanto que los estudiantes de los tres colegios hacían cosas por sus propios medios para conseguirlo. Sin embargo, la clave estuvo en cuestionar esos quehaceres. Revelar cómo en las esferas más altas los trabajos se relacionaban con la monetización del capital cultural, a diferencia de las clases bajas, en donde sobresalían los trabajos de fuerza física y de cuidado doméstico, constituye sin duda, en la forma diferencial de acceder a los libros, un terreno que ratifica las desigualdades que son efecto de la posición social.

Por otro lado, en términos de materialidad y de formatos de lectura se hace explícito también cómo la carencia de capital económico hace que las categorías morales relacionadas con la lectura de libros piratas

sean más laxas y casi inexistentes entre los estudiantes de menores recursos, a diferencia de quienes, desde su “habitus de clase” (Bourdieu 1996, 45) consideran estas prácticas como mal vistas. Esto se debe a que en un contexto de precariedad lo importante es que el libro sea legible. La legitimidad del libro no la constituyen la editorial, la imprenta o la librería que lo vende. El libro no es solo un objeto y el factor que lo hace legítimo dentro del campo social en el que está inmerso es que está marcado por lógicas del valor/signo (Baudrillard 1993), y también por la lógica funcional del valor de uso que privilegia las funciones prácticas de su utilidad como objeto, es decir, la lógica del valor simbólico, de apropiación y significación.

Ahora bien, aun cuando las anteriores dimensiones ratifican algunas de las desigualdades que producen los distintos tipos de capital para efectuar la práctica lectora, este terreno polisémico de la praxis literaria demuestra que también es una zona de encuentro, a pesar de las diferencias imbricadas en las condiciones de la clase social. Este punto de unión está compuesto por las formas y maneras de practicar la lectura, por las maneras de disponerse, de subrayar, de acomodar el espacio, de dividir los tiempos entre los quehaceres domésticos y los trabajos escolares. De esta misma forma, dicha zona de confluencia está cargada por un aspecto performático y también por la sacralidad del libro como objeto de lectura. Por ello, el libro se ha convertido en un objeto que no se raya, no se ensucia, no se interviene de ninguna manera porque contiene algo que para los lectores no es posible alterar.

Otro de los aspectos que propicia este lugar de encuentro es la forma en la que han configurado el gusto lector y las modalidades de consumo. La potencia de abordar a Pierre Bourdieu en relación con estas prácticas lectoras es que si bien los efectos estructurales y los impactos sobre el gusto están influenciados por las posiciones de los sujetos en los campos sociales (1996), el gusto lector, particularmente, es una configuración que no responde a los cánones clásicos que emanan de estas estructuras sociales, sino que responde a un canon juvenil que se aproxima a los ritmos generacionales de estos jóvenes lectores. Novela negra, novela urbana, mundos distópicos y *fan fiction* son los nuevos cánones de lectura que estos muchachos y muchachas van construyendo, demarcando y prefiriendo según el cúmulo de paralelismos y articulaciones que comprenden, no solo las historias personales que los

acercan en este momento similar de su trayectoria vital, sino también las condiciones sociohistóricas que están entrelazadas con sus contextos (Godard y Cabannés 1996).

Considero que es importante abordar las ambigüedades de esta práctica, en la medida en que la investigación de campo y el examen de las prácticas matizan los planteamientos de Pierre Bourdieu respecto a los alcances de la clase social, pero sobre todo, considero que es una discusión políticamente importante porque demuestra cómo en medio de una ciudad tan estratificada, segmentada, dividida y polarizada, unas determinadas formas de llevar a cabo la práctica de lectura de literatura, hacen que el grupo etario al que pertenecen estos jóvenes lectores se encuentre en una zona de tregua que contiene no solo sus formas de practicar sino, también, de significar la lectura literaria.

Mi postura política apunta a cartografiar ese espacio de encuentro como una conglomeración de maneras de practicar que va más allá de los sujetos con nombre propio y se convierte en una grieta, un umbral que abre la posibilidad de que estudiantes jóvenes, sin importar el género y la posición social, puedan encontrarse. El punto de encuentro es una zona cargada de significaciones, sentidos, apropiaciones, formas de practicar, subjetividades e intersubjetividades imperceptibles, que sobrepasan no solo las nociones de condiciones y posiciones sociales, sino también la distribución de capitales.

Finalmente, espero que este artículo abra nuevas puertas para futuras investigaciones, como la intersección de estos puntos de (des)encuentro con el enfoque crítico de género. Sin embargo, esta es una constatación y una apuesta por visibilizar desde este reducto académico que las luchas que se gestan desde lo personal, también se pueden librar desde el capital simbólico producto de este aparato de producción de conocimientos que es la academia. La lectura de literatura me ha atravesado desde que tengo recuerdo: entrever estas fisuras y estas reafirmaciones en el contexto bogotano es un llamado a reivindicar las prácticas lectoras como un ejercicio libertario, complejo y, sobre todo, como un terreno de encuentros posibles.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Appadurai, Arjun. 1986. "Introducción: Las mercancías y la política del valor".
En Arjun Appadurai (ed.), *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural*

- de las mercancías*. 17–87. México D. F.: Grijalbo.
Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta).
- Baudrillard, Jean, 1993. *Cultura y simulacro*. Barcelona: Editorial Kairós.
- Bourdieu, Pierre. 1994: *Razones prácticas: sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Bourdieu, Pierre. 1996: “Condición de clase y posición de clase”. En *Archives Européennes de Sociologie*, trad. al castellano de José Sardon, 45-90. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Bourdieu, Pierre. 2000. “Sobre el poder simbólico”. En *Intelectuales, política y poder*, trad. de Alicia Gutiérrez, 20-140. Buenos Aires: Eudeba.
- Bourdieu, Pierre. 2002. *Campo de poder, campo intelectual: itinerario de un concepto*. México, D. F: Editorial Montessor.
- Chan, Tak. y Goldthorpe, Jhon. H. 2007. “Class and Status: the Conceptual Distinction and its Empirical Relevance”. *American Sociological Review* 14, 5: 55-72.
- Cuesta, Carolina. 2007. *Prácticas de lectura y enseñanza de literatura*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata.
- Culebrero, Francisca. 2010. “Prácticas de lectura literaria en aulas de secundaria”. En *Revista Lectura Vida*, 7-14. Buenos Aires: Asociación Internacional de Lectura.
- Foucault, Michel. 1978. “El polvo y las nubes”. En *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Gasiorowski, Jean. 1936. *El problema de la clasificación ergológica y la relación del arte a la cultura material*. Cracovia: Imprenta de la Universidad de Cracovia.
- Glaser, Barney y Anselm Strauss. 1967. *The Discovery of Grounded Theory*. Chicago: Aldine Press.
- Godard, Francis y Robert Cabannés. 1996. *Uso de las Historias de Vida en las Ciencias Sociales*, 23-38. Centro de Investigaciones sobre Dinámica Social Serie II. Bogotá: Universidad del Externado de Colombia.
- Grossberg, Lawrence (2010). *Estudios culturales. Teoría, política y práctica*. España: Letra capital.
- Hall, Stuart. 1994. “Estudios Culturales: Dos Paradigmas”. *Revista Causas y Azares*, 1:12-31.
- Herrera, Manuel. 2010. *Estratificación social y estilos de vida culturales*. Bogotá: Fundación Centro de Estudios Andaluces. Consejería de la Presidencia.

- Restrepo, Eduardo. 2012. *Antropología y estudios culturales: disputas y confluencias desde la periferia*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Saukko, Paula. 2003. "An Introduction to Classical and New Methodological Approaches". En *Doing Research in Cultural Studies*, 11-38. Londres: British Library Cataloguing in Publication data.
- Trujillo, Francisca. 2010. "Prácticas de lectura literaria en aulas de secundaria. Lectura y Vida". *Revista Latinoamericana de lectura* 31, 1: 28-38.
- Walter Benjamin. 1989. "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica". En *Benjamin, Walter Discursos Interrumpidos I*, 30-49. Buenos Aires: Editorial Taurus.
- Williams, Raymond. 1961. *The Long Revolution*. Londres y Nueva York: Columbia University Press.
- Whitman, Walt. 1978. *Canto a mí mismo*. Buenos Aires: Editorial Losada S.A.

Diarios de campo

Notas de campo. Colegios Santo Tomás de Aquino, Andrés Bello y Villas del Progreso, Bogotá, febrero a diciembre de 2018.

Entrevistas

- D. P., estudiante mujer, colegio Villas del Progreso, comunicación personal, 3 de octubre de 2018; 20 de septiembre de 2019; grabación digital, 02:36:03 – 01:28:15.
- J. C., estudiante hombre, colegio Santo Tomás de Aquino, comunicación personal, 6 de marzo de 2019; 9 de octubre de 2018; grabación digital, 01:32:14 – 01:42:19.
- G. G., estudiante mujer, colegio Andrés Bello, comunicación personal, 21 de marzo de 2019, grabación digital, 02:25:14.
- N. R., estudiante hombre, colegio Andrés Bello, comunicación personal, 22 de marzo de 2019, grabación digital, 01:15:44.
- S. G. estudiante hombre, colegio Santo Tomás de Aquino, comunicación personal, 5 de marzo de 2019, grabación digital, 02:39:21.
- Y. Z., estudiante mujer, colegio Andrés Bello, comunicación personal, 22 y 23 de marzo de 2019, grabación digital, 01:11:01.

FIESTAS TRASHUMANTES: LIDERAZGOS COMUNITARIOS Y FIESTAS PATRONALES AFROCOLOMBIANAS DEL PACÍFICO EN BOGOTÁ

JUAN SEBASTIÁN ROJAS*

Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia



* juansrojasbulle@gmail.com ORCID: 0000-0001-5095-4708

Artículo de investigación recibido: 2 de enero de 2020. Aprobado: 9 de julio de 2020.

Cómo citar este artículo:

Rojas, Juan Sebastián. 2020. "Fiestas trashumantes: liderazgos comunitarios y fiestas patronales afrocolombianas del Pacífico en Bogotá". *Maguaré* 34, 1: 75-110. DOI: <https://doi.org/10.15446/mag.v34n1.90387>

RESUMEN

En este artículo denomino “fiestas trashumantes” las fiestas patronales afrocolombianas del Pacífico que se celebran en Bogotá desde hace cerca de treinta años. Analizo, desde una aproximación etnográfica, las fiestas trashumantes de la Virgen de Atocha y San Pacho y argumento que estas prácticas culturales fortalecen los lazos, vividos e imaginados, con las tradiciones ancestrales de la región del Pacífico. A la vez, articulan procesos de organización comunitaria a nivel local y distrital, así como espacios de participación étnica y cultural para la comunidad afrocolombiana que reside en la capital. Las performances musicales y religiosas, desarrolladas al amparo de las políticas y escenarios multiculturales de la ciudad, ayudan a tejer sentido de comunidad, cumplen funciones de construcción de identidad y finalmente sirven como oferta estatal multicultural y espectáculo étnico.

Palabras clave: comunidad afrocolombiana en Bogotá, fiesta de la Virgen de Atocha, fiesta de San Pacho, fiestas patronales, migración y desplazamiento, multiculturalidad, músicas tradicionales, tradiciones populares.

MIGRANT FESTIVALS: COMMUNITY LEADERSHIPS AND AFRO-COLOMBIAN PATRON-SAINT CELEBRATIONS FROM THE PACIFIC COAST IN BOGOTÁ

ABSTRACT

What I call “fiestas trashumantes” (“migrant festivals”) are patron-saint celebrations from the Afro-Colombian Pacific Coast that have been celebrated in Bogotá for the last thirty years. I analyze, from an ethnographic approach, the *Virgen de Atocha* and the *San Pacho* migrant festivals in Bogotá. I purport that these celebrations strengthen lived and imagined bonds to ancestral traditions from the Pacific region in Colombia. At the same time, these festivals invite local and city-wide organization processes and ethnic and cultural participation for Afro-Colombians who live in Bogota. Sponsored by local policies and developed in multicultural scenarios, the musical and religious performances that take place during these festivals weave a sense of community and identity-building. Finally, they also serve as a form of State-sponsored, multicultural spectacle.

Keywords: Afro-Colombian community in Bogotá, migration and displacement, multiculturalism, patron-saint celebrations, popular traditions, San Pacho festival, traditional music, Virgen de Atocha festival.

FESTAS DA TRANSMÂNÇIA: LIDERANÇAS COMUNITÁRIAS E FESTAS RELIGIOSAS AFROCOLOMBIANAS DO PACÍFICO EM BOGOTÁ

RESUMO

Neste artigo, denomino “festas da transumância” as patronais religiosas afrocolombianas do Pacífico que são celebradas em Bogotá há cerca de 30 anos. Analiso, a partir de uma aproximação etnográfica, as festas da transumância da Virgen de Atocha e San Pacho, e argumento que essas práticas culturais fortalecem os laços, vividos e imaginados, com as tradições ancestrais da região do Pacífico. Por sua vez, articulam processos de organização comunitária no âmbito local e distrital ou da capital, bem como espaços de participação étnica e cultural para a comunidade afrocolombiana que mora na capital. As performances musicais e religiosas desenvolvidas com o apoio das políticas e cenários multiculturais da cidade ajudam a formar o sentido de comunidade, cumprem funções de construção de identidade e, finalmente, servem como oferta estatal multicultural e espetáculo étnico.

Palavras-chave: comunidade afrocolombiana em Bogotá, festa da Virgen de Atocha, festa de San Pacho, festas patronais, migração e deslocamento, multiculturalidade, músicas tradicionais, tradições populares.

INTRODUCCIÓN¹

Escenario de prácticas culturales de toda Colombia, Bogotá cuenta con una historia de compleja diversidad que demuestra la capacidad de adaptación de las poblaciones migrantes. En las diferentes localidades de la capital —veinte en toda la ciudad— hay migrantes de todas las regiones del país, quienes con frecuencia han usado prácticas culturales colectivas de sus territorios para facilitar procesos de construcción de sentido comunitario, así como redes de solidaridad y apoyo mutuo. Lo que aquí llamo “fiestas trashumantes” son fiestas patronales del Pacífico afrocolombiano que se celebran en Bogotá y que articulan algunos procesos de organización social a nivel local y distrital. Estas prácticas culturales afrocolombianas son mecanismos utilizados para fortalecer los lazos, vividos e imaginados, con las tradiciones ancestrales de la región del Pacífico. En Bogotá, estas celebraciones ayudan a fabricar sentido de comunidad, cumplen funciones de construcción de identidad y representan espacios de participación étnica y cultural en algunos escenarios de la política pública de la ciudad (Cohen 1993; Arocha et al. 2002, 128-130). Las veinte localidades de la ciudad son entes territoriales bajo la responsabilidad del gobierno distrital, por lo que en este artículo hablo de nivel “local” para referirme a fenómenos con alcance en alguna de las localidades y de nivel “distrital” para señalar procesos con alcance en toda la ciudad.

Las fiestas de la Virgen de Atocha y de San Pacho, originarias del Pacífico colombiano —Barbacoas (Nariño) y Quibdó (Chocó), respectivamente—, son eventos locales con fuerte carácter étnico que desde hace alrededor de treinta años se celebran también en barrios de Bogotá, en las localidades de Kennedy y Bosa, al suroccidente de la ciudad. Estas celebraciones se articulan con necesidades, expectativas, continuidades y adaptaciones marcadas por el nuevo contexto en el que se desarrollan. Cada una de estas fiestas tiene sus propias características, pero ambas manifiestan estrategias de algunos líderes culturales afrocolombianos en Bogotá que buscan reproducir expresiones culturales consideradas importantes en las poblaciones de origen, ayudando así a construir un sentido de “colonia” en territorio bogotano. Las fiestas han tenido

1 La primera fase del proyecto en el que se basa este artículo se desarrolló gracias a la Beca Distrital de Investigación en Música del Instituto Distrital para las Artes de Bogotá, 2017.

impacto en algunos ámbitos, tales como: la colaboración con entidades distritales, el desarrollo de procesos de formación artística y cultural (en barrios, localidades, colegios y universidades), el surgimiento de prácticas colectivas tradicionales y de carácter étnico en barrios periféricos y el empoderamiento de un sector de líderes culturales afrocolombianos en Bogotá.

Durante las fiestas patronales afropacíficas, los santos católicos son venerados a través de un entramado ritual que involucra componentes religiosos, gastronómicos, musicales, dancísticos, culturales y deportivos, entre otros. En esta liturgia, la música juega un papel fundamental, al igual que otros mecanismos expresivos como los altares, procesiones, vestuarios, danzas, recitaciones, rezos, etc., al construir el espacio-tiempo de estas celebraciones y establecer canales de comunicación directa con lo sagrado, por medio de repertorios específicos que conectan a los participantes con sus pares, con su historia, con sus ancestros, con la divinidad y con una manera específica de conocer y describir el mundo (Birenbaum 2010; Hagedorn 2001; Guss 2000, 24-60). Tanto en la Fiesta de San Pacho como en el Velorio Santoral a la Virgen de Atocha la música cumple roles de transformación del espacio ritual y también facilita prácticas colectivas como el canto de arrullos y los “recorridos”, desfiles y procesiones, que desempeñan funciones tanto festivas como solemnes (misas o velorios). La fuerza colectiva sustentada parcialmente en lo afectivo de la fiesta revalida lazos de pertenencia al grupo social y a una comunidad imaginada, y reafirma identidades étnicas.

Este trabajo busca generar reflexión sobre la práctica de músicas afrocolombianas del Pacífico en Bogotá en espacios de carácter primordialmente comunitario, donde estas asumen roles ligados a necesidades culturales, que resuenan con una historia de opresión y lucha. Lo que aquí busco contrasta con algunas tendencias de investigación sobre músicas del Pacífico en Bogotá, que estudian sobre todo espacios ligados a las rutas de circulación de la industria musical independiente en Colombia (Hernández Salgar 2010; Birenbaum 2009; Calle 2012, 130-183, entre otros). Esta industria ha sido un nicho comercial que ha acogido a las músicas del Pacífico para su comercialización masiva e internacional desde inicios del siglo XXI en Bogotá, pero considero que estas prácticas no se han estudiado lo suficiente en contextos urbanos locales y comunitarios, mediados por la migración o el desplazamiento. Por eso, este proyecto

también busca llenar un vacío en la literatura sobre culturas musicales en Colombia y discutir el rol de las músicas del Pacífico en la diáspora —en esta oportunidad, en Bogotá—, que a veces cumplen funciones sociales que resuenan con “lo tradicional”, pero en contextos urbanos y contemporáneos.

En esta investigación, la recolección de información la realizamos el equipo del Grupo de Investigación Sonidos Enraizados: Lucía Ibáñez, Urián Sarmiento y el autor de este texto. Desarrollamos la investigación con un enfoque etnográfico, aproximándonos directamente a los actores de los fenómenos sociales estudiados. Esto no solo con el fin de recoger información de primera mano desde la posición y enunciación de sus protagonistas, sino también para acercarnos a los territorios donde se realizan las fiestas trashumantes y conocer de cerca los barrios, las redes de interacción entre vecinos, las actividades culturales cotidianas de los líderes y sus sedes de trabajo, por lo general escuelas de música y danza para niños y jóvenes de sus barrios y localidades. Realizamos el trabajo de campo de manera intensiva entre mayo de 2017 y mayo de 2018, y continuamos de manera esporádica en 2019.

Nos concentramos en actividades como reuniones, visitas y entrevistas con personas líderes de estos procesos, entre ellas: Arturo Prado, Francisco Hinestroza, Alba Nelly Mina, Gladys Valoyes, Ana Herrera y Úrsula Mena. También realizamos un grupo focal y varias visitas a la Corporación Folklórica Kandombeo y Color, documentamos una de sus presentaciones en el Parque Britalia y dos Velorios Santorales a la Virgen de Atocha (2018 y 2019). Además, documentamos dos eventos de la fiesta de San Pacho liderados por Francisco Hinestroza, uno de ellos en el Teatro Municipal Jorge Eliécer Gaitán y el otro en la cuenca del río San Francisco, en el centro de Bogotá. Entrevistamos a músicos partícipes de estos eventos, como John Edward Arrechea, hijo de Alba Nelly Mina, y al Padre Emigdio Cuesta, reconocido líder de la Pastoral Afrocolombiana. Complementamos estos encuentros con el registro de notas de campo y cotejamos la información recolectada con literatura y documentación sobre el tema.

Esta forma de aproximarnos al fenómeno nos permitió tener acceso a información de primera mano sobre la organización de estas celebraciones, no documentadas previamente. El enfoque etnográfico también facilitó la comprensión de múltiples narrativas que los participantes tienen

sobre las prácticas —evitando verdades absolutas y juicios de valor— especialmente sobre aspectos de tipo organizativo, religioso o cultural. En este artículo, me baso tanto en literatura como en interacciones con los participantes, y también en mis notas de campo, para desentrañar las diversas formas en que estos actores dan sentido a las fiestas trashumantes en Bogotá. Con esta etnografía urbana, que enfatiza zonas periféricas de la ciudad, espero contribuir a descentralizar la atención y ampliar la mirada sobre la actualidad de las músicas del Pacífico en la capital.

FIESTAS PATRONALES AFROCOLOMBIANAS: PERFORMANCE, DIÁSPORA Y LIDERAZGOS ÉTNICOS

Las fiestas patronales de las comunidades afrocolombianas en la región pacífica se organizan para alabar a los santos católicos, aunque con su estructura compleja también cumplen funciones que exceden lo netamente religioso (Friedman 1995; Lozano 2012). Estas fiestas, organizadas colectivamente, son rituales anuales que alteran la cotidianidad con un aumento significativo en la sociabilidad y la apropiación de espacios públicos, a través de expresiones culturales altamente ceremoniales, performáticas y llenas de simbolismo. Autores como Victor Turner (1988) o David Guss (2000), entre otros, nombran a prácticas como éstas “performances culturales” (*cultural performances*), las cuales funcionan como rituales de paso, cuestionando y revalidando el contrato social y generando espacios para el “drama social” (Turner 1988, 21-71).

Podemos hablar de las fiestas trashumantes como performances culturales, las cuales son espacios de encuentro de determinados grupos sociales que se reúnen alrededor de prácticas expresivas y tradicionales para reafirmar lazos de pertenencia étnica en la ciudad de Bogotá. En su libro sobre cuatro festivales folklóricos afrovenezolanos, Guss propone cuatro rasgos para definir las performances culturales, los cuales resuenan con la realidad de las fiestas trashumantes: (1) que estén formuladas y contenidas en un espacio-tiempo determinado, (2) que sean una dramatización que facilita e incita a la participación, (3) que involucren una cantidad notable de comportamientos altamente discursivos, y (4) que posean la habilidad de crear nuevos significados (Guss 2000, 7-12).

Además de Atochita y San Pacho, otras fiestas patronales importantes del Pacífico colombiano son Jesús Nazareno de Magüi Payán (Nariño), la Virgen de las Mercedes de Buenaventura (Valle), la Virgen del Carmen

de Bahía Solano (Chocó) y La Purísima de Guapi (Cauca). Todas duran varios días, presentan elementos lúdicos y devocionales, utilizan el espacio público, se acompañan de comida especial, involucran personas de todas las edades y las actividades centrales se basan en prácticas musicales locales caracterizadas por el protagonismo de la percusión y por su intensidad rítmica, sonora y somática. Aspectos expresivos de estas fiestas, como la música, son resaltados por Susana Friedman, para quien los velorios de santo en Barbacoas (Nariño) son ceremonias cantadas y organizadas por mujeres, quienes están:

[...] Alejadas por un abismo geográfico, socioeconómico y cultural de nuestro vertiginoso “progreso”, incorpora[ndo] ingredientes de espiritualidad en los velorios[...] en que el humor y lo lúdico, la convivencia y la solidaridad reemplazan nuestro afán de protagonismo y de establecer jerarquías entre nosotros y los demás[...].
(Friedman 1995, 93)

El aspecto sonoro es fundamental en las maneras de conocer, comunicar y entender el mundo en el Pacífico colombiano. Para Michael Birenbaum (2010), se trata de una *acustemología*, retomando el concepto de Steven Feld, basada en la poética sonora característica de este territorio. El “calor” de lo humano —manifiesto en el licor, las voces de las cantadoras y el *groove* musical de los tambores tradicionales— logra “calentar al santo”, acercando la “frialidad” de lo divino hacia el mundo humano (Birenbaum 2010, 227-231). Aquí, la convivencia y solidaridad a las que se refiere Friedman son fundamentales para alcanzar el objetivo ritual. Basándose en la misionera afrodescendiente Aida Orobio, Maricel Mena asevera que la interacción histórica entre herencias africanas y la praxis del catolicismo “es un proceso de relectura y apropiación de la propuesta cristiana, donde la visión de mundo africana deja un legado irrefutable”, enmarcando estas prácticas de religiosidad popular afrocolombiana dentro de la idea de sincretismo (Mena 2012, 184).

La población migrante afrocolombiana en Bogotá, con el tiempo, se ha intersectado en diversos niveles de identidad —por ejemplo, “barbacoano”, “afronariñense”, “del Pacífico”, y/o “afrocolombiano en Bogotá”— y las fiestas trashumantes han permitido espacios de encuentro y construcción de lazos ante la situación de pobreza, inseguridad y discriminación que inicialmente enfrentaron las y

los migrantes y desplazados afrocolombianos del Pacífico en Bogotá. Hoy podemos hablar de un cambio y una mayor estabilidad socioeconómica de estas poblaciones, pero la mayoría sigue viviendo en barrios de estrato socioeconómico medio-bajo o bajo.

Quienes lideran las fiestas han tomado acciones desde diversos ámbitos para garantizar que estas celebraciones sigan haciendo parte del entramado cultural de la ciudad, en representación de los intereses y agencia de la población afrocolombiana de varias localidades, entre ellas Kennedy y Bosa. Aquí me centro en dos aspectos de estas fiestas: por una parte, en el carácter étnico, mediado por lo religioso y por lo musical, que permite la identificación y compenetración colectiva a través de la experiencia ritual (Museo Nacional 2008; Turner 1988) y por otra parte, su transición desde la escala local y comunitaria hacia nuevas formas de articulación y apoyo institucional, lo que ha generado cambios en su organización.

Las fiestas son un tema político para el antropólogo Abner Cohen, quien analiza una expresión étnica urbana, el Carnaval de Notting Hill, de la comunidad caribeña de las Antillas en Londres, e identifica en él complejas relaciones de poder y narrativas sobre migración, etnicidad, lucha social, organización a nivel local, y fiesta y espacio público (Cohen 1993, 8). También Jaime Arocha, muestra cómo se revelan estrategias performáticas propias del cimarronaje en el Carnaval de Mompo, por ejemplo “enfrentar y huir”, que son intervenciones de carácter político de relevancia local (Arocha 1999, 41-16). Igualmente, Nina de Friedemann se refiere al “enmascaramiento” como estrategia política en los carnavales del Caribe colombiano (de Friedemann 1998). En las fiestas trashumantes también hay estrategias de resistencia, gracias a diversos tipos de liderazgo, cada uno con su especialidad, los cuales facilitan transformaciones a largo plazo y permiten su adaptabilidad y perpetuación (Cohen 1993, 106-119). Las fiestas trashumantes no son expresiones artísticas y culturales inocentes, sino que son reflejo y vehículo de luchas sociales por la reivindicación de los derechos de minorías afrocolombianas, lo cual desglosaré más adelante.

Las fiestas trashumantes son celebraciones populares regionales que, por circunstancias de migración y desplazamiento de sus cultores, son trasplantadas hacia grandes ciudades, donde se reactiva su práctica, generando espacios que permiten tejer hilos de continuidad con el territorio y entre los migrantes de la región en nuevos entornos urbanos. Si bien en las ciudades se mantiene

una idea clara, aunque nostálgica, de lo que es la fiesta anual en el territorio originario, también surgen nuevas instancias, extensiones de la fiesta que cobran valor simbólico en estos nuevos entornos, destino de migraciones de (en este caso) gente afrocolombiana del Pacífico. Con el tiempo, estas expresiones “satélites” se inscriben en el imaginario colectivo de la fiesta originaria en las ciudades, y se vinculan como un recurso de la población migrante para participar de la experiencia de sus celebraciones tradicionales. Las fiestas de San Pacho y la Virgen de Atocha, por ejemplo, existen también en Cali, y en Medellín San Pacho es fiesta institucional, incluida en el presupuesto de cultura de la ciudad.

La migración y el desplazamiento cultural se pueden entender según el concepto de diáspora, el cual adquirió gran trascendencia con los trabajos de Paul Gilroy sobre el “Atlántico Negro” (Gilroy 1993). Para Gilroy, la diáspora africana no es un conglomerado cerrado de rasgos esenciales y estructuras de origen africano que se trasladaron con la trata hacia el resto del mundo, sino un intercambio dialógico y multidireccional de prácticas, significados y contenidos culturales asociado a los pueblos negros, desarrollado históricamente y con características particulares en cada lugar donde estas comunidades se han asentado. No solo los rasgos culturales africanos determinan las identidades afrodiaspóricas, también los desarrollos posteriores a la trata y al surgimiento de los Estados-nación, incluyendo retornos e intercambios entre el Caribe, América continental, África y Europa. Esta postura constructivista y antiesencialista, aplicada al caso de la cultura afropacífica en Bogotá, permite entender que la música y sus prácticas asociadas no son productos culturales aislados y finalizados, sino procesos histórico-sociales que se transforman y adaptan según las circunstancias. Para Gilroy, la música tiene un papel importante en el Atlántico Negro, pues sus estrategias expresivas, performáticas y la construcción de discursos esencialistas han permitido construir procesos identitarios manifiestos en movimientos sociales y reivindicaciones políticas y culturales (Gilroy 1993).

La conexión entre las ideas de Atlántico Negro y “Pacífico Negro” la desarrolla Heidi Feldman (2006), complementando los análisis de Gilroy, al deconstruir discursos académicos y de la cultura popular global que han privilegiado ciertos lugares como dominantes en el imaginario de “lo afro” en el mundo, como Cuba, Brasil, el Caribe y otros. Feldman propone incluir en este paradigma a comunidades afrodescendientes de la

región Pacífica norte de Suramérica, específicamente de Perú, aunque yo incluyo también las regiones afropacíficas colombiana y ecuatoriana (Feldman 2006, 1-15).

En cuanto a las Fiestas de San Pacho, Natalia Alzate las caracteriza de esta manera:

La fiesta empieza desde el 21 de septiembre hasta el 5 de octubre. Cada día el barrio franciscano seleccionado, de acuerdo con su turno, se encarga de organizar [...] procesos tales como las ceremonias, el recibimiento ceremonial del bastón de mando y recorridos con disfraces [carrozas carnavalescas] acompañados de las chirimías y revulú por los once barrios franciscanos restantes. Para finalizar el recorrido, se retorna al barrio de turno, en compañía de una concentración pública en un sitio en el que se realizan verbenas populares, representaciones artísticas, bailes y degustaciones gastronómicas, entre otras, hasta pasada la media noche. El cierre de las Fiestas de San Pacho sucede el 5 de octubre con la bajada de banderas, un desfile por la ruta franciscana y una misa por los difuntos en la catedral. (Alzate 2010, 169)

Por su parte, Jaime Arocha hace un recuento del Velorio Santoral a la Virgen de Atocha en Barbacoas, en el que relata cómo hasta la década de 1990 la Virgen era decorada con una “falda-delantal” con tres láminas de oro de 23 kilates con finas decoraciones de figuras astronómicas, angelicales y animales (Friedemann y Arocha, 1986, en Arocha 2012, 27). Hasta la década de 1970, esta imagen era sacada de la iglesia el 15 de agosto y era llevada en “balsadas” —desfiles de embarcaciones pequeñas, adornadas para la ocasión— por los caseríos vecinos sobre el río Güelmambí. Según Arocha, allí la imagen permanecía por varios días en altares familiares donde se realizaban velorios santorales y se cantaban arrullos, estos últimos acompañados por instrumentos tradicionales del Pacífico como cununos, bombos y marimbas (Arocha 2012, 27), aunque algunos autores señalan que anteriormente la marimba no solía ser parte de contextos como las velaciones de santo (Birenbaum 2010). Los cununos son tambores verticales monomembranófonos de percusión a mano; los bombos son tambores horizontales bimembranófonos de percusión con baquetas; la marimba, por su parte, es un xilófono tradicional,

cuyas placas son fabricadas con madera de chonta y los resonadores con tubos de guadua.

FIESTAS TRASHUMANTES Y SANTOS AFROPACÍFICOS EN BOGOTÁ

La migración y el desplazamiento de población afrocolombiana hacia la capital del país aumentó desde la década de 1960, lo que suscitó transformaciones en el paisaje demográfico de Bogotá. En un trabajo pionero sobre afrocolombianos residentes en la ciudad, Jaime Arocha y el Grupo de Estudios Afrocolombianos de la Universidad Nacional de Colombia determinaron que esta población había crecido significativamente en la capital y que, en el momento del estudio, ya había desarrollado estrategias económicas, sociales y culturales para adaptarse a la capital. Estas incluían, entre otras, perpetuar prácticas culturales de sus lugares de origen —la mayoría de la región Pacífica— para construir y mantener lazos entre migrantes o desplazados (Arocha et al. 2002).

La urbanización creciente en Colombia desde inicios del siglo xx generó grupos de migrantes del mismo origen, que en las ciudades comenzaron a llamarse “colonias”; estas tenían connotación local (“colonia chiquinquireña”) o regional (“colonia boyacense”). Las colonias son grandes responsables de la diversidad cultural de Bogotá, una ciudad que durante siglos fue bastión cultural conservador y elitista, enfocado en legitimar su rol de centro administrativo y de poder, perpetuando valores estéticos y culturales eurocéntricos. Históricamente, la recepción de gente de otras regiones y sus expresiones ha tendido a ser más bien fría y llena de estigmatizaciones racistas y de clase (Wade 2000).

Sobresale el caso de las comunidades afrocolombianas por la aguda resistencia de las clases más acomodadas a asumir como iguales a la gente negra y su cultura. Esto lo muestra Peter Wade en su trabajo sobre la llegada de la música tropical del Caribe colombiano a la capital y su eventual “blanqueamiento”, industrialización y nacionalización entre las décadas de 1940 a 1960. Para Wade, las representaciones de “lo negro” en Bogotá se asociaban a lo vulgar, al desenfreno sexual, la falta de sofisticación, la infantilización y los impulsos animales (Wade 2000, 125-130). Estos prejuicios perduran, aunque con menor intensidad. Con el auge de la música tropical, especialmente en Bogotá y Medellín, donde circulaban versiones estilizadas de músicas afrocolombianas, como el porro y la cumbia, grabadas por *jazz bands* como las de Lucho

Bermúdez y Pacho Galán, entre otros, se transformaron para siempre las pautas de consumo de música popular a nivel nacional, lo que ayudó en parte a construir un imaginario de la nación como “tierra tropical” que incluye en su relato, hasta cierto punto, a la gente negra. La presencia de “lo negro” en los discursos de nación justificó una “democracia racial”: un supuesto mestizaje basado en el mito de la triétnicidad, donde lo europeo/blanco, lo americano/indio y lo africano/negro se mezclaron armoniosamente para conformar “el pueblo colombiano”, sujeto de la nación moderna (Wade 2000).

El movimiento afrocolombiano, fortalecido desde la década de 1980, ha alcanzado importantes concesiones del Estado, como el reconocimiento étnico en la Constitución Política de 1991 y la Ley 70 de 1993. Esta última reconoce las contribuciones históricas de las poblaciones afrocolombianas al Estado-nación colombiano, sienta las bases para la Cátedra de Estudios Afrocolombianos y les brinda estatus especial de población étnica a través del reconocimiento y protección de sus territorios colectivos y el reconocimiento de su cultura propia. La ley 70, además, promulga la promoción de oportunidades igualitarias de desarrollo socioeconómico y otras garantías democráticas como el apoyo a sus procesos organizativos y políticos, la adjudicación de títulos mineros según prácticas tradicionales, y políticas de protección medioambiental basadas en su relación con la naturaleza.

Sin embargo, los afrocolombianos residentes en Bogotá siguen expresando ser víctimas de racismo y discriminación. Una de las personas entrevistadas en esta investigación señaló que las agresiones han mermado y que eran peores en las décadas de 1980 y 1990, aunque confirmó que los actos discriminatorios persisten (Entrevista 2). Hacia mediados de la década de 1980, estas poblaciones aún no gozaban de las mencionadas garantías y su supervivencia en ciudades como Bogotá era difícil, por la presión económica, el alejamiento de las redes tradicionales de apoyo, la discriminación racial y la separación con los territorios de origen (Arocha et al. 2002). Estas fueron motivaciones que incentivaron a líderes afrocolombianos a iniciar procesos para construir estrategias de unión entre migrantes.

Líderes de diversas esferas, incluyendo líderes culturales, comenzaron a desarrollar proyectos para generar espacios de encuentro para las poblaciones afrodescendientes en Bogotá. Entre otras iniciativas,

las personas entrevistadas mencionaron con frecuencia al Grupo Palenque y al Grupo de Mujeres Negras de Bogotá, liderados por Alba Nelly Mina de Puerto Tejada, quien también organizó las primeras guarderías para niños afrocolombianos en la ciudad; el equipo de fútbol Costa de Oro liderado por migrantes barbacoanos en Bogotá; organizaciones culturales como Los Hijos de Obatalá de Gladys Valoyes, quibdoseña responsable, según algunos, de los primeros San Pachitos en Bogotá, iniciativas todas situadas en la localidad de Kennedy; y la Fundación Colombia Negra de Esperanza Biohó, oriunda de Condoto, situada en el céntrico barrio La Macarena (Entrevista 1; Entrevista 2; Entrevista 3; Entrevista 6).

La necesidad de generar espacios de representación vinculados con lo étnico, más allá de lo netamente político, es explicada por Eduardo Restrepo, quien argumenta que la “etnización del negro” en Colombia jugó un papel fundamental en el movimiento afrocolombiano desde la década de 1970, pues el concepto identitario de “lo afro” facilitó la cohesión para constituirse como movimiento de alcance nacional (Restrepo 1996). Esta etnización se ha centrado en aspectos culturales que se han vuelto representativos del movimiento afrocolombiano como la música, la danza y las prácticas de religiosidad popular. Así, aspectos expresivos y performáticos de las culturas afrocolombianas son vinculados a discursos y prácticas políticos que buscan visibilización y reivindicación sociocultural.

En la capital, las personas del Pacífico que llegaron con las oleadas migratorias de la década de 1980 se asentaron cerca a familiares y paisanos, generando mapas más o menos identificables del poblamiento de la ciudad que, para 2002, mostraban patrones de asentamiento en los que las localidades con mayor población afrocolombiana eran, en orden descendente: Ciudad Bolívar, Bosa, San Cristóbal, Suba, Engativá, Rafael Uribe, Tunjuelito y Kennedy (Arocha et al. 2002, 43). Fue en la localidad de Kennedy donde surgieron las fiestas trashumantes de San Pacho y la Virgen de Atocha en la capital.

EL VELORIO SANTORAL A LA VIRGEN DE ATOCHA EN KENNEDY

El velorio santoral a la Virgen de Atocha se realiza en Bogotá en agosto, en fechas cercanas a las de la fiesta en Barbacoas. Sin embargo, estas fechas pueden cambiar, sobre todo dependiendo de la asignación de presupuestos para el evento. El velorio abre las puertas a las siete de la noche, por lo general en un salón comunal en Bosa o Kennedy, y en

él se realizan varias actividades, entre ellas un conversatorio, una misa afrocolombiana con música tradicional del Pacífico, la repartición de comida y el velorio santoral como tal, en el que se cantan y tocan arrullos tradicionales hasta las seis de la mañana, intercalados con algunos rezos a horas específicas.

Este evento implica una importante serie de preparativos, como la elaboración de la comida y el montaje del altar, actividades que son dirigidas por las mujeres mayores del equipo organizador. Este equipo está liderado por Arturo Prado y Marcela Medina de la Corporación Folklórica Kandombeo y Color, pero son las hermanas de Arturo, María Vergelia, Melba y Purificación Prado, y algunas allegadas, quienes toman las decisiones sobre la preparación de la comida tradicional afronariñense para más de 200 personas, así como la estética, orden, estructura, jerarquía y ubicación del altar a la Virgen de Atocha en el salón comunal destinado para el evento. Además, doña Vergelia es cantora y es una de las personas encargadas de officiar los cantos de arrullo y también los diversos rezos realizados después de la misa a lo largo de la noche.

Con el equipo del Grupo de Investigación Sonidos Enraizados asistimos a los velorios santorales de 2018 y 2019, los cuales se llevaron a cabo en el salón comunal del barrio Calarcá, localidad de Kennedy, lugar donde se ha realizado el santoral por varios años. En la primera ocasión observamos los preparativos del día, que empezaron a las cinco de la mañana con la compra de ingredientes para el *pusandao*, un plato de gallina, res, cerdo y huevo cocidos en leche de coco, con yuca y plátano. A las nueve inició la preparación de dos grandes ollas, para 200 personas, la cual culminó hacia las 3:30 p. m., momento en que fueron llevadas por varios hombres hasta el lugar donde otra comitiva montaba los fogones para cocinar el *pusandao* (Diario de campo 1).

En ese momento, las mujeres mayores que prepararon las ollas llegaron al salón comunal para montar el altar a la Virgen de Atocha durante más de tres horas, caracterizadas por constantes discusiones sobre cómo instalar las mesas, niveles, telas, cintas, flores, velas y las figuras santas —varias estatuas y dos imágenes enmarcadas de la Virgen de Atocha de Barbacoas—. El altar reviste gran importancia, pues es la expresión terrenal de las divinidades afropacíficas y es uno de los vehículos principales a través de los cuales Atochita, como tradicionalmente se llama a la Virgen, se manifiesta. El otro vehículo

es la música, compuesta por cantos colectivos de carácter responsorial en honor suyo (y a otros santos) y toques de tambor en ritmos tradicionales del Pacífico afronariñense, como arrullos y golpes. Pasadas las siete de la noche, y una vez instalados el sistema de amplificación y los tambores junto al altar, inició el evento.

Este momento marcó el final de la preparación de la fiesta, un proceso de varios meses que implicó esfuerzos colectivos y cuyo liderazgo fue y ha sido asumido por Arturo Prado, considerado el gestor de esta festividad por las personas cercanas al proyecto. Una actividad clave de la preparación es la presentación de la propuesta ante la localidad, que es la principal fuente de financiación. Gracias a la continuidad de esta fiesta desde 1992, el proyecto es conocido en dicha dependencia y es poco probable que le nieguen los recursos, aunque en 2017, año de iniciación de esta investigación, el velorio no se realizó precisamente por eso. Se debe gestionar también el viaje de las cantoras y rezanderas que van a officiar el velorio, así como la traída del *chupil*, bebida alcohólica nariñense destilada de la caña. Esto es importante para la realización del ritual, pues aporta a construir sentido de conexión con el territorio originario, con sus saberes ancestrales y su cosmología propia en la diáspora, así como con el consumo de bebidas embriagantes tradicionales que ayudan a establecer una atmósfera emotiva y social ideal para el desarrollo del ritual y su performance musical de alrededor de siete horas. Finalmente, parte de la organización de la fiesta implica la colaboración con otros colectivos culturales afrocolombianos, por ejemplo Los Hijos de Obbatalá o el Grupo Palenque, quienes históricamente han apoyado la celebración con músicos, gestión o participación en el ritual.

Cuando llegaron los asistentes, Arturo Prado inició con un conversatorio en el que explicó el origen de la fiesta y la importancia de Atochita. Sugirió a los más de 200 asistentes que, si así lo sentían, tuvieran fe en la Virgen de Atocha, le hicieran una petición durante la noche y recibieran su bendición al participar en la música o acercarse respetuosamente al altar. Luego se realizó la misa afrocolombiana, que en 2018 y 2019 fue oficiada por el cura italiano Franco Nascimbene, quien ha trabajado con comunidades afrodescendientes en varias partes del mundo y que ha estado vinculado a la Pastoral Afrocolombiana. Hacia las diez de la noche, finalizada la misa, alrededor de veinte personas, la mayoría mujeres, se reunió para comenzar el arrullo. Tres personas lideraron

la mayoría de los cantos —Tulia Mindineros, Vergelia Prado y Walter Castillo— y otros cinco o seis, en su mayoría hombres jóvenes, tocaron los tambores, tres bombos y tres cununos. Las cantoras y cantores con sus guasás (sonajeros tubulares de guadua) estaban ubicados en sillas en la parte baja del recinto, mientras los percusionistas estaban sobre la tarima, junto al altar.

Las cantoras interpretaron un repertorio específico de arrullos dedicados a la Virgen de Atocha. La estructura de los cantos, de pregunta-respuesta, convocaba al gran coro de cantoras y participantes que respondían a los pregones de las voces líderes, quienes usaban micrófonos. Unas pocas repeticiones después de iniciada la interpretación, hicieron su entrada los tambores y acompañaron los cantos hasta que las mismas cantoras marcaron el final. Cada interpretación duró entre cuatro y diez minutos, dependiendo del ánimo y la energía de los intérpretes en ese momento. Cuando terminó un arrullo, las cantoras se tomaron unos instantes para descansar y luego retomaron con otro canto. En el transcurso de la noche, la energía subió y la performance se calentó cada vez más. La energía de la repetición de los coros, del repique de los tambores y de los efectos del chapil —que se repartió durante toda la ceremonia—, hizo que el velorio tuviese un ambiente festivo, alegre y emocionalmente intenso.

Existen en el velorio comportamientos rituales que deben ser observados, por ejemplo, los participantes deben abstenerse de bailar. Esto hace parte del balance cósmico del que habla Birenbaum en relación con la poética sonora de esta región: hay que calentar al santo para que recuerde su naturaleza humana y “baje”, pero no tanto como para que se espante y no llegue. El baile al son de arrullos y tambores es demasiado caliente para la función devocional del evento. Aquí lo que debe primar es un sentido de colectividad construido a partir de la performance con fines más orientados hacia la exaltación de la figura divina, más recatados a nivel corporal, pero con la intensidad necesaria para mantener la energía alta hasta el amanecer.

Este evento tiene una connotación devocional para un grupo importante de asistentes y también para sus organizadores, mediada por la consciencia sobre la cultura propia y un sentido de reivindicación étnica, si bien quienes lo lideran también usan un discurso incluyente para motivar a personas mestizas a acercarse y participar. Por ejemplo Jonathan, uno de los alumnos y músicos mestizos de Kandombeo y Color, nos contó cómo a partir de una participación en el velorio santoral

a Atochita, cuando se acercó a hacer su ofrenda simbólica acompañando a las cantadoras y tocando uno de los cununos en el ensamble, sintió como Atochita “se le metió”. Una manera de interpretar esto es que él sintió como la fuerza o el espíritu de la Virgen de Atocha lo poseyó mientras él hacía su ofrenda en ese momento del ritual. Dice que a partir de ese momento se establecieron firmemente su fe y devoción a Atochita.

Otro ejemplo lo vemos en la experiencia de Genndy Arrechea, una de las jóvenes líderes de Kandombeo y Color, nacida en la ciudad costera de Buenaventura, quien nos contó su experiencia de niñez, cuando asistía sagradamente todos los años con su abuela a la procesión de la Virgen de las Mercedes, patrona de Buenaventura. Según Genndy, cuando ella llegó a conocer a la Virgen de Atocha en Bogotá y participó en su primer velorio santoral como estudiante del grupo, vio a la Virgen de las Mercedes en la Virgen de Atocha y de esta manera se identificó con ella. Aunque explica que sabe que no es la misma, que la una es patrona de Buenaventura y la otra patrona de Barbacoas, que sus fechas de celebración son diferentes, y que incluso las mismas fiestas son distintas, Genndy entiende que hay una continuidad e identidad entre las dos celebraciones que le permiten entenderlas ambas como parte de un mismo legado ancestral de la cultura afrocolombiana del Pacífico. Como ella misma lo explica, es la idea de mantener las creencias ancestrales, de construir la devoción a través de la práctica y de perpetuar un legado (Entrevista 1). En este sentido, considero que los aspectos, tanto devocionales como social es de las fiestas trashumantes han facilitado la interacción social entre los diversos grupos de migrantes afrocolombianos del Pacífico, muchos de los cuales se conocieron gracias a su participación en estas fiestas.

De esta forma, casos como el de Genndy muestran procesos a través de los cuales identidades de tipo local —mujer afrodescendiente de Buenaventura— se traslapan con niveles de identificación más amplios, de orden regional —mujer afrodescendiente del Pacífico—, lo que genera empatía y sentido de comunidad con más personas, a partir de mecanismos devocionales y expresivos como las fiestas locales trasplantadas a la ciudad de Bogotá. Este movimiento, que transforma el sentido de lo local en regional en un contexto de relevancia nacional, es posible a partir del reconocimiento de la cultura afrocolombiana como elemento étnico propio y también como parte de la nación. Esto ha suscitado políticas públicas neoliberales que promueven el

multiculturalismo desde una perspectiva que privilegia la objetificación de la cultura, bien a partir de procesos de patrimonio cultural inmaterial administrado por el Estado, o a partir de procesos de mercantilización que buscan comerciar productos culturales en las industrias culturales globales, como la industria de las “músicas del mundo” (*world music*) (Ochoa 2003; Collins 2008).

Durante el canto de los arrullos es muy común que diversas personas se turnen los instrumentos, o que alguna persona presente tome el micrófono para entonar un arrullo dedicado a Atochita. La performance del santoral a la Virgen de Atocha es un espacio que, si bien tiene algunos roles definidos, también permite la participación para facilitar la experiencia colectiva de comunión, expresión y pensamiento enfocado en la deidad. El propósito fundamental es “velar”, es decir, pasar la noche en vela, y para eso es necesario que la música mantenga una energía fuerte durante varias horas, lo que es una labor decididamente grupal. La colaboración entre quienes atienden para lograr el objetivo, y así recibir las más grandes bendiciones de Atochita, son fundamentales. Así, si bien doña Tulia, doña Vergelia y don Walter son quienes comandan la mayoría de cantos, otras personas aportan su granito de arena. Yo mismo he hecho modestos aportes al tocar percusión en repetidas ocasiones en 2018 y 2019, acompañando los arrullos.

Este ciclo de performance se repite hasta aproximadamente las dos de la mañana, cuando se hace una pausa para rezar un rosario a la Virgen de Atocha. Dicho rezo es dirigido por doña Vergelia e implica un cambio notorio en el comportamiento colectivo, que se recoge silenciosamente de manera solemne y se alinea con las respuestas apropiadas para las oraciones del rosario. Una vez terminado el rezo se retoman los cantos y los tambores y la atmósfera retorna a lo festivo. Alrededor de las cuatro de la mañana se hace otra pausa para repartir la comida a todos los asistentes. Luego, se continúa con el arrullo. La música sigue sin parar. Cuando se cumplen las seis de la mañana, doña Vergelia canta un rezo especial para marcar el final del ritual. En ese momento se da por terminado el arrullo, se agradece a los asistentes por su presencia y participación y se les insta a salir del lugar para que los organizadores puedan limpiar.

La práctica de este velorio santoral ejemplifica otra de las formas en que las fiestas trashumantes contribuyen a la participación étnica y ciudadana

en Bogotá y facilitan espacios para fortalecer las identidades afrocolombianas, a partir de expresiones rituales, performáticas, musicales y gastronómicas de larga duración con connotaciones devocionales y religiosas. Sin embargo, no todas las fiestas trashumantes tienen ese mismo sentido ritual y muchas veces se enfocan más en la performance del espectáculo escenificado orientado a una audiencia.

LA MULTIPLICIDAD DE SAN PACHITOS EN BOGOTÁ

Los diversos San Pachitos que se realizan desde finales de la década de 1980 en Bogotá han tenido múltiples formas de organización y su continuidad es menos evidente que la del Santoral a la Virgen de Atocha. Han sido varios los colectivos que se han dedicado a su gestión y, además, las dinámicas mismas de la organización de esta fiesta en Bogotá han sido diversas: ha sido gestionada desde el ámbito barrial y comunitario y también por entidades privadas e instituciones de alcance distrital.

En una entrevista, la líder afrocolombiana Gladys Valoyes, oriunda de Quibdó y directora del grupo de música y danza afro Los Hijos de Obatalá, nos contó que los primeros San Pachos en Bogotá fueron realizados de forma análoga al proceso de la Virgen de Atocha: de manera barrial, comunitaria y en asocio con otras lideresas afrocolombianas, como la maestra Alba Nelly Mina. San Pacho también tuvo sus inicios en casas y salones comunales de algunos barrios de la localidad de Kennedy, en donde además de las comidas y tragos típicos de la región también hacía presencia la figura del santo y el conjunto de música tradicional de esta fiesta: la chirimía chocoana. Gladys Valoyes sigue celebrando San Pacho todos los años, haya o no presupuesto de las entidades culturales de la ciudad para la realización de la fiesta, así lo haga solo para su familia y su círculo cercano (Entrevista 6).

Sin embargo, existen otros espacios sobresalientes de esta fiesta en la ciudad de Bogotá. Por ejemplo, anualmente organizaciones pertenecientes al movimiento afrocolombiano, como la Organización de Comunidades Negras (Orcone) o la Corporación Folclórica Encuentro, del líder “sanpachero” en Bogotá Francisco Hinestroza, organizan eventos de carácter privado en algunos bares y discotecas de la ciudad, tales como Maramao o Pachanga y Pochola, donde se convoca a la población afrobogotana a un baile con chirimía en vivo. Estos bailes suelen enfocarse en el aspecto musical y dancístico de la celebración

y no siempre atienden otros elementos fundamentales del San Pacho, como lo relacionado con lo litúrgico y lo religioso.

Algunas instancias destacadas de esta fiesta en Bogotá, recordadas por los líderes comunitarios con quienes conversamos, son los San Pachos de 2005 y 2006 organizados por Úrsula Mena y Ana Rosa Herrera, de M y H Consultorías e Investigaciones (Entrevista 2; Entrevista 6). El primero de estos eventos fue una fiesta oficial de la localidad de Kennedy y el segundo tuvo apoyo directo de la Alcaldía Mayor como parte del Carnaval de Bogotá, una celebración de alcance distrital. Los dos fueron proyectos vinculados a instituciones culturales estatales de la ciudad, con procesos de preparación de al menos cinco meses, en los que se realizaron investigación y documentación sobre la práctica, y también un proceso de talleres de formación para la población joven de la localidad.

Algunos líderes, como Úrsula Mena y Arturo Prado, consideran que para que la fiesta tenga la fuerza social necesaria y sea exitosa deben estar presentes todos sus elementos, tanto lo religioso como lo secular (Entrevista 5; Entrevista 7). Esto crea un *continuum* entre los dos según el momento específico de la fiesta. Esta relación intensiva, que no para ni de día ni de noche, es lo que transforma la realidad social durante semanas en las fiestas del territorio originario. Pareciera sugerir que, para que el efecto social de la fiesta sea completo, deben existir estos dos elementos, pues solo así se revalidan los distintos lazos que dan sentido a esta expresión. Si bien los San Pachitos de las discotecas tienen el componente festivo, no presentan el componente devocional, o por lo menos no de una manera evidente, ni en ese mismo espacio. Los San Pachos distritales de 2005 y 2006, en cambio, sí incluyeron elementos de formación sobre lo devocional pero desde lo pedagógico y no directamente desde la práctica. Así, estas expresiones evidenciaron un sentido más cercano a la idea de espectáculo étnico que a la de ritual. La lógica presentacional y poco participativa de estos performances así lo sugiere.

Los talleres, según sus gestoras, estuvieron orientados a la formación en música y danza tradicional de las Fiestas de San Pacho e incluyeron temas como el revulú, las diversas danzas folklóricas y los múltiples aires musicales de la chirimía chocona. También hubo énfasis en los aspectos religiosos y devocionales, como los significados asociados a la figura de San Pacho, las ideas sobre los santos en el territorio afropacífico y la relación entre tradición, identidad, cultura y territorio. Debido a la

naturaleza performática del producto final de estos dos proyectos, un desfile sanpachero, también fue necesario incluir componentes de formación relacionados con otros aspectos de estos recorridos en Quibdó, como por ejemplo la elaboración del *difrá* (carroza carnavalesca de piezas móviles con mensajes de crítica social), la construcción de arcos para la procesión, el canto de himnos a San Pacho y la ceremonia de las banderas, los abanderados y el bastón de mando.

El San Pacho en Bogotá en 2005 consistió en dos desfiles en fines de semana distintos durante las fechas de la fiesta en Quibdó: el primero corto y anticipatorio del gran evento de cierre el fin de semana siguiente; el segundo, un gran desfile con todos los elementos sanpacheros que recorrió diversos barrios de Kennedy con comparsas y chirimías y finalizó en el Parque Britalia con muestras gastronómicas, presentaciones de música y danza y una misa campal en honor a San Pacho. Este parque aparece con frecuencia en las narrativas de los participantes como punto de encuentro y lugar de reunión de diversas actividades de las comunidades afrocolombianas del suroccidente de la ciudad (Entrevista 4; Entrevista 3; Entrevista 5).

Lo que aquí veo parece indicar que la performance de estas fiestas, vinculadas a celebraciones institucionales y masivas de la ciudad, tiene dos ejes centrales: formación y participación ciudadana. No se trata tanto de recrear la fiesta para que las poblaciones afrodescendientes se vinculen como asistentes —aunque esto también suceda—, sino de visibilizar esta celebración ante la población general de la ciudad y de generar procesos de formación local para jóvenes interesados en estas expresiones. En este sentido, más que un espacio ritual en el cual se desarrolla, en palabras de Turner, el drama social con toda su complejidad, lo que vemos es una performance cultural espectacularizada y con un guión claramente predeterminado, en la cual la participación activa no es abierta sino que depende de la participación en los procesos de formación previos, y que está construida de una forma presentacional y pública más que participativa y relativamente íntima, a diferencia del caso de Atochita.

Estos San Pachos demuestran, más que la intención de vincular a las poblaciones afrocolombianas residentes en Bogotá, el objetivo de generar participación ciudadana a nivel general. Al articular los procesos culturales del nivel local alrededor de expresiones del patrimonio inmaterial de las culturas afrocolombianas del Pacífico, estas expresiones se visibilizan

y se legitiman, mientras que brindan acceso a oferta cultural de carácter étnico y multicultural en el contexto capitalino, lo que fortalece a su vez la representación de grupos culturales cada vez mejor posicionados, como lo refleja el caso de los líderes culturales afrocolombianos en Bogotá.

Otras manifestaciones sanpacheras en Bogotá suceden en la localidad de La Candelaria, en el centro histórico de la ciudad. Estas han estado vinculadas a procesos de formación en danza a nivel universitario y a las crecientes redes de actividad de músicas del Pacífico, tanto en ámbitos públicos como privados, en localidades céntricas de Bogotá como La Candelaria, Chapinero y Teusaquillo. Francisco “Pacho” Hinestroza, quibdoseño, profesor de danza en la Universidad Distrital Francisco José de Caldas y director de la Corporación Folklórica Encuentro, ha sido gestor de estos procesos y ha organizado San Pachitos (y eventos afines) en varias oportunidades en el centro histórico de La Candelaria. Estas fiestas, de forma similar a Atochita, también incluyen un conversatorio y una misa, al igual que la performance musical como evento central.

Pacho ha dirigido varios proyectos con la Secretaría de Cultura de La Candelaria, entre ellos un San Pacho en 2014. También un evento de reconocimiento del territorio y conciencia medioambiental alrededor de la figura de San Pacho en el río San Francisco en 2018, en el que se desarrollaron un recorrido ambiental por la cuenca alta del río San Francisco y la Quinta de Bolívar, prácticas de meditación, círculos de palabra, narración de cuentos sanpacheros y repartición de pasteles chocoanos como muestra de comida tradicional. Participaron cerca de cincuenta personas, la gran mayoría afrocolombianos.

Hinestroza también participó en otra instancia de San Pacho 2018, en el Teatro Municipal Jorge Eliécer Gaitán, con la Corporación Folklórica Encuentro, en el que realizó una presentación de chirimía sanpachera, con música y danza. Si bien estas actividades no son de carácter comunitario, sí están ligadas a las fiestas trashumantes y reivindican y dignifican valores afrocolombianos en espacios hegemónicos. En este sentido, vale la pena preguntarse sobre estas formas de participación, tanto en la política pública sobre cultura como en las industrias culturales y si contribuyen a procesos de reivindicación cultural o más bien actúan como una perpetuación de la cooptación de las culturas de grupos subalternos por los grupos hegemónicos de una sociedad nacional, en el sentido propuesto por Hagedorn (2001, 136-172).

FIESTAS E INSTITUCIONALIDAD: EL PERFORMANCE DE LO RELIGIOSO, LO PARTICIPATIVO Y LO COMUNITARIO

Las fiestas de San Pacho y la Virgen de Atocha en Bogotá han sufrido transformaciones importantes desde sus inicios a finales de la década de 1980. En esta sección mostraré cómo se ha transformado el ámbito al cual pertenecen estas celebraciones. Estas fiestas iniciaron en Bogotá como reuniones de carácter más o menos informal en casas de algunos líderes afrocolombianos y luego se ampliaron a espacios barriales. A partir de 2005 cambió la escala y el ámbito en el cual se desarrollan estas expresiones culturales, gracias a su vinculación con instituciones culturales locales y distritales. Esto se hizo evidente con los casos de la Fiesta de San Pacho en 2005 y 2006. Cambios importantes, tanto en las políticas públicas distritales de participación ciudadana y de reconocimiento multicultural, como en su marco normativo, facilitaron la consecución de recursos para las organizaciones comunitarias gestoras de estas fiestas trashumantes y el acceso a canales de participación ciudadana para la representación de dichas organizaciones ante los gobiernos de las diversas localidades de Bogotá.

Aunque no hay certeza absoluta sobre cuándo se iniciaron los San Pachos en Bogotá, varios líderes entrevistados coinciden en que dichas celebraciones datan de 1989, aproximadamente (Entrevista 2; Entrevista 6). Francisco Hinestroza dice que los San Pachos se realizaban antes que eso. Tanto él como Gladys Valoyes confirman la existencia de una junta organizadora de esta fiesta en el conjunto residencial Casablanca 33, en Kennedy. El barrio Casablanca se convirtió en origen y epicentro de esta actividad, pues allí se asentaba gente negra en la capital, mientras que otros barrios empezaron a albergar desplazados después de las irrupciones violentas de guerrillas y paramilitares en regiones como el río Baudó, a partir de 1995. Según el propio Francisco Hinestroza:

Esos San Pachitos eran en el salón comunal; como vivía tanta colonia chocoana... los que no vivíamos en Casablanca, teníamos amigos en Casablanca. Entonces, “uy, estamos en las fiestas de San Pacho, vamos a celebrar el sábado las fiestas de San Pacho”, aunque fuera solo una chirimía y nosotros hablando y compartiendo o alguna comida, alguna bebida algo se hacía... esos eran los primeros San Pacho. (Entrevista 1)

Por su parte, la fiesta de la Virgen de Atocha se realizó por primera vez en Bogotá en 1992 en la casa del barbacono Ramiro Cortés, con la colaboración de varios líderes locales, entre ellos Arturo Prado quien hoy es el líder principal de la organización de este evento. Esta fiesta, que inició en el barrio Techo de la localidad de Kennedy, surgió debido a la necesidad de generar actividades que permitieran la práctica de expresiones culturales de los migrantes de Barbacoas “en territorio ajeno”. En la primera celebración se organizó un espacio con una carpa al frente de la casa para recibir a los asistentes, pero este resultó insuficiente, pues la expectativa era que asistieran alrededor de 60 personas y llegaron más de 100. En esa ocasión participaron dos cantoras barbaconas en la fiesta, Enith Ortiz y María Vergelia Prado, quienes casualmente estaban en la ciudad y lideraron la música de la celebración: cantos de arrullo a Atochita, acompañados de bombos, cununos y guasás (Entrevista 5). Estas expresiones son el núcleo de la celebración y constituyen el aspecto performativo y participativo que hace posible el acto de “velar”. Hoy en día doña Vergelia es parte fundamental del velorio santoral que se realiza en Bogotá, como se describió más arriba.

De acuerdo con las y los líderes entrevistados, estas fiestas eran organizadas con recursos propios de los gestores y de miembros de la comunidad barrial, y eran administradas y gestionadas desde abajo (Entrevista 5, Entrevista 6). Las asociaciones y grupos culturales afrocolombianos involucrados, como la junta sanpachera de Casablanca o Kandombeo y Color, generaban actividades previas al desarrollo de las fiestas —rifas, venta de comida, eventos, etc.— para recoger fondos y así garantizar su ejecución. El velorio de Atochita tuvo una primera versión tan exitosa que Arturo Prado y los demás líderes que la organizaron decidieron que debía realizarse todos los años. Según el testimonio de Arturo Prado, los otros líderes fundadores fueron: Abadía Bastida, John Martínez, Francisco Angulo, Alexis Ortiz y Ramiro Cortés (Entrevista 5). Sin embargo, en 1992 no existían mecanismos de participación que permitieran a estos líderes comunitarios afrocolombianos residentes en la localidad de Kennedy acceder a recursos públicos para sostener esta festividad.

De hecho, es probable que en ese momento tanto la aceptación social de las fiestas como las políticas culturales distritales para atenderlas fueran inexistentes o casi inexistentes. La aguda vigilancia de lo que Jaime

Arocha y Lina Del Mar Moreno llaman “el embate del modelo andino” (Arocha y Moreno 2007, 593) que históricamente ha denegado, invisibilizado y marginado a las personas del Pacífico, sean estas indígenas o afrocolombianas. Los procesos de construcción de nación hicieron de Bogotá el centro hegemónico desde el cual se construyeron las nociones de “civilización” para el contexto colombiano, mientras que las personas de afuera, de poblaciones pequeñas y climas más calientes, y sus valores y expresiones culturales fueron asociados con valores anticivilizatorios o “bárbaros” y “salvajes”: los afrocolombianos e indígenas estaban en los puntos extremos de representación de la otredad (Arocha y Moreno 2007). De todas formas, los contextos en que surgieron las fiestas trashumantes eran barrios de tipo popular, con población ubicada en estratos socioeconómicos medio-bajo y bajo. En estos contextos de pobreza y desventaja socioeconómica, la discriminación por parte de la población bogotana y mestiza residente en Bogotá incrementó los niveles de tensión y vulnerabilidad de los migrantes afrocolombianos durante las décadas de 1980 y 1990.

Las políticas públicas de participación ciudadana y reconocimiento multicultural tuvieron profundas transformaciones a partir de la Constitución de 1991, al facilitar la consecución de recursos y de espacios de participación ciudadana para organizaciones comunitarias ante los gobiernos locales en Bogotá. El Decreto 462 de 1994 de la Alcaldía Mayor de Bogotá reglamentó la creación del Consejo Distrital de Cultura y los Consejos Locales de Cultura; y el Acuerdo 13 de 2000 del Concejo de Bogotá reglamentó “la participación ciudadana en la elaboración, aprobación, ejecución, seguimiento, evaluación y control del Plan de Desarrollo Económico y Social para las diferentes localidades” de la ciudad de Bogotá (Acuerdo 13 de 2000). Este acuerdo permitió la participación de entidades representativas de diversos sectores en la gestión y toma de decisiones sobre los presupuestos descentralizados asignados a las localidades de la ciudad. Así, organizaciones culturales de todos los ámbitos (no solamente afrocolombianas) tuvieron la posibilidad de participar activamente desde los Consejos Locales de Cultura como representantes de grupos ciudadanos, lo que facilitó la articulación de sus necesidades con programas operados desde los gobiernos locales.

Una manifestación visible de esto fue el surgimiento de programas de convocatorias para proyectos culturales en las diversas localidades

como un portafolio de recursos públicos transformó radicalmente el funcionamiento de las fiestas trashumantes. Cuando los gestores empezaron a buscar estos recursos en 2008 se generaron formas de articulación más permanentes con las instituciones de los gobiernos locales.

Estas nuevas maneras de vincular actores colectivos con la institucionalidad generaron algunas tensiones en los procesos de gestión comunitaria. Por ejemplo, varios líderes expresan la idea de que, a partir del surgimiento de “las convocatorias”, como se les denomina informalmente, las dinámicas de organización y gestión del trabajo comunitario cambiaron. Una idea que aparece con frecuencia en los testimonios de líderes y lideresas es que antes las fiestas eran mejores, pues eran “realmente” de la comunidad (Entrevista 5; Entrevista 6). Sin embargo, no todos concuerdan con esta idea, y existen dos posturas principales al respecto: que con las convocatorias las fiestas tienen más alcance en la ciudad, lo que las hace más grandes, vistosas y de mayor impacto; o que, si bien la disponibilidad de recursos públicos genera algunas garantías de sostenibilidad, también causa dependencia y en muchos casos mina el arraigo y la gestión comunitaria. Algunos líderes que se adhieren a la segunda postura argumentan que, anteriormente, la unión de los organizadores y la cohesión social eran los motores que permitían la realización de estas fiestas. En esos tiempos, según Arturo Prado, la fiesta “se hacía o se hacía”; como fuera, pero se hacía. Gladys Valoyes dice lo mismo de la celebración de San Pacho que ella lidera: así sea pequeña se hace sin falta todos los años. En cambio, hoy en día si la propuesta de Atochita no es exitosa y no recibe el apoyo del Programa de Estímulos a la Cultura, hay riesgo de que no se realice, como sucedió en 2017.

Otro grupo de líderes de las fiestas trashumantes en Bogotá, por su parte, revela con sus comentarios y acciones que la idea de una fiesta con mayor presupuesto, visibilidad y alcance dentro de la ciudad es el camino lógico de crecimiento y desarrollo de este tipo de manifestaciones. En este sentido, ha sido claro en esta investigación cómo este enfoque es más cercano a algunos de los líderes de las fiestas de San Pacho en Bogotá, como Úrsula Mena y Francisco Hinestroza. Ellos dos manifestaron la idea de que, mientras más grande la fiesta y su capacidad de representación ante la población bogotana, mejor. Por ejemplo, Hinestroza considera que de esta manera se generan garantías institucionales para facilitar la continuidad de la

fiesta, independientemente de que estén los fundadores o no, de lo cual él ha sido testigo en los casos de Cali y Medellín:

Que cuando nosotros no estemos se siga haciendo la fiesta: cuando se le da una connotación de ciudad. Se interesó un concejal [en el San Pacho], lo llevó hasta el Concejo de Medellín y todos los concejales paisas, porque no había afros en ese momento, votaron porque el impacto que había en ese momento de esa fiesta era [el de] una fiesta de ciudad, no era una fiesta de un grupo minoritario. Desde ahí empieza a coger fuerza. En Cali fue la primera fiesta con presupuesto propio para la celebración. Porque allá había unos líderes que estaban dentro de un andamiaje más fuerte dentro de la política, entonces le colocaron un presupuesto más fuerte. Entonces, eso da garantía a que, durante el tiempo, se siga haciendo la fiesta. (Entrevista 3)

Su relato desarrolla una idea clara sobre la sostenibilidad de la cultura a partir de presupuestos institucionalizados y también de la importancia que algunos líderes le dan a las relaciones políticas.

Úrsula Mena nos contó un poco sobre su trabajo con las fiestas de San Pacho, de las cuales ella fue gestora para la localidad de Kennedy en 2005 y a nivel distrital en 2006. Nos compartió su experiencia trabajando desde los Encuentros Ciudadanos en la localidad de Kennedy, donde se discutían la planeación y ejecución de los presupuestos locales de cultura con el Consejo Local de Cultura de la localidad:

Las fiestas de San Pacho son quizás las fiestas con mayores réplicas a nivel nacional e internacional. Casi todas las ciudades capitales del país replican las fiestas de San Pacho. Fiestas de San Pacho aquí en Bogotá sí se estaban haciendo, unos San Pachitos [...]. Pero parece que eran muy limitadas, en el sentido de que eran en una casa la fiesta y la chirimía... Un juego ahí, como muy ahí... Entonces, conversando, se nos ocurrió “hombre, por qué no le pegamos a la fiesta de San Pacho aquí en Bogotá”, pero una fiesta local, grande. Una fiesta que tenga cobertura. Lo propusimos, le sonó a la gente y la incluimos en el plan de desarrollo. (Entrevista 7)

De esta forma queda en evidencia cómo este grupo de líderes culturales no es homogéneo, sino que incluye personas con una diversidad de posturas

con respecto a las expresiones culturales afrocolombianas, las fiestas patronales del Pacífico afrocolombiano, y sobre sus posibles roles y/o funciones en el contexto actual de Bogotá.

En este sentido, por ejemplo, para algunos de estos gestores lo más importante es un proceso de visibilización de la cultura afrocolombiana del Pacífico en Bogotá mediante performances de tipo presentacional, orientadas a la ciudadanía en general, como en el caso de Úrsula Mena y los San Pachos de 2005 y 2006. Entretanto, casos como el de Arturo Prado y Atochita priorizan la creación de espacios para el encuentro y la cohesión de ciertos grupos de migrantes afrocolombianos del Pacífico a partir de una performance de tipo ritual y participativo.

También hay diferencias en cuanto a los elementos de las fiestas que se incluyen en estas réplicas. Mientras que algunos organizadores repiten todos los elementos de la fiesta originaria, tanto religiosos como festivos, otros se interesan más en los segundos. Esto ha sucedido sobre todo en los San Pachos, así como en los bailes de chirimía en algunas discotecas que no incluyen elementos religiosos. En estos casos la fiesta se aproxima a la lógica del espectáculo, mientras que en los primeros se construye una red de relaciones sociales alrededor de dichas actividades, la cual facilita espacios de encuentro más íntimos y de tipo comunitario.

Michael Birenbaum discute el tema de las autenticidades étnicas mediadas por nuevas tecnologías en épocas de globalización en el Festival Petronio Álvarez, en Cali, y analiza las puestas en escena como una objetificación de las expresiones culturales (Birenbaum 2009). Para comprender mejor estos fenómenos este autor habla de la diferencia entre música y prácticas musicales, o entre ritos y ritmos (Birenbaum 2009; 2010), y aclara la distinción entre un texto musical, abstracto y preestablecido, y una práctica musical, concreta y emergente. Esta diferencia cobra importancia a la hora de pensar las fiestas trashumantes en Bogotá y como en algunas las prácticas son escenificadas para hacer representaciones públicas y masivas, mientras que en otras las prácticas son desarrolladas en espacios más íntimos que no están sujetos a las presiones de la espectacularización.

El marco normativo posibilita y legitima algunas prácticas por encima de otras; privilegia el espectáculo, pues es público, masivo, formal y con partes claramente discernibles. Esto perpetúa una mirada histórica exotizante y dominante, aunque más tolerante, sobre las poblaciones

afrocolombianas. También las políticas culturales en el país, orientadas alrededor de las ideas del emprendimiento cultural y el desarrollo de las industrias creativas —especialmente desde la Ley de Fomento a la Cultura Emprendedora, Ley 1014 de 2006—, promueven la espectacularización. Desde esta perspectiva, un evento como la fiesta de San Pacho en el Teatro Municipal Jorge Eliécer Gaitán es un evento polivalente. Por un lado hay una comunidad afrocolombiana de participantes que, tanto en tarima como en los palcos y plateas, está compenetrada con la vivencia sanpachera gracias a sus experiencias previas, su tradición y conocimiento del territorio; por otro, para una gran parte de la audiencia el evento es un espectáculo cultural, un pasatiempo, entretenimiento de carácter étnico, diseñado para ser consumido por un público particular. Esa es la riqueza del símbolo: lo que para unos es conexión con un territorio y una tradición, un ciclo cósmico de carácter ritual, para otros es un plan de sábado en la tarde dentro de la creciente oferta multicultural de Bogotá.

Por otra parte, es difícil que eventos como el velorio santoral a la Virgen de Atocha con su noche de arrullo, comida y amanecida impacten de manera directa a 1685 personas, la capacidad total del Teatro Jorge Eliécer Gaitán (aunque este no se llene en cada evento sanpachero). Esto sugiere que, voluntariamente o no, la percepción institucional de cada una de estas fiestas y su proceso histórico en Bogotá también están ligados a los desarrollos nacionales y globales en términos de política cultural. De esta forma el San Pacho, incluido en las listas de patrimonio cultural inmaterial de la nación y de la humanidad, es una celebración más mercadeable y que puede interpelar a públicos más generales, a diferencia del santoral a la Virgen de Atocha. Aunque los San Pachitos comunitarios se siguen realizando de manera local, los San Pachitos polivalentes en formato de espectáculo, no participativos, responden a una estructura de organización social diferente a la de la tradición de los “fiesteros”, personas que, como Arturo Prado, realizan la fiesta patronal de acuerdo con ciertas características comunitarias, participativas y ceremoniales tradicionales.

En las celebraciones de Atochita, aunque los afrocolombianos son la mayoría, también hay participación de población mestiza. Personas amigas, invitadas, estudiantes y allegadas al proceso de Kandombeo y Color, y personas del barrio o gente vinculada a los procesos culturales afrocolombianos en Bogotá. En reiteradas ocasiones Arturo señaló que si

bien la fiesta es de origen afrocolombiano, es para todas las personas que tengan fe en Atochita (Entrevista 1; Entrevista 5). Este carácter abiertamente inclusivo desde lo multicultural, en un contexto altamente participativo, como lo es un arrullo, facilita la experiencia compartida y colectiva desde un nuevo escenario geográfico y sociocultural y se mueve en contra de una inercia racista y colonial de siglos, en la cual este tipo de expresiones han sido perseguidas, despreciadas, cooptadas, controladas y prohibidas por agentes hegemónicos, tanto en Bogotá como otras ciudades del interior andino en Colombia.

CONSIDERACIONES FINALES

Existe cierta importancia social y devocional asociada a estas celebraciones que se mantiene, en relación con la manera como se desarrollan en su territorio originario. Estas fiestas construyen espacios de interacción social que involucran simultáneamente diversas simbologías y prácticas, algunas consideradas sagradas y otras seculares y mantienen parte de esa fortaleza religiosa una vez son trasplantadas a la capital. En este sentido, la vinculación de líderes y lideresas, colaboradores y participantes, está mediada por convicciones de carácter devocional y/o religioso, como Gladys Valoyes y Francisco Hinestroza para el caso de San Pacho, y de Arturo Prado para Atochita. Esto no implica que dicha devoción esté siempre presente en las fiestas trashumantes, pues se han dado casos en los que no ocurre.

Las fiestas patronales afrocolombianas que tienen lugar en su territorio originario mezclan en un solo complejo festivo tanto las expresiones devocionales como aquellas festivas y carnavalescas. El aspecto devocional es un elemento fundamental que les da propósito y permite la integración de migrantes afrocolombianos en la ciudad de Bogotá. Si bien el componente festivo incluye danza (para el caso de San Pacho), música con fuertes características rítmico-percusivas y consumo de licor, algo poco usual en prácticas católicas más cercanas al canon oficial romano, esto no afecta la pertinencia de la experiencia religiosa de estas fiestas para algunas de las personas que las celebran.

Por otra parte, la creación de los Consejos Locales de Cultura facilitó la gestión de espacios para la construcción de redes de cooperación y solidaridad alrededor de prácticas culturales como la música, la danza, la gastronomía y las expresiones religiosas. De esta forma, las fiestas

trashumantes han contribuido a que líderes y lideresas culturales afrocolombianas de diversas localidades entren en contacto, especialmente después de la consolidación de los mecanismos de participación ciudadana. Varias de estas personas se conocían de antemano, pero estos espacios han aportado a la construcción de lazos de solidaridad y cooperación, en la medida en que son espacios formalizados de encuentro que visibilizan entre sí varios proyectos. Diversos grupos colaboran mutuamente: Kandombeo y Color asiste y apoya las actividades de San Pacho, y colectivos como Los Hijos de Obatalá y Grupo Palenque han participado y apoyado eventos de la Virgen de Atocha, entre otros ejemplos.

Estos espacios han permitido a estos grupos posicionarse como organizaciones culturales afrocolombianas en un contexto más amplio, relativo al ámbito local y de la ciudad. En este sentido, el distrito creó en 2008 la Comisión Consultiva Distrital de Comunidades Negras, Afrocolombianas, Raizales y Palenqueras (Decreto 3770 del 25 de septiembre de 2008), lo que ubicó en el nivel distrital a algunos de estos líderes y sus proyectos culturales y les dio un espacio de mayor participación y representación. Desde esta perspectiva, las fiestas trashumantes también han operado como mecanismos de cohesión de los líderes culturales comunitarios afrocolombianos en espacios institucionales de participación y representación con el Estado.

La relación más cercana de las fiestas trashumantes con la institucionalidad tiene influencia en la manera como en estas fiestas elaboran sus discursos, sus prácticas y su performance. Si bien estas expresiones han sido adaptadas para llevarse a cabo en el contexto de la capital, ciertas prácticas se han desarrollado con la idea de generar espectáculos étnicos, los cuales pueden ser entendidos como parte de las políticas públicas de arte, recreación y cultura en la ciudad, sin que necesariamente se edifiquen como actividades de carácter cultural étnico y local. Aunque el velorio santoral de la Virgen de Atocha en Bosa y Kennedy tiene un alcance local y se desarrolla en un ámbito que mantiene elementos rituales y religiosos muy claros y marcados, algunas instancias de las fiestas de San Pacho han sido puestas en escena como eventos artísticos destinados a ofrecer al público capitalino una expresión de entretenimiento cultural, presentada en el espacio público y ante todo festiva. Algunas instancias a las que nos referimos, por poner algunos ejemplos, son: el San Pacho de la localidad de Kennedy en 2005 y la comparsa de San

Pacho como parte del Carnaval de Bogotá 2006, ambos organizados por Úrsula Mena y Ana Herrera de M y H Consultorías e Investigaciones.

Esta investigación tiene mucho potencial para ampliar el foco de la investigación ya que las fiestas aquí mencionadas también están asociadas a eventos importantes en ciudades como Cali y Medellín. Adicionalmente, además de las fiestas del Pacífico afrocolombiano, hay multitud de fiestas de otras regiones de Colombia que también son replicadas en las ciudades. Esto permitiría reconocer nuevas dimensiones sobre el impacto social de las prácticas culturales de poblaciones migrantes y desplazadas en las diversas grandes ciudades de Colombia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alzate, Natalia. 2010. “Las fiestas populares de San Pacho en Quibdó (Chocó, Colombia) como herramienta de organización comunitaria”. *Trabajo Social* 12: 167-180. DOI: <http://doi.org/10.15446/ts>
- Arocha, Jaime. 2012. La espiritualidad entre los afrodescendientes peruanos y colombianos: Relaciones y resignificaciones. Informe final del Proyecto ganador de la I Convocatoria Iberoamericana de Proyectos de Curaduría Conversaciones, edición 2010, de Ibermuseos. Bogotá: Museo Nacional de Colombia. http://www.saebogota.unal.edu.co/DIRACAD/catedras/2018_I/gaitan/documentos/sesion1/lectura1.pdf
- Arocha, Jaime, David Ospina, María Elvira Díaz y Lina María Vargas. 2002. *Mi gente en Bogotá. Estudio socioeconómico y cultural de los afrodescendientes que residen en Bogotá*. Bogotá: Centro de Estudios Sociales–Universidad Nacional
- Arocha, Jaime. 1999. *Obligados de Ananse. Hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Arocha, Jaime y Lina del Mar Moreno. 2007. “Andinocentrismo, salvajismo y afro-reparaciones”. En *Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*, editado por Claudia Mosquera Rosero-Labbé y Luiz Claudio Barcelos, 587-614. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Centro de Estudios Sociales (CES). <http://www.centroafrobogota.com/attachments/article/4/andinocentrismo,%20salvajismo%20y%20afroreparaciones,%20Jaime%20Arocha,%20Lina%20del%20Mar.pdf>

- Birenbaum, Michael. 2010. "Las poéticas sonoras del Pacífico Sur". En *Músicas y prácticas sonoras en el Pacífico Afrocolombiano*, editado por Carolina Santamaría, Juan Sebastián Ochoa y Manuel Sevilla, 205-236. Bogotá: Universidad Javeriana.
- Birenbaum, Michael. 2009. "Música afropacífica y autenticidad identitaria en la época de la etnodiversidad". En *Música y sociedad en Colombia. Translaciones, legitimaciones e identificaciones*, editado por Mauricio Pardo, 192-216. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Calle, Simón. 2012. "Reinterpreting the Global, Rearticulating the Local: Nueva Música Colombiana, Networks, Circulation, and Affect". Doctoral thesis in Ethnomusicology, Columbia University, New York. <https://academiccommons.columbia.edu/doi/10.7916/D893117S>
- Cohen, Abner. 1993. *Masquerade Politics: Explorations in the Structure of Urban Cultural Movements*. Berkeley: University of California Press.
- Collins, John. 2008. "Ghana and the World Music Boom". *Popular Music History: World Music and Small Players in the Global Music Industry* 3, 3: 275-294. URI: <http://197.255.68.203/handle/123456789/1314>
- Feldman, Heidi. 2006. *Black Rhythms of Peru: Reviving African Musical Heritage in the Black Pacific*. Middletown: Wesleyan University Press.
- Friedemann, Nina de. 1998. "Rutas del carnaval en el Caribe". *Cuadernos de literatura* 4, 7: 156-166. URI: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5228263>
- Friedman, Susana. 1995. "¿Hibridación o resistencia? El velorio de santo en la música del Pacífico colombiano". Ponencia para IX Congreso de Colombianistas. Universidad de Los Andes, julio. Bogotá. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/ensayo/article/download/46440/47948>
- Gilroy, Paul. 1993. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge: Harvard University Press.
- Guss, David. 2000. *The Festive State: Race, Ethnicity, and Nationalism as Cultural Performance*. Berkeley: University of California Press.
- Hagedorn, Katherine. 2001. *Divine Utterances: The Performance of Afro-Cuban Santería*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- Hernández, Oscar. 2010. "De currulaos modernos y ollas podridas". En *Músicas y prácticas sonoras en el Pacífico afrocolombiano*, editado por Carolina Santamaría, Juan Sebastián Ochoa y Manuel Sevilla, 237-286. Bogotá: Universidad Javeriana.

- Lozano, Luz. 2012. “Las fiestas patronales municipales: un aporte a la preservación de nuestra cultura tradicional chochoana”. *Bioetnia* 9, 2: 234-243.
- Mena, Maricel 2012. “Espiritualidad mariana y diáspora afrocolombiana”. *Albertus Magnus* 3, 4: 179-195. DOI: <https://doi.org/10.15332/s2011-9771.2012.0004.09>
- Museo Nacional de Colombia. 2008. *Velorios y santos vivos. Comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenquieras.* . Bogotá: Ministerio de Cultura – Museo Nacional de Colombia.
- Ochoa, Ana María. 2003. *Músicas locales en tiempos de globalización.* Bogotá: Norma.
- Restrepo, Eduardo. 1996. “Invenciones antropológicas del negro”. *Revista Colombiana de Antropología* 33: 237-269. <http://www.ram-wan.net/restrepo/documentos/invenciones%20antrop%20del%20negro-revista%20colom%20antrop.pdf>
- Turner, Victor. 1988. *The Anthropology of Performance.* New York: PAJ Publications.
- Wade, Peter. 2000. *Music, Race, and Nation: Música Tropical in Colombia.* Chicago: Chicago University Press.

Diarios de campo

Diario de campo 1: Diario de campo del velorio santoral a la Virgen de Atocha, 19 y 20 de agosto de 2018, barrio Calarcá, localidad Kennedy (Bogotá), notas y registro fotográfico.

Entrevistas

- Entrevista 1: Entrevista grupal realizada a Arturo Prado, Marcela Medina, Genndy Arrechea y John Banguera, en la sede de Kandombeo y Color en el barrio La Libertad, localidad Bosa (Bogotá), 3 de octubre de 2017, 3:00 p. m., 121 min 13 seg, grabadora digital Tascam DR-2D.
- Entrevista 2: Entrevista realizada a Alba Nelly Mina, en su domicilio en la localidad de Kennedy (Bogotá), 14 de noviembre de 2017, 4:00 p. m., 90 min, notas de campo.
- Entrevista 3: Entrevista realizada a Francisco Hinestroza, en la sede de la Corporación Cultural Sonidos Enraizados, barrio La Candelaria, localidad La Candelaria (Bogotá), 20 de noviembre de 2017, 3:00 p. m., 72 min, grabadora digital Tascam DR-2D.

- Entrevista 4: Entrevista a John Edward Arrechea, en su casa en el barrio Armenia, localidad – Teusaquillo (Bogotá), 22 de febrero de 2018, 2:00 p. m., 81 min 57 seg, grabadora digital Tascam DR-2D.
- Entrevista 5: Entrevista a Arturo Prado, en la Universidad Antonio Nariño Sede Bogotá-Ibérica, barrio San Diego, localidad Santa Fe (Bogotá), 22 de febrero de 2018, 5:30 p. m., 86 min 16 seg, grabadora digital Tascam DR2D.
- Entrevista 6: Entrevista a Gladys Valoyes, en su domicilio en el barrio Patio Bonito, localidad Kennedy (Bogotá), 17 de marzo de 2018, 11:00 a. m., 91 min 27 seg, grabadora digital Tascam DR-2D.
- Entrevista 7: Entrevista a Úrsula Mena y Ana Herrera, en su domicilio en el barrio Castilla, localidad Kennedy (Bogotá), 28 de marzo de 2018, 6:00 p. m., 102 min, grabadora digital Tascam DR-2D.

TERRITORIO Y DERECHOS DE PROPIEDAD COLECTIVOS PARA COMUNIDADES RURALES EN COLOMBIA

CARLOS DUARTE*

ALEN CASTAÑO**

Pontificia Universidad Javeriana, Cali, Colombia



*caduarte@javerianacali.edu.co ORCID: 0000-0002-5085-1650

**alencastano@gmail.com ORCID: 0000-0003-2803-8839

Artículo de investigación. Recibido: 3 de diciembre de 2018. Aprobado: 24 de febrero de 2020.

Cómo citar este artículo:

Duarte, Carlos y Alen Castaño. 2020. "Territorio y derechos de propiedad colectivos para comunidades rurales en Colombia". *Maguaré* 34, 1: 111-147. DOI: <https://doi.org/10.15446/mag.v34n1.90390>

RESUMEN

El presente texto aborda los principales lineamientos normativos e impactos sociales de los derechos de propiedad colectivos para los actores étnico-rurales en Colombia. Identifica condicionantes, beneficios y limitantes del ordenamiento social de la propiedad rural en Colombia, desde una perspectiva geográfica, legislativa y social. Para lograr estos objetivos, rastrea y analiza la legislación sobre derechos de propiedad que sustenta la existencia y aplicabilidad de las diferentes figuras territoriales —como los resguardos, los territorios colectivos para comunidades afrodescendientes y las reservas campesinas en el ámbito rural colombiano—, identificando los principales beneficios y limitantes de cada una de ellas, así como su respectiva incidencia en las lógicas de distribución y apropiación territorial desigual de las comunidades étnico-rurales y rurales a escala nacional.

Palabras clave: actores étnico-rurales, derechos de propiedad colectiva, resguardo indígena, territorios rurales, título colectivo para comunidades afrodescendientes, zona de reserva campesina.

TERRITORY AND COLLECTIVE PROPERTY RIGHTS FOR RURAL COMMUNITIES IN COLOMBIA

ABSTRACT

This article outlines the normative framework of collective property rights granted to ethnic-rural actors in Colombia. It identifies the structural determinants and the social distribution of rural property in Colombia from a geographic, social and legislative perspective. It builds on this argument by a survey of the agrarian legislation that grants collective territorial rights: *Resguardos* (indigenous reservations), Afro-descendant collective territories, and *zonas de reserva campesina* (peasant-farmer reserved zones). We then explore the benefits and limitations resulting from each of them, as well as their impact on the distribution and unequal territorial appropriation by ethnic-rural and rural actors in Colombia.

Keywords: collective property rights, collective titles for Afro-descendant communities, ethnic-rural actors, indigenous reservations, peasant-farmer reserved zones, rural territories.

TERRITÓRIO E DIREITOS DE PROPRIEDADE COLETIVOS PARA COMUNIDADES RURAIS NA COLÔMBIA

RESUMO

Este texto aborda os principais lineamentos regulatórios e impactos sociais dos direitos de propriedade coletivos para os atores étnico-rurais na Colômbia. Identifica condicionantes, benefícios e limitantes do ordenamento social da propriedade rural no país, sob uma perspectiva geográfica, legislativa e social. Para atingir esses objetivos, investiga e analisa a legislação sobre direitos de propriedade que apoia a existência e aplicabilidade das diferentes figuras territoriais — como os resguardos, os territórios coletivos para comunidades afrodescendentes e as reservas camponesas no âmbito rural colombiano —, identificando os principais benefícios e limitantes de cada uma delas, bem como sua respectiva incidência nas lógicas de distribuição e apropriação territorial desigual das comunidades étnico-rurais no âmbito nacional.

Palavras-chave: atores étnico-rurais, direitos de propriedade coletiva, resguardo indígena, territórios rurais, título coletivo para comunidades afrodescendentes, zona de reserva camponesa.

INTRODUCCIÓN

Este trabajo busca analizar la particular relación entre la política pública estatal y las diversas formas de construir territorialidades rurales para el caso de comunidades étnicas y campesinas en nuestro país. La anterior aproximación estaría soportada en dos áreas de trabajo antropológico: la antropología del Estado y la antropología jurídica.

Por una parte, es posible enmarcar el presente ejercicio en una antropología del Estado (Abrahms 1988), que busca descifrar cómo nuestro particular modelo multicultural se desdobra en regímenes diferenciados de ordenamiento social de la propiedad rural (Duarte 2019; Duarte et al. 2019b). Por otra parte, la antropología jurídica nos permite, tal y como lo propone Esteban Krotz (2002), guardar una perspectiva sociocultural del análisis legislativo, pensando las reglamentaciones de acceso y formalización de territorios étnicos y campesinos, como un campo en permanente tensión entre lo *legal-estatal* y lo construido como *legítimo-comunitario*.

Actualmente, gran parte de los diálogos entre los diversos actores étnico-rurales y el Estado colombiano tienen como ejes de discusión el territorio, la ruralidad y sus derechos de propiedad. Por comunidades étnico-rurales se hace referencia a la población afrodescendiente e indígena, desde un punto de vista étnico, mientras que la población campesina es descrita desde una perspectiva cultural de reivindicación de derechos colectivos. Para la mayoría de estos actores sociales, la configuración de territorialidades diferenciadas al interior de la ruralidad colombiana parte de un cúmulo de imágenes, percepciones y sentires cotidianos constituidos mediante el contacto y relación que cada persona ha tenido con tales espacios geográficos.

Esta connotación de territorio descrita por los actores rurales puede no tener gran relación con las propuestas por el gobierno nacional; por ende, es necesario realizar una serie de clarificaciones al respecto, como por ejemplo: ¿Cómo se concibe el territorio colombiano? ¿Cuáles son los significados y evocaciones de este concepto al interior del gobierno nacional? ¿Existe una diferenciación entre territorio y territorio rural por parte del Estado colombiano? De acuerdo con la normatividad colombiana y la multiplicidad de actores sociales con derechos territoriales que residen en la ruralidad nacional, ¿cómo se conciben

los derechos de propiedad étnicos y campesinos en los territorios rurales en nuestro país?

Al indagar por los derechos de propiedad colectivos y/o comunitarios, necesariamente hay que ubicarse bajo la cornisa del ordenamiento social de la propiedad rural. Donde los principales actores que residen en los territorios rurales de Colombia, se autoidentifican bien sea como comunidades afrodescendientes, indígenas o campesinas. Promoviendo que la organización política y la ley se conviertan en los principales mecanismos sociopolíticos para adquirir y/o preservar tales derechos de propiedad diferenciales; los cuales les permitirían acceder, gobernar y ordenar sus tierras.

Teniendo en cuenta el contexto anterior, en el presente escrito realizamos una descripción de los diferentes tipos de territorios concebidos por la institucionalidad estatal que se establecen en las áreas rurales en Colombia, a partir de una descripción analítica referente a las características legales y normativas que las sustentan. De este modo, comprenderemos el carácter multidimensional que puede adquirir un territorio, como es el caso de la construcción de títulos colectivos, de resguardos indígenas o de zonas de reserva campesina.

Para realizar lo anterior, en un primer momento el texto presenta una contextualización investigativa desde la cual nace este escrito, y da a conocer la metodología analítica utilizada. Después expone una aproximación conceptual a la variable territorial, la cual se convierte en el centro analítico del escrito. En un tercer momento describe los diferentes derechos de propiedad en Colombia, dando paso a la exposición de aquellos referentes a las comunidades étnicas y campesinas que residen en la ruralidad nacional. Finalmente, culmina con una reflexión en torno a la identificación de beneficios que se han establecido de manera desigual para las comunidades étnico-rurales a través de los derechos establecidos después de la Constitución de 1991 y una propuesta analítica que posibilitaría una solución a tal problemática territorial.

CONTEXTUALIZACIÓN INVESTIGATIVA Y METODOLOGÍA ANALÍTICA

Este texto es producto de una investigación desarrollada por el Instituto de Estudios Interculturales de la Pontificia Universidad Javeriana de Cali, que lideró el diseño y puesta en funcionamiento de un Observatorio de Tierras para la Agencia Nacional de Tierras (ANT),

mediante el Convenio de Asociación # 519 de 2017 suscrito entre ambas instituciones.

El quehacer de este Observatorio de Tierras gira en torno al análisis y comprensión de las variables asociadas al acceso, distribución y uso de la tierra en Colombia. Uno de sus pilares epistemológicos fundamentales son los conflictos étnicos. Bajo dicha lógica, el presente escrito visibiliza uno de los tres enfoques que componen este eje investigativo de “Conflictos Étnicos: las territorialidades rurales en Colombia”¹.

Para la puesta en escena de este Observatorio de Tierras, el equipo de trabajo del Instituto de Estudios Interculturales elaboró un balance bibliográfico y jurídico sobre la presencia y análisis de las diferentes territorialidades rurales a nivel nacional. Para la construcción de este estado del arte sobre territorialidades rurales en Colombia, analizamos la información de la siguiente manera: rastreamos toda la normatividad y legislación agraria que sustenta la existencia y aplicabilidad de las diferentes figuras territoriales en el ámbito rural colombiano. En este punto ahondamos principalmente en la presencia de territorios colectivos, resguardos indígenas y zonas de reserva campesina. Realizado este ejercicio, organizamos la información en función de los condicionantes, beneficios y limitantes de cada una de estas figuras desde una perspectiva jurídica.

Mediante el análisis de las diferentes figuras de ordenamiento territorial para comunidades étnico-rurales y su respectiva legislación agraria, desarrollamos un ejercicio cartográfico para visibilizar las lógicas territoriales (uso, distribución y apropiación) de estas comunidades a nivel nacional. Así mismo, mediante este balance legislativo identificamos los beneficios territoriales que se han otorgado de manera desigual para las comunidades étnico-rurales, a través de derechos establecidos en el proyecto multicultural iniciado con la Constitución Política de 1991.

Como resultado de lo anterior, surge el presente escrito, que integra un análisis político, jurídico y social mediante construcciones cartográficas que ilustran las lógicas territoriales de las comunidades

1 Los otros dos enfoques analíticos que componen el eje investigativo correspondiente a los Conflictos Étnicos son: Conflictos Territoriales y Conflictos Interétnicos e Interculturales.

étnico-rurales en Colombia. Pese a que esta temática ha cobrado importancia en la academia colombiana en los últimos años, aún no existen trabajos investigativos que aborden cabalmente la idea de los derechos de propiedad colectiva de manera conjunta, ni sus respectivas implicaciones territoriales a nivel nacional.

APROXIMACIONES CONCEPTUALES A LA VARIABLE TERRITORIAL

En Colombia, gran parte de los diálogos contemporáneos entre los diversos actores étnico-culturales y el Estado colombiano tienen como eje de tensión dos variables mutuamente estructurantes: (1) la legitimidad: los territorios construidos e imaginados por las comunidades; y (2) la legalidad: los derechos de propiedad que se enmarcan en el conjunto de dispositivos normativos agrarios. Esta dualidad que señala cómo el peso de la variable territorial en áreas tan disímiles como las reconfiguraciones étnicas, los conflictos interculturales, el desarrollo rural y en la negociación de nuestro propio conflicto armado (Stavenhagen 1991; Hoffmann 2001; Duarte 2015a, 2015b, 2018b) cobra cada vez más importancia en el contexto político, económico, social y cultural a nivel nacional. Bajo el anterior contexto surge como pregunta obligada ¿qué es el territorio?

Pues bien, el territorio es un conjunto de representaciones vinculadas a espacialidades, tanto materiales como intangibles, lo cual hace que las narrativas territoriales aglutinen un conjunto de imaginarios, que por lo general buscan naturalizar su historicidad originaria, a través de anclajes simbólicos con la memoria colectiva y la naturaleza objetivada.

Si bien en épocas anteriores el territorio podría haberse confundido con la nación o el *país*, el territorio post republicano, *ad portas* de los reordenamientos inducidos por los regímenes de acumulación flexible, se especializa en escalas intermedias, tal y como sugiere Benko (2000). En este sentido, las territorialidades colectivas en Colombia se fijan sobre dimensiones objetivas heterogéneas, como es el caso del predio Putumayo, correspondiente al resguardo más grande del país que mide 5'869.447 hectáreas, mientras que el resguardo San Rafael, ubicado en el departamento del Cauca, tiene 112 hectáreas; sin embargo, podríamos decir que por lo general se trata de escalas socio-antropológicas ligeramente más pequeñas a la región pero que con seguridad sobrepasan las constelaciones de relacionamiento mantenidas a través del parentesco.

Bajo lo que hemos descrito antes, la definición de un territorio depende tanto de la materialidad existente en su interior como de su respectivo uso. Esta lógica permitiría analizar los diferentes flujos de relacionamiento que históricamente se han consolidado en un espacio geográfico determinado, recalcando las acciones pasadas como las presentes en su interior. En este caso, “las bases materiales e inmateriales históricamente establecidas son solo condiciones, y su actualidad, es decir, su significación real, adviene de las acciones realizadas por ella” (Silveira 2008, 4).

De este modo, el territorio es el resultado del uso constante de los seres humanos tanto en el pasado como en el presente, el cual también pasa a ser disputado en los planos materiales e inmateriales (Mançano s.f.). Tales disputas pasan por el campo de la significación, de las relaciones sociales y del control de los territorios por las clases sociales. Se convierte así en un espacio de gobernanza multiescalar que genera dinámicas de conflictividad a partir de estas disputas territoriales.

Las disputas territoriales se producen de manera desigual en cada territorio, incidiendo en la gestación de un estado de tensión y conflictividad permanente. Así, “el sentido de disputa está en la esencia del concepto de territorio, que contiene como principios: soberanía, totalidad, multidimensionalidad, pluriescalaridad, intencionalidad y conflictividad” (Mançano s.f.). De este modo, se podría afirmar que “el territorio es el espacio apropiado por una determinada relación social que lo produce y lo mantiene a partir de una forma de poder” (Mançano 2005), configurado por un determinado espacio de conflictividades.

Por su parte, Doreen Massey (2008) describe la manera como un territorio se construye a partir de la actividad espacial que un actor social ejerce en su interior a través de diversas escalas. Actividad y apropiación espacial desigual que asegura la reproducción y satisfacción de las necesidades vitales, materiales y simbólicas de una sociedad. De este modo, los diferentes procesos de apropiación son consubstanciales a los territorios, y permiten explicar las maneras como un territorio es producido, regulado y protegido por los intereses de los grupos de poder (Giménez 2001).

Por lo tanto, cualquier tipo de construcción y representación territorial estará mediado por las diferentes dinámicas de apropiación que hace un actor social. La apropiación no reside únicamente en el

apoderamiento de un espacio geográfico, sino que abordaría dinámicas tanto objetivas como subjetivas. Así, la apropiación se expresa de manera multidimensional en el territorio mediante múltiples dispositivos territoriales (Sosa 2012).

Dado lo anterior, los ejercicios analíticos sobre los territorios no solo se basan en la observación de las fuerzas sociales extrínsecas que los constituyen; sino que es necesario comprender las dinámicas internas que promueven sus respectivos cambios. Resaltamos que: “[...] las clases y las relaciones sociales no están alejadas de los territorios, ya que ellas lo producen o por este son producidas” (Mañano 2005).

Así, el término territorio presenta una condición multidimensional que permite su valoración no solamente desde un punto de vista espacial (la noción de contenedor), sino que también determina y es influenciado por variables sociales, económicas, políticas y culturales; constituyendo dicho entramado en un orden de naturaleza específica (Mañano 2005). Así mismo, de acuerdo con Montañez (2001), no hay que dejar de lado la liviandad que puede adquirir este concepto, dado que, en un mismo territorio pueden coexistir múltiples sujetos, los cuales pueden estar subordinados bajo diversos procesos hegemónicos de uno o varios actores que tienen la capacidad de desplegar diferentes grados de dominio territorial.

Nuestros derechos de propiedad rural

La literatura sobre los derechos de propiedad rural se ha preocupado por subrayar hasta qué punto su indefinición impacta directamente en la productividad de los espacios rurales. La economía agraria ha insistido recurrentemente en este problema (North 1990; Vendryes 2014; Ostrom 2003; Libecap 2018).

De acuerdo con el exhaustivo estado del arte adelantado por Camilo Acero y María Monica Parada (2017) en el marco del Proyecto de Observatorio de Tierras Rurales (OTR), organizado por la Agencia Nacional de Tierras (ANT), la Universidad Javeriana de Cali y la Universidad Nacional de Colombia, el derecho que alguien posee sobre una propiedad rural implica al menos tres clases de prerrogativas distintas y que en la práctica no necesariamente van juntas: (1) el derecho de usar un bien de forma exclusiva, (2) el derecho de apropiarse de su valor económico, y (3) el derecho a vender o alienar dicho bien.

Desde el punto de vista de las relaciones de poder, los derechos de propiedad implican dos cosas. Por un lado, un proceso mediante el cual los sujetos reconocen y le otorgan legitimidad a la autoridad política (sea el Estado o el que haga sus veces en los contextos locales) que garantiza esa prerrogativa. Y, por otro lado, denotan el reconocimiento que la autoridad política le concede a los sujetos y que define su pertenencia a la comunidad. En tal sentido, los derechos de propiedad implican “un reconocimiento mutuo entre el sujeto y la autoridad” (Lund 2011, 73), son los “contratos” que comprometen a las dos partes. Con base en esta definición, Boone (2007) afirma que, en sociedades agrarias, los derechos de propiedad sobre la tierra definen la organización sociopolítica al determinar el lugar de la autoridad política y los criterios de pertenencia o exclusión de las personas y los grupos (la ciudadanía).

Siguiendo con el balance de Acero y Parada (2017), la literatura especializada suele considerar la existencia de cuatro categorías básicas de derechos de propiedad sobre la tierra, las cuales se asocian a un “sistema de derechos de propiedad” específico. Estas son: acceso abierto, propiedad comunitaria, propiedad privada y propiedad estatal.

En un sistema de acceso abierto no hay derechos asignados, lo que ha llevado a los especialistas a afirmar que la ausencia de cualquier forma de exclusividad implica la falta de incentivos para conservar los recursos. Bajo un sistema de propiedad comunal, los derechos exclusivos son asignados a un grupo de individuos. Por lo general, la exclusividad se predica respecto a personas extrañas al grupo, y aunque en este sistema pueden existir restricciones en el derecho individual a alienar la tierra, los derechos de uso y apropiación de los beneficios suelen asignarse individualmente. Respecto al sistema de propiedad privada, el paquete de derechos se le asigna a un individuo, quien los puede ejercer plenamente. Por último, en un sistema de propiedad estatal, la administración de la tierra está bajo la autoridad del sector público. Estos sistemas pueden converger en la misma sociedad, e incluso, dado el solapamiento de regímenes, puede que una misma parcela se adscriba a más de un sistema de propiedad (Feder y Feeny 1991, citados por Acero y Parada 2017).

Tomando como referencia nuestro diseño jurídico agrario vigente (Ley de Reforma Agraria 160/94 y el Decreto 902/17 de la Reforma Rural Integral), podríamos decir que el sistema de derechos de propiedad

rural en Colombia presenta tres de las cuatro categorías señaladas anteriormente: (1) contiene un mercado de tierras compuesto por derechos privados sobre la propiedad; (2) mantiene un porcentaje representativo de tierras rurales, cercano al 40 % del territorio nacional, en predios de propiedad colectiva (resguardos y titulaciones colectivas afrocolombianas); (3) así mismo, existe una parte importante de tierras que son propiedad estatal (baldíos de la nación y zonas de protección ambiental).

Además, nuestro país registra una categoría no conceptualizada por Feder y Feeny (1991, citados por Acero y Parada 2017): una gran cantidad de predios con derechos de propiedad incompletos. Las cifras del Ministerio de Agricultura señalan que cerca de 1,5 millones de predios rurales sobre una cancha total de 3 millones, son informales o con derechos incompletos. La mayor parte de estos predios informales son adjudicaciones de baldíos a campesinos que no tramitaron sus respectivos títulos de propiedad ante la oficina de Registro e Instrumentos Públicos (Duarte y Gutiérrez 2017). Como vemos, el análisis de nuestros derechos de propiedad rurales no es una tarea fácil y gran parte de los esfuerzos de la actual Reforma Rural Integral, más que generar acceso sobre nuevas tierras, se ha dirigido a la formalización de los derechos de propiedad sobre la tierra ya asignada (Duarte 2017a).

Es necesario remarcar que, sobre el universo de derechos de propiedad rurales colombianos, este artículo se focaliza en los derechos de propiedad colectivos y/o comunitarios. Así mismo, ahonda en la tesis según la cual los derechos de propiedad colectivos sobre la tierra en nuestro país están directamente relacionados con nuestra arquitectura operativa de reconocimiento multicultural (Duarte 2018b).

Teniendo en cuenta que los principales actores que residen en los territorios rurales de Colombia se autoidentifican bien sea como comunidades afrodescendientes, indígenas o campesinas, evidenciamos que el cruce entre nuestro sistema multicultural y los derechos de propiedad colectivos, promueve abiertamente que la etnicidad y la organización social se conviertan en los principales mecanismos sociopolíticos para adquirir y/o preservar tales derechos de propiedad diferenciales. Dichos mecanismos son vistos por nuestras comunidades

rurales como el camino más directo para acceder, gobernar y ordenar sus territorios (Duarte 2015a).

El pacífico-centrismo en la conformación de títulos colectivos afrodescendientes

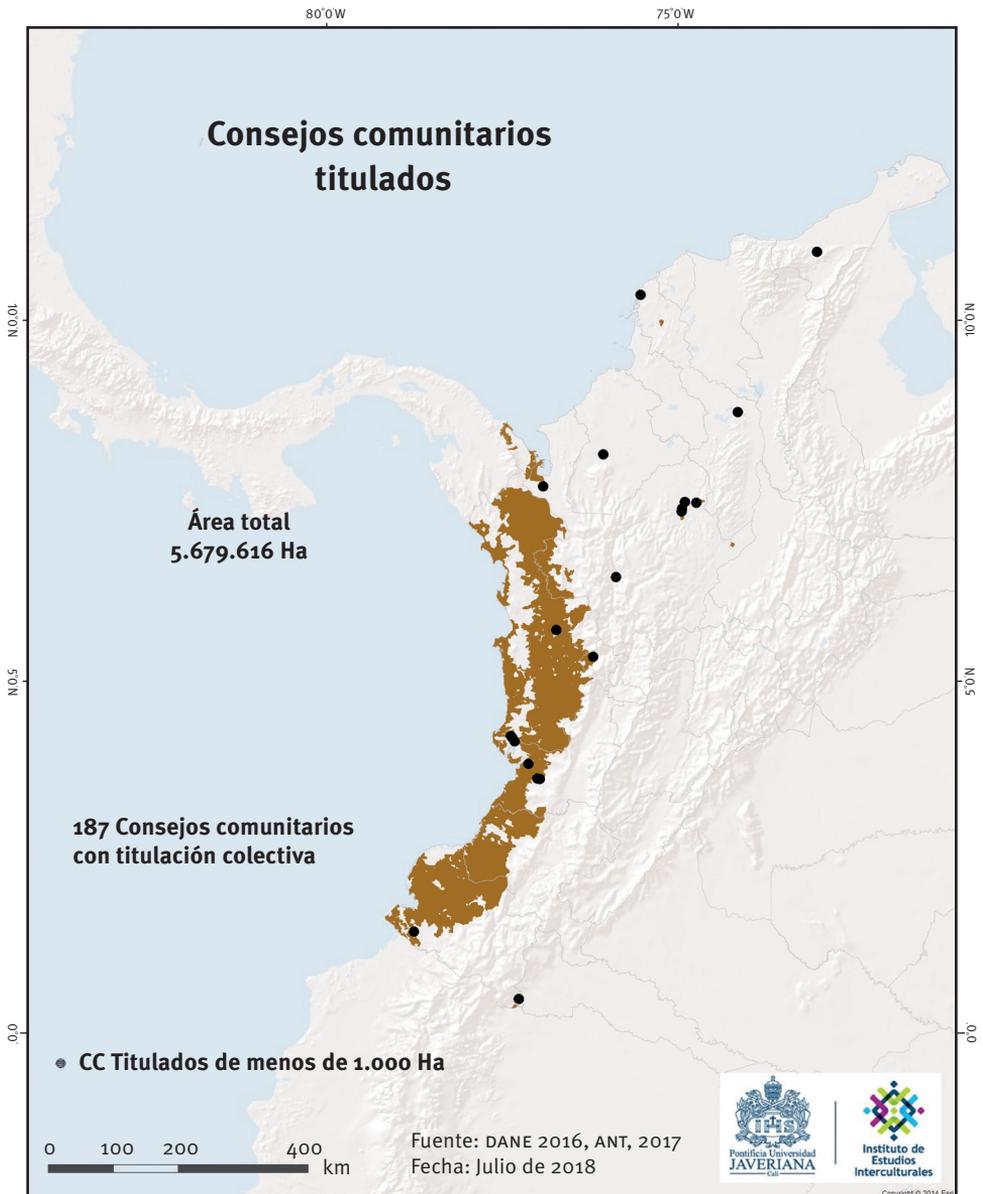
Uno de los principales mecanismos jurídicos mediante el cual las comunidades afrodescendientes ejercen el derecho al reconocimiento y protección de sus derechos territoriales colectivos es el Artículo Transitorio 55 de la Constitución Política de Colombia. Esta reglamentación brindó las bases generales para iniciar un proceso de adjudicación y acceso a tierras para este actor social (Antón et al. 2009).

A través de su implementación y a partir de la Ley 70 de 1993, el Estado colombiano designó diferentes instituciones y competencias para la gestión de tales derechos territoriales para las comunidades negras. A pesar de que la esencia de estas normatividades fue diseñada en pro del bienestar de la población negra residente en todo el territorio nacional, su declaratoria se enfoca principalmente para aquellas comunidades ubicadas a lo largo y ancho de la cuenca del Pacífico colombiano (Restrepo y Rojas 2004; Valencia 2011).

Teniendo en cuenta los hallazgos del Instituto de Estudios Interculturales de la Javeriana de Cali, en el Pacífico colombiano se adjudicaron más de 5'300.000 hectáreas para las comunidades negras que residían en esta región entre 1996 y el 2011 (Duarte et al. 2019a). Un ritmo de adjudicación muy acelerado si se compara con el proceso de entrega de tierras a las otras comunidades rurales, como es el caso de las comunidades indígenas y campesinas. Del mismo modo, tal ejercicio de adjudicación territorial también puede ser juzgado como un tímido reconocimiento frente a la marginación endémica con la que la nación colombiana ha intervenido dichas espacialidades.

El siguiente mapa expone las lógicas de adjudicación y tenencia de tierras colectivas de las comunidades afrodescendientes en el país que indica su presencia territorial principalmente en la cuenca del Pacífico colombiano, en diversos municipios de los departamentos de Nariño, Cauca, Valle del Cauca y Chocó.

Figura 1. Títulos colectivos para comunidades afrodescendientes en Colombia



Fuente: Construcción propia, Instituto de Estudios Interculturales (2018)
a partir de DANE (2016) y ANT (2017).

A pesar de esta tendencia determinista en términos geográficos, cabe resaltar la existencia de diversas áreas territoriales con titulación colectiva para comunidades afrodescendientes fuera de la Cuenca del Pacífico colombiano. De acuerdo con el Instituto de Estudios Interculturales, para 2014 existían 20.311 hectáreas de titulación colectiva repartida por todo el territorio nacional, en comparación con las 5'300.000 hectáreas que para 2011 habían sido adjudicadas en el Pacífico, lo que indica la muy desigual distribución de tierras entre las comunidades afrodescendientes que habitan fuera y en el Pacífico biogeográfico colombiano (Duarte et al. 2019a). La siguiente tabla expone cada uno de los departamentos que registra presencia de consejos comunitarios con su respectivo número de familias, y a su vez resalta aquellos que tienen titulación colectiva:

Tabla 1. Consejos comunitarios y áreas de titulación colectiva en municipios por fuera del Pacífico Colombiano (2014)

Departamento	Área de Titulación Colectiva (Has)	N.º de Consejos Comunitarios	N.º de Familias
Antioquia	9.553	33	3.184
Atlántico	-	6	883
Bolívar	3.531	30	15.960
Caldas	-	1	350
Cauca	-	79	53.042
Cesar	-	38	19.507
Córdoba	-	7	1.521
Guajira	-	22	2.334
Magdalena	430	5	830
Nariño	1.980	4	109
Putumayo	-	23	954
Risaralda	4.818	2	446
Santander	-	2	208
Sucre	-	14	1.338
Valle del Cauca	-	93	7.494
Total	20.311	359	108.160

Fuente: Duarte et al. (2019a).

De acuerdo con Eduardo Restrepo (2005), este reconocimiento territorial ha significado para las comunidades afrodescendientes en Colombia la construcción de un *pacífico-centrismo*, en el cual los beneficios territoriales se concentran en esta zona del país, dejando por fuera aquellos asentamientos poblacionales de comunidades negras que no residen en dicha región lo cual configura una racionalización estatal del territorio para las comunidades negras.

A pesar de las recomendaciones de entidades internacionales para el reconocimiento de ocupaciones tradicionales de tipo colectivo y privado para comunidades negras fuera la región Pacífico (Convenio 107 de 1957 de la OIT y Ley 31 de 1967 aprobatoria del Convenio 107), el Estado colombiano no ha avanzado lo suficiente en su cumplimiento. Los valles interandinos, el Caribe tanto Sabanero como el Costero, el Eje Cafetero y algunas zonas del Magdalena Medio, son regiones que, pese a tener una presencia afrodescendiente desde la época colonial, no gozan del mismo reconocimiento legal, jurídico y territorial que las del Pacífico.

Hoy en día, para que las comunidades negras que están fuera del Pacífico puedan acceder a sus derechos territoriales, tienen que apelar al Artículo Transitorio 55 y acudir a la expresión: “zonas con características similares” (a las del Pacífico). Tal definición alude a los asentamientos rurales ancestrales de comunidades afrodescendientes en cualquier parte del país, ubicadas en áreas baldías y ribereñas que mantengan prácticas culturales de manejo colectivo del territorio y que no hacen parte constitutiva del Pacífico colombiano.

El Observatorio de Territorios Étnicos afirmaba en 2012 que, para efectuar un reconocimiento territorial de las comunidades negras en Colombia, no necesariamente se debía tener en cuenta su ubicación geográfica; también era preciso identificar las condiciones estructurales de su comunidad. Para alcanzarlo, es importante tener en cuenta los elementos jurídicos expuestos por el Decreto 1745 de 1995 que dicta que, para tener derechos territoriales colectivos, un área geográfica debe: (1) contar con una ocupación ancestral de las tierras; (2) tener una historia común de poblamiento; (3) contener comunidad afrodescendiente que resida en baldíos nacionales o reservados por el Estado, en propiedad pública con o sin derechos de uso y disfrute colectivo; (4) presentar tierras de propiedad particular u otras formas de propiedad; (5) existir un autoreconocimiento de la población como

comunidad negra; y (6) estar liderado bajo el proceso organizativo de un consejo comunitario.

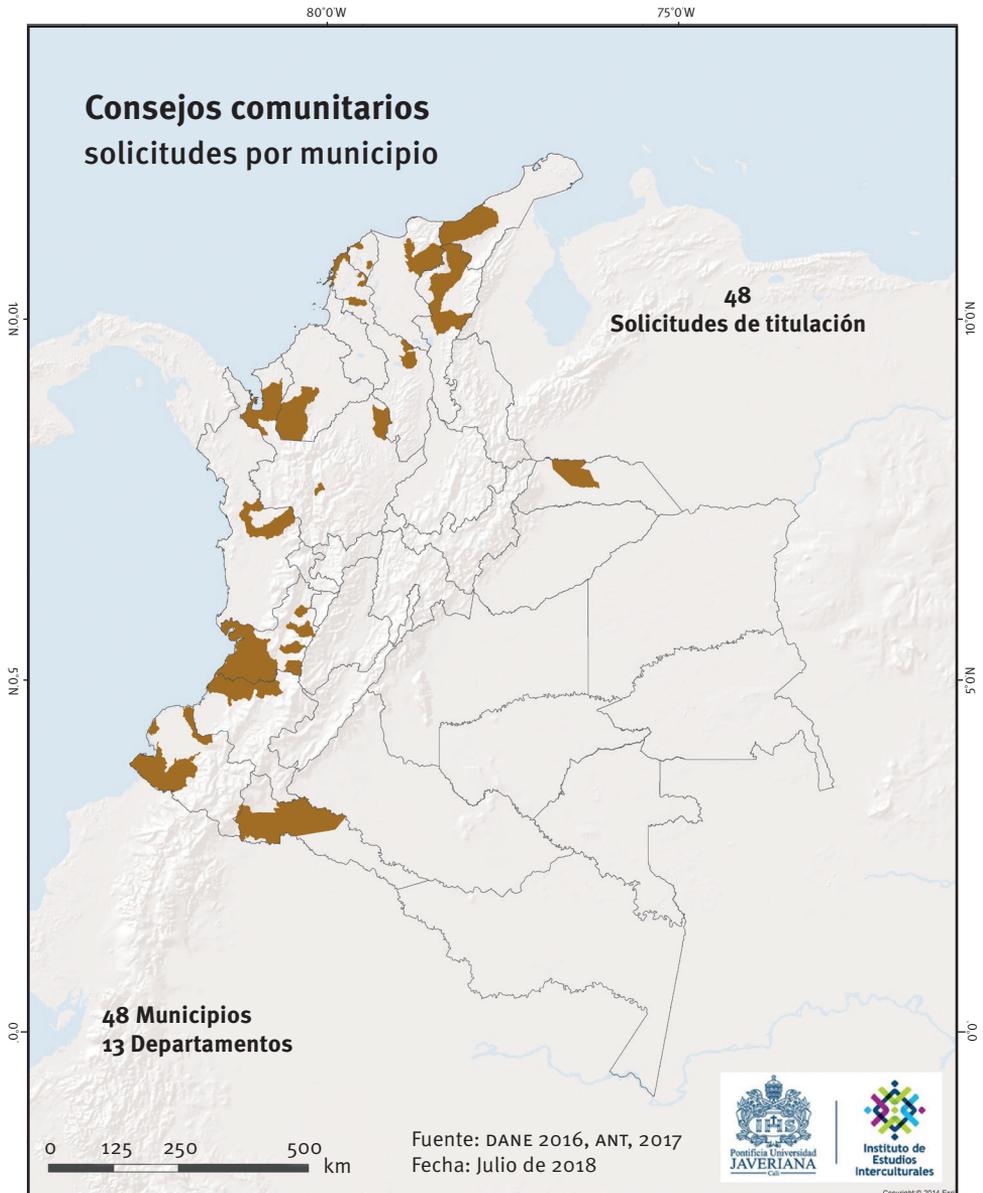
Como se puede observar en la Tabla 1, para 2014 había un número significativo de consejos comunitarios ubicados fuera de la Cuenca del Pacífico colombiano, algunos de ellos con títulos colectivos. Para 2017, las solicitudes de titulación colectiva de consejos comunitarios ubicados en estas regiones alejadas del Pacífico incrementaron considerablemente. Como puede observarse en la Figura 2, 26 de las 48 solicitudes de titulación se concentraron por fuera del pacífico costero biogeográfico. Esta dinámica evidencia, por una parte, la apropiación de la legislación afrodescendiente en materia de tierras; por otra, ilustra la perenne necesidad de tierras que tienen estas comunidades al solicitar cada vez más procesos para la adjudicación de títulos colectivos.

La profundidad histórica y la complejidad técnica de la propiedad colectiva indígena

Una vez creada la Constitución Política de Colombia en 1991, la población indígena en Colombia comenzó a hacer valer una serie de derechos diferenciales históricamente negados por el Estado en términos territoriales. La dinámica anterior tuvo lugar, debido a la fortaleza organizativa y a la capacidad de movilización social del movimiento indígena en regiones específicas de la geografía nacional, particularmente en el departamento del Cauca (Duarte 2018b). Al mismo tiempo, la capacidad de presión social del movimiento indígena ha significado que este sector poblacional profundice en la demanda de sus derechos, en comparación con las demás comunidades rurales de este país (Laurent 2005; Gros 2006; Zambrano 2007).

La Ley 21 de 1991 se ha convertido en uno de los principales mecanismos legales de las comunidades indígenas para el reconocimiento y acceso a un territorio. Esta ley aprueba en Colombia el dictamen del Convenio 169 de 1989 de la OIT; específicamente en la parte II del documento, en el apartado referente a “Tierras”. Este se enfoca en la relación entre la comunidad y el territorio, así como en el respeto e importancia de la cosmovisión y las prácticas ancestrales de las comunidades indígenas en los territorios donde habitan (Artículo 13).

Figura 2. Solicitudes de titulación colectiva para comunidades afrodescendientes en Colombia



Fuente: Construcción propia, Instituto de Estudios Interculturales (2018)
a partir de DANE (2016) y ANT (2017).

De manera conexa, el Decreto 2164 de 1995 (el cual reglamenta el Capítulo XIV de la Ley 160 de 1994) expone cada uno de los lineamientos correspondientes a la adjudicación de tierras en torno a las comunidades indígenas para la conformación, el saneamiento y la ampliación de resguardos indígenas a nivel nacional. El Artículo 21 (Naturaleza Jurídica) del Capítulo V (Naturaleza Jurídica de los Resguardos Indígenas, Manejo y Administración) de este Decreto, presenta a los resguardos indígenas como “propiedad colectiva de las comunidades a favor de las cuales se constituye y conforme a los artículos 63 y 329 de la Constitución Política, tienen carácter de inalienables, imprescriptibles e inembargables”. Del mismo modo, el Artículo 22 (Manejo y Administración) de este Decreto, expone que:

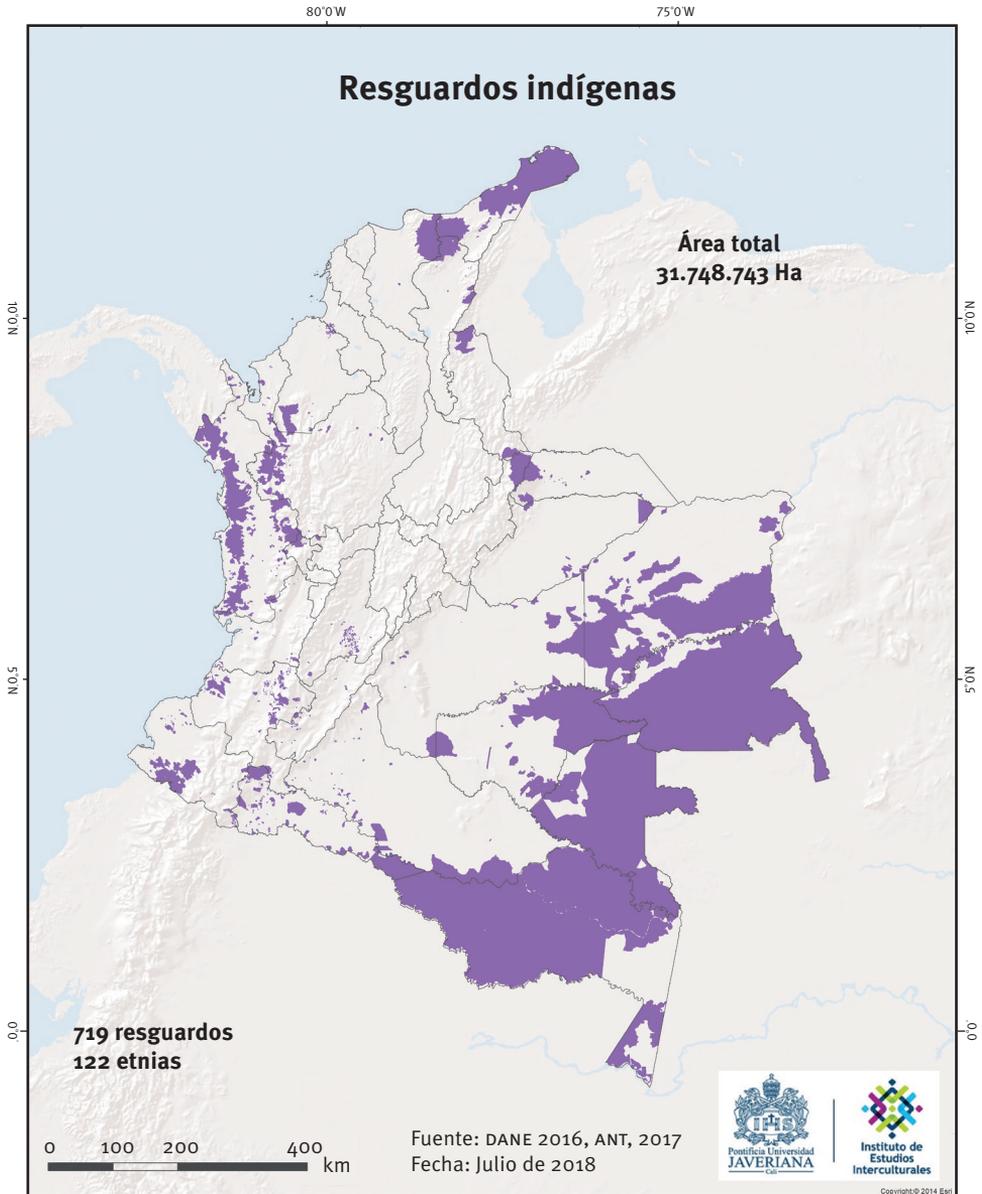
[...] las áreas que se constituyan con carácter de resguardo indígena serán manejadas y administradas por los respectivos cabildos o autoridades tradicionales, de acuerdo con sus usos y costumbres, la legislación especial referida a la materia y a las normas que sobre este particular se adopten por aquellas. (Artículo 22, Decreto 2146 de 1995)

Teniendo en cuenta el marco jurídico y normativo que ampara el proceso de adjudicación y acceso territorial de las comunidades indígenas, estas generan procesos de ocupación específicos, configurando macromodelos de la gobernanza indígena a lo largo del territorio nacional (Duarte 2015c).

En la Figura 3 se puede observar cómo la mayoría de la territorialidad indígena está ubicada específicamente en los lugares más periféricos del territorio colombiano, áreas geográficas que históricamente han estado marginadas en el proceso de consolidación del Estado nacional (Gros 2006). Un ejemplo interesante de convivencia interétnica es el corredor costero del pacífico biogeográfico, donde indígenas y comunidades afrodescendientes comparten territorialidades tituladas colectivamente (Losonczy 2006).

Actualmente, el establecimiento de los resguardos indígenas no solo se da mediante lo dictaminado por el gobierno nacional contemporáneo, sino que existen otros mecanismos de protección y adjudicación territorial para las comunidades indígenas que anteceden a la legislación pactada en la Constitución de 1991. Ejemplo de ello es el caso de los resguardos coloniales y republicanos.

Figura 3. Resguardos indígenas constituidos a nivel nacional



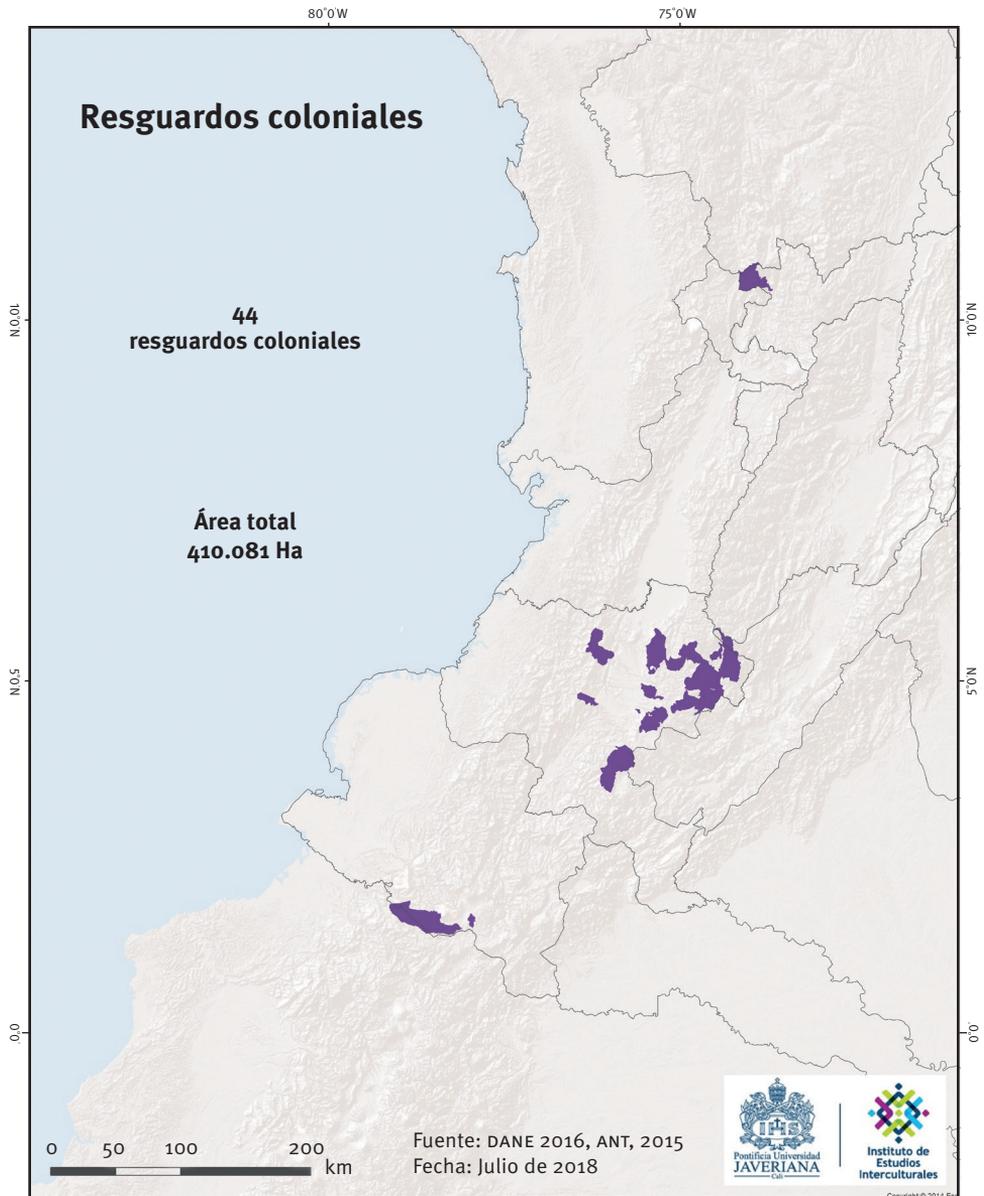
Fuente: Construcción propia, Instituto de Estudios Interculturales (2018)
a partir de DANE (2016) y ANT (2017).

Tales resguardos hacen referencia a títulos que tienen cédulas reales sobre parcialidades territoriales otorgadas por la Corona española en la época colonial. Para la restructuración y ampliación de tales resguardos coloniales, el Artículo 85 de la Ley 160 de 1994 declara que, por ese entonces el Instituto Colombiano de Reforma Agraria —Incora, luego Incoder y ahora Agencia Nacional de Tierras (ANT)—, es la entidad gubernamental encargada de realizar cualquier tipo de clarificación territorial. La Figura 4 describe cada uno de los resguardos coloniales presentes en el territorio colombiano, están ubicados específicamente en los departamentos de Nariño, Cauca y Quindío.

En 1994 el Decreto 2663 reglamentaba todo lo relativo a los procedimientos de clarificación de la situación de las tierras desde el punto de vista de la propiedad, de delimitación o deslinde de las tierras del dominio de la Nación; así como aquellas tierras relacionadas con los resguardos indígenas y las titulaciones colectivas de las comunidades negras. El capítulo III, contemplaba claramente el proceso de clarificación de la propiedad indígena. Sin embargo, este decreto fue derogado por el Decreto 1465 de 2013, el cual no incluye el procedimiento para la delimitación de la clarificación de resguardos. De esta manera, en la actualidad no existe una reglamentación vigente que permita clarificar técnicamente la propiedad de los resguardos de origen colonial y republicano.

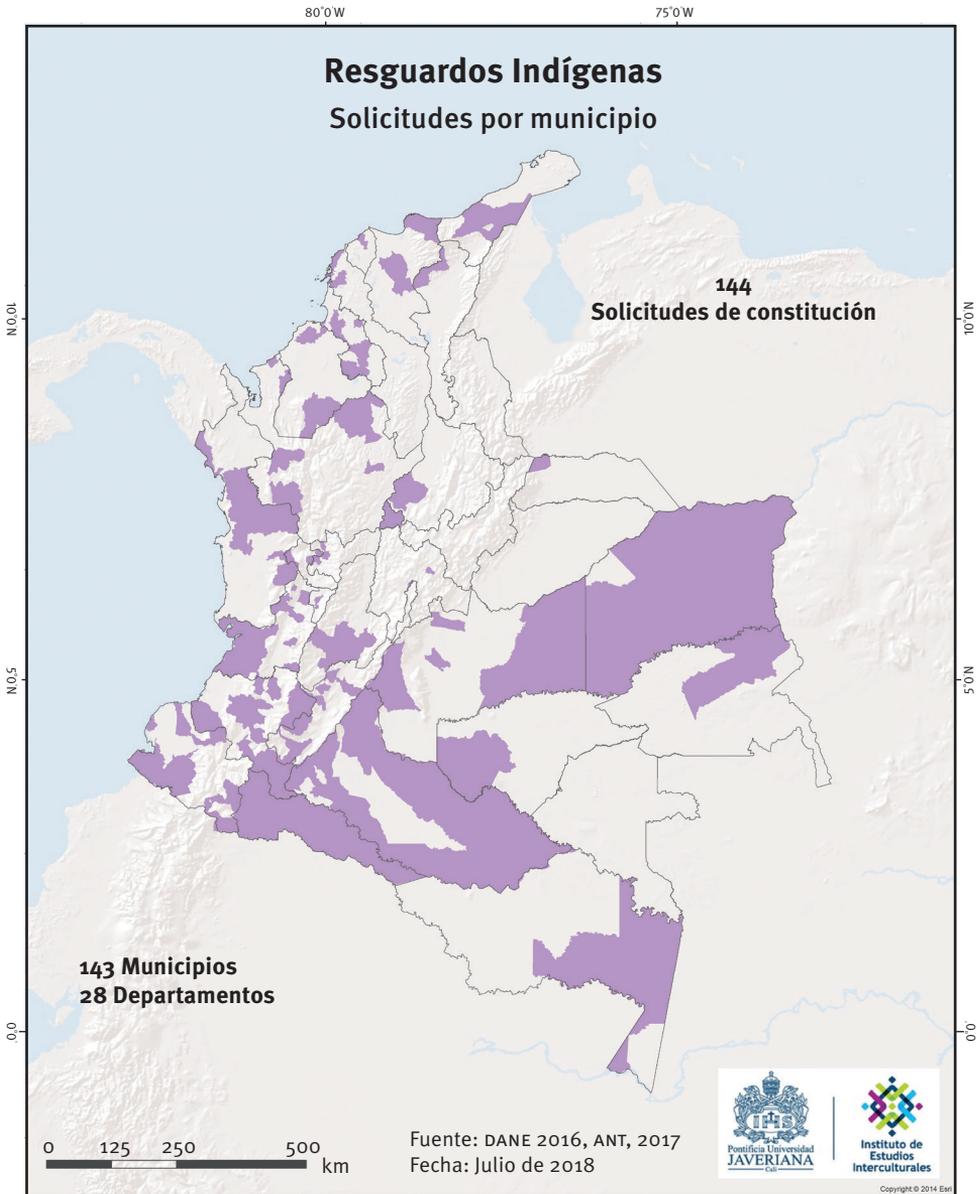
Pese a lo anterior, actualmente existe un número significativo de solicitudes de las comunidades indígenas para la constitución de resguardos. Las razones de solicitudes son variadas, algunas surgen de la necesidad de clarificación, delimitación y deslinde; otros se deben a procesos de restitución de tierras como mecanismo de reparación para las víctimas, por adjudicación privada, etc. (Duarte 2015c). Como se observa en la Figura 5, para 2017 existían 144 solicitudes para constitución de resguardos indígenas en 143 municipios correspondientes a 23 departamentos de Colombia.

Figura 4. Resguardos coloniales indígenas a nivel nacional



Fuente: Construcción propia, Instituto de Estudios Interculturales (2018)
a partir de DANE (2016) y ANT (2017).

Figura 5. Solicitudes para la conformación de resguardos indígenas a nivel nacional



Fuente: Construcción propia, Instituto de Estudios Interculturales (2018)
a partir de DANE (2016) y ant (2017).

Finalmente, es importante remarcar la deuda que tiene el poder legislativo con los pueblos indígenas al no haber reglamentado el Artículo 329 de la Constitución Política (conformación de las Entidades Territoriales Indígenas), a pesar de la expedición de dos decretos que pueden dar paso transitorio al cumplimiento de esta orden constitucional. Uno de estos es el Decreto 1953 del 7 de octubre de 2014, el cual se fundamenta en el artículo transitorio 56 de la Constitución Política (normas fiscales necesarias para el funcionamiento de los *territorios indígenas*). El segundo es el Decreto 2333 de 19 de noviembre de 2014, relacionado con la protección de las tierras y los territorios ocupados o poseídos ancestral o tradicionalmente por las comunidades indígenas.

El mencionado Decreto 2333 aspira a proteger la posesión y ocupación de los pueblos indígenas sobre un territorio específico. En este decreto no se habla en ningún momento de la titularidad, lo que se pretende es permitir que, sin violencia, las comunidades indígenas puedan acceder a los lugares de culto y demás terrenos donde están asentados. Evita así que otros actores sociales los reclamen con mejor derecho y se conviertan en los primeros actores en una eventual adjudicación. La titularidad deberá realizarse mediante un trámite administrativo que no establece dicho decreto.

Una duda importante surge al momento de pensar la aplicación del Decreto 2333. En caso de que se hubiese adjudicado un baldío a una persona no indígena, y al momento de la clarificación de la propiedad se constatare que este hacía parte de un territorio indígena: ¿procederá igualmente la revocatoria directa del acto administrativo? Esto merece un estudio adicional, dado que este decreto promueve el respeto por la propiedad de terceros, pero su aplicación no está libre de posibles dilemas e incongruencias. La anterior disyuntiva, tampoco se aclaró en el “Procedimiento Único” del reciente Decreto 902 de la Reforma Rural Integral (Duarte 2017b).

La invisibilidad campesina y la precariedad legal de la figura de Zonas de Reserva Campesina

Como ya se ha descrito, luego de la promulgación de la Constitución Política de 1991 se les reconocieron los derechos de propiedad y el ejercicio de gobernanza rural a las comunidades étnicas; mientras

que los campesinos fueron invisibilizados como sujeto colectivo de derechos (Duarte 2016). Para el Estado colombiano, la concepción del “campesino” que no se reconoce bajo términos étnicos (indígena o afrodescendiente), sino que parece asociarlo a la categoría de “trabajador rural”, irremediamente articulado a los grandes proyectos agroindustriales (Duarte y Gómez 2019).

Bajo el anterior panorama, el Artículo 80, comprendido en el Capítulo XII “Colonizaciones, Zonas de Reserva Campesina y Desarrollo Empresarial” de la Ley 160 de 1994, creó la figura de Zonas de Reserva Campesina como “áreas geográficas que tienen en cuenta las características ambientales, agroecológicas y socioeconómicas regionales para el ordenamiento territorial, social y cultural de la propiedad, para la estabilización y consolidación de la economía campesina”. Básicamente, las ZRC se conforman para “fomentar y estabilizar la economía campesina, superar las causas de los conflictos sociales que las afecten y, en general, crear condiciones para el logro de la paz y la justicia en las áreas respectivas” (Artículo 1, Decreto 1777 de 1996).

Es decir que, mediante la creación de las ZRC, se establecen las condiciones necesarias para la estructuración y desarrollo de una economía campesina en áreas rurales, especialmente en “zonas de colonización y aquellas en donde predomine la existencia de tierras baldías” (Artículo 81, Ley 160 de 1994). La anterior enunciación de aplicabilidad territorial fue reformada por el Artículo 1 del Decreto 1777 de 1996, agregando en el ámbito de su aplicación “las áreas geográficas cuyas características agroecológicas y socioeconómicas requieran regulación, limitación y ordenamiento de la propiedad o tenencia de los predios rurales”.

De acuerdo con el Decreto 1777 de 1996, los polígonos geográficos donde se pueden construir las Zonas de Reserva Campesina deben tener las siguientes características: (1) ser zonas de colonización y en aquellas donde predomine la existencia de tierras baldías; (2) áreas geográficas cuyas características agroecológicas y socioeconómicas requieran de regulación, limitación y ordenamiento de la propiedad o tenencia de predios rurales; (3) zonas de amortiguación del área de Sistema de Parques Nacionales Naturales, con el propósito de desarrollar actividades, modelos y sistemas productivos que se formulen en los planes ambientales

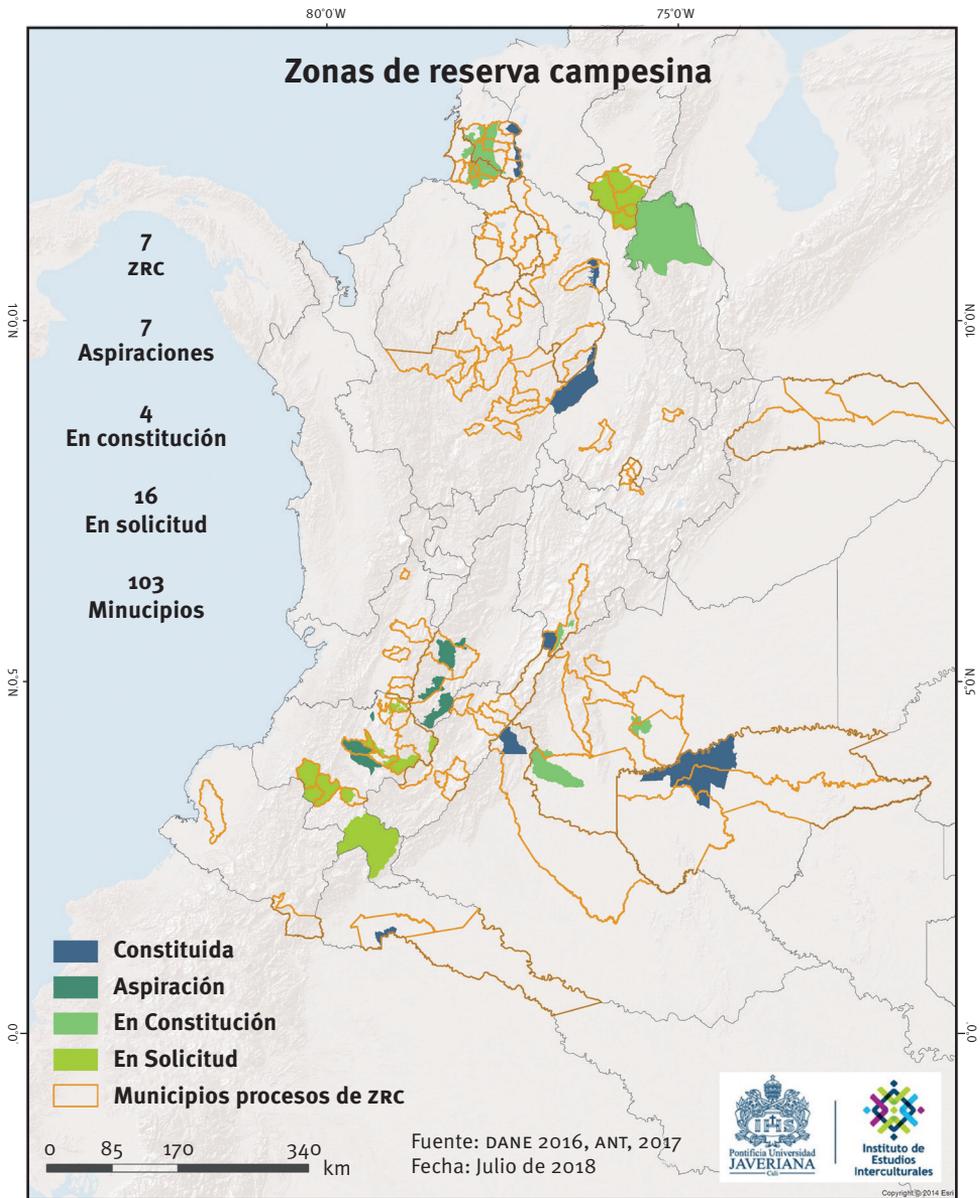
establecidos para las zonas respectivas; (4) regiones donde predomine la economía campesina; (5) regiones de conflicto social, para la reconstrucción del tejido social y sustitución de cultivos de uso ilícito; (6) predios donde se haya declarado extinción de dominio conforme a su extensión.

Cada una de estas características territoriales, sociales y económicas ha permitido la constitución de zonas de reserva campesina a lo largo del territorio colombiano. La primera de ellas está ubicada en la región del Pato Balsillas en el departamento de Caquetá y fue constituida en 1997. Mientras que, la más reciente fue uno de los dos polígonos solicitados en la región de Montes de María en 2017. En total, durante un lapso de 10 años apenas se han constituido solo siete zonas de reserva campesina.

De acuerdo con el estudio adelantado por la Universidad Javeriana de Cali en convenio con la Agencia Nacional de Tierras (ANT), mientras existe un potencial de constitución sobre cerca de 50 procesos de ZRC en 103 municipios, en la actualidad se encuentran 16 polígonos geográficos en proceso de solicitud, 4 zonas en estado de constitución y 7 lugares en aspiración (Duarte 2018a). La Figura 6 ilustra cartográficamente cada uno de los polígonos anteriormente descritos.

Comparando este mapa con los anteriores, cabe resaltar la asimetría que enfrenta la población campesina en relación con la afrodescendiente e indígena en términos territoriales. Como ilustramos en los acápite anteriores, la proporción de títulos colectivos y resguardos indígenas sobrepasa largamente a las comunidades campesinas adscritas a las zonas de reserva campesina, tanto en número de hectáreas como en familias beneficiadas. También consta, al comparar las cartografías, que mientras la mayoría de títulos colectivos afrodescendientes y resguardos indígenas se ubican en las periferias fronterizas, las aspiraciones territoriales campesinas se ubican en la zona central del país, donde existe una mayor competencia en cuanto al mercado de tierras privado. Dicho escenario incide negativamente en las aspiraciones territoriales del campesinado colombiano.

Figura 6. Zonas de Reserva Campesina constituidas en Colombia



Fuente: Construcción propia, Instituto de Estudios Interculturales (2018)
a partir de DANE (2016) y ANT (2017).

EL FUTURO: ¿TERRITORIOS INTERCULTURALES?

Teniendo en cuenta el anterior balance del ordenamiento social de la propiedad colectiva rural, una primera observación es que el Estado colombiano, bajo la égida multicultural, ha constituido una serie de normativas que inciden, configuran y promulgan territorialidades que vinculan profundas reivindicaciones identitarias con expectativas de gobernanza étnico-cultural (Duarte 2017b).

Sin embargo, los efectos de un sistema de derechos de propiedad divergentes desde el punto de vista identitario se manifiestan en territorialidades que, de acuerdo con su respectiva legislación, parecen mutuamente excluyentes. Se configura entonces un efecto perverso del reconocimiento multicultural, donde la particularidad y la diferenciación dejan de ser dispositivos para incentivar el diálogo y proteger nuestra riqueza identitaria, y se convierten en estrategias de divergencia y marginación. Por este camino, nuestros sistemas de propiedad colectiva corren el riesgo de terminar convirtiéndose en mecanismos acrílicos, instrumentalizados por lógicas de acción racional, caldo de cultivo de tensiones y conflictividades territoriales interétnicas e interculturales.

Una segunda observación a nuestros mecanismos de regulación sobre la propiedad colectiva rural está vinculada con la asimetría en el reconocimiento de los derechos multiculturales. Nuestra versión del pacto multicultural, anclado a la Constitución Política de 1991, ha terminado configurando territorialidades de distinto piso jurídico para poblaciones igualmente vulnerables.

Así las cosas, mientras los resguardos indígenas son territorialidades poderosamente garantistas que ostentan un estatus de gobierno territorial bastante completo, las titulaciones colectivas afrocolombianas son figuras de gobierno territorial incompletas. La situación anterior se constata en la medida en que, si bien los Consejos Comunitarios deben ser consultados sobre las decisiones que afecten sus espacios vitales, no tienen cómo acceder a los recursos del Sistema General de Participaciones y por lo tanto no gozan de una gobernanza económica. El panorama lo completa la precariedad de la figura de Zona de Reserva Campesina y la necesidad de que el Estado reconozca sus instancias decisivas en cuanto a un ejercicio legítimo de gobernanza territorial.

Una situación remarcable frente a este callejón multicultural es el caso de la Consulta Previa, como diálogo intercultural para la constitución de la Zona de Reserva Campesina en Montes de María. De acuerdo con el Decreto 1777 de 1996 existen varios condicionantes para la creación de Zonas de Reserva Campesina en el territorio colombiano, por ejemplo, no poder ser constituidas en Zonas de Reserva Forestal, en territorios indígenas, en títulos colectivos de comunidades afrodescendientes, ni en territorios que estén reservados por el Incoder (Agencia Nacional de Tierras).

Pese a lo anterior, llama la atención el concepto técnico emitido por la Subgerencia de Asuntos Étnicos y de Tierras Rurales del Incoder, que aclara que:

[...] no existe norma alguna que expresamente señale que no sea posible constituir un resguardo indígena o un título colectivo dentro de una zona de reserva campesina. Por lo que, si los resguardos indígenas o los títulos colectivos se pretenden constituir con predios que se encuentren dentro de un área declarada como zona de reserva campesina, en el plano estrictamente jurídico, no habría impedimento para hacerlo. (Oficio 1400-2700, Subgerencia de Tierras – Incoder)

En este contexto, en la región de Montes de María se aspira a consolidar dos títulos colectivos para comunidades afrodescendientes, un resguardo indígena y dos polígonos correspondientes a una zona de reserva campesina. Como se observa en el siguiente mapa, en cada uno de los polígonos geográficos solicitados para la constitución de estos tres tipos de figuras de ordenamiento territorial se realiza una serie de intersecciones y traslapes en sus respectivos linderos. Por lo tanto, la Agencia Nacional de Tierras ha tenido que implementar novedosos modelos de Consulta Previa en tanto diálogos interculturales entre los actores implicados, lo que ha permitido avanzar en la construcción conjunta de los polígonos finales. Al mismo tiempo, se han establecido los parámetros para su uso y ampliación en cada una de las zonas, sin entrar en confrontaciones territoriales en un futuro. De este modo, se observa cómo las aspiraciones territoriales de una zona de reserva campesina pueden entrar en una lógica de diálogo con las figuras de ordenamiento territorial étnicas, tratando de solventar posibles disputas por el territorio en una misma región.

El caso de las territorialidades colectivas en Montes de María nos permite reflexionar sobre los dos caminos que parecen cernirse sobre los derechos de propiedad étnico-culturales en Colombia: (1) la profundización del multiculturalismo divergente o (2) la construcción de territorialidades interculturales que propicien el diálogo y la convergencia social.

El primer escenario de diferenciación y particularidad territorial significa que para acceder a los derechos de propiedad colectiva se puede ser indígena, afrocolombiano o campesino, pero no tolera los cruces o las ambivalencias. Si bien el camino de la profundización multicultural es operativamente más fácil, a la larga puede terminar endureciendo las fronteras étnicas de los territorios, convirtiéndolos en áreas geográficas cerradas para sujetos sociales que se autoidentifican bajo reivindicaciones esencialistas.

Por otra parte, las territorialidades convergentes responden mejor a la historicidad de nuestros sujetos rurales. Recordemos que tanto indígenas, afrocolombianos como campesinos han sido poblaciones permanentemente explotadas bajo la estructura de clases y la violencia simbólica del modelo de mestizaje republicano; pero al mismo tiempo —en la práctica— también han logrado mantener interacciones y relacionamientos interculturales desde la época colonial.

Tampoco es desdeñable observar que en diversas regiones del país se han venido conceptualizando apuestas comunitarias de territorios interculturales. En regiones tan diversas como el Catatumbo (departamento de Norte de Santander); Montes de María (departamentos de Sucre y Bolívar) y Santa Rosa (Cauca), se están construyendo Territorios Campesinos Agroalimentarios y Zonas de Reserva Campesina con énfasis intercultural (Duarte 2017c). De acuerdo con el informe del Convenio entre la Agencia Nacional de Tierras y el Instituto de Estudios Interculturales, las apuestas interculturales se presentan justo allí, en departamentos donde se registran los mayores niveles de conflictividad territorial entre comunidades rurales (Duarte 2018a).

Finalmente, podemos asegurar que la multidimensionalidad es una de las características más remarcables de nuestras territorialidades. Por lo tanto, cada intervención o pliego de movilización no puede partir de una tabula rasa sobre el espacio rural, en la medida en que las pretensiones sobre los usos agroindustriales del suelo, así como

las necesidades territoriales de comunidades campesinas, afrodescendientes e indígenas, tienden a traslaparse entre sí.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abrahms, Philip. 1988. "Notes on the Difficulty of Studying the State". *Journal of Historical Sociology* 1: 58-89. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-6443.1988.tb00004.x>
- Acero, Camilo y María Parada. 2017. "Estado del arte de la literatura nacional e internacional sobre los derechos de propiedad de las tierras rurales". Convenio de Asociación N.º 000512 de 2017. Celebrado entre Agencia Nacional de Tierras (ANT), Universidad Javeriana de Cali y la Universidad Nacional de Colombia, coordinado por Carlos Duarte y Francisco Gutiérrez.
- Antón, Jhon, Álvaro Bello, Fabiana del Pololo, Marcelo Paixao y Marta Rangel. 2009. *Afrodescendientes en América Latina y el Caribe: del reconocimiento estadístico a la realización de derechos*. CEPAL – Serie Población y Desarrollo N.º 87. Santiago de Chile: Naciones Unidas. <https://www.cepal.org/es/publicaciones/7227-afrodescendientes-america-latina-caribe-reconocimiento-estadistico-la-realizacion>
- Benko, Georges. 2000. "La recomposición de los espacios". *Revista Geographicalia* 38: 3-10. DOI: https://doi.org/10.26754/ojs_geoph/geoph.2000381377
- Boone, Catherine. 2007. "Property and Constitutional Order: Land Tenure Reform and the Future of the African State". *African Affairs* 106 (425): 557-586. DOI: <https://doi.org/10.1093/afraf/admo59>
- Constitución Política de Colombia. 1991.
- Decreto 2663 de 1994. Por el cual se reglamentan los Capítulos x y xiv de la Ley 160 de 1994, en lo relativo a los procedimientos de clarificación de la situación de las tierras desde el punto de vista de la propiedad, de delimitación o deslinde de las tierras del dominio de la nación y los relacionados con los resguardos indígenas y las tierras de las comunidades negras. Ministerio de Agricultura y Desarrollo Rural. Diario Oficial N.º 14627. Diciembre 7 de 1994.
- Decreto 1745 de 1995. Por el cual se reglamenta el Capítulo III de la Ley 70 de 1993, se adopta el procedimiento para el reconocimiento del derecho a la propiedad colectiva de las "Tierras de las Comunidades Negras" y se

- dictan otras disposiciones. Ministerio del Interior. Diario Oficial N.º 42049. Octubre 13 de 1995.
- Decreto 1777 de 1996. Por el cual se reglamenta parcialmente el Capítulo XII de la Ley 160 de 1994, en lo relativo a las zonas de reserva campesina.
- Decreto 2164 de 1995. Por el cual se reglamenta parcialmente el Capítulo XIV de la Ley 160 de 1994 en lo relacionado con la dotación y titulación de tierras a las comunidades indígenas para la constitución, reestructuración, ampliación y saneamiento de los Resguardos Indígenas en el territorio nacional. Ministerio de Agricultura. Diario Oficial N.º 42140. Diciembre 7 de 1995.
- Decreto 1465 de 2013. Por el cual se reglamentan los Capítulos X, XI y XII de la Ley 160 de 1994, relacionado con los procedimientos administrativos especiales agrarios de clarificación de la propiedad, delimitación o deslinde de las tierras de la Nación, extinción del derecho de dominio, recuperación de baldíos indebidamente ocupados o apropiados, reversión de baldíos adjudicados y se dictan otras disposiciones. Ministerio de Agricultura y Desarrollo Rural. Diario Oficial N.º 48847. Julio 10 de 2013.
- Decreto (Ley) 1953 de 2014. Por el cual se crea un régimen especial con el fin de poner en funcionamiento los territorios Indígenas respecto de la administración de los sistemas propios de los pueblos indígenas hasta que el Congreso expida la ley que trata el artículo 329 de la Constitución Política. Ministerio del Interior. Diario Oficial N.º 49297. Octubre 7 de 2014.
- Decreto 2333 de 2014. Por el cual se establecen los mecanismos para la efectiva protección y seguridad jurídica de las tierras y territorios ocupados o poseídos ancestralmente y/o tradicionalmente por los pueblos indígenas acorde con lo dispuesto en los artículos 13 y 14 del Convenio 169 de la OIT, y se adicionan los artículos 13, 16 y 19 del Decreto 2664 de 1994. Ministerio de Agricultura y Desarrollo Rural. Noviembre 19 de 2014.
- Decreto (Ley) 902 de 2017. Por el cual se adoptan medidas para facilitar la implementación de la Reforma Rural Integral contemplada en el Acuerdo Final en materia de tierras, específicamente el procedimiento para el acceso y formalización y el Fondo de Tierras. Presidencia de la República. Mayo 29 de 2017.

- Descola, Phillipe. 2012. *Les formes du paysage*. Cours College de France 2011-2012. <https://www.college-de-france.fr/site/philippe-descola/course-2012-2013.htm>
- Duarte, Carlos. 2015a. *Desencuentros territoriales 1: la emergencia de los conflictos interétnicos e interculturales en el departamento del Cauca*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Icanh).
- Duarte, Carlos. 2015b. *Desencuentros territoriales 2: Caracterización de los conflictos en las regiones de la Altiplanura, Putumayo y Montes de María*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Icanh).
- Duarte, Carlos. 2015c. “Los macromodelos de la gobernanza indígena colombiana: un análisis socioespacial a los conflictos territoriales del multiculturalismo operativo colombiano”. *Revista Maguaré* 29, 1: 181-234. DOI: <https://doi.org/10.15446/mag.v29n1.57237>
- Duarte, Carlos. 2016. “Reconocimiento a los derechos del campesinado: entre adjetivo y sustantivo”. *La Silla Rural*, 8 de noviembre. <https://lasillavacia.com/silla-llena/red-rural/historia/reconocimiento-los-derechos-del-campesinado-entre-adjetivo-y>
- Duarte, Carlos. 2017a. “Rogue-One: Las Farc, el 902 y La reforma rural integral”. *La Silla Rural*, 21 de junio. <https://lasillavacia.com/silla-llena/red-rural/historia/rogue-one-las-farc-el-902-y-la-reforma-rural-integral-61446>
- Duarte, Carlos. 2017b. “Los conflictos territoriales y la urgencia de una Jurisdicción agraria”. *La Silla Rural*, 2 de agosto. <https://lasillavacia.com/silla-llena/red-rural/historia/los-conflictos-territoriales-y-la-urgencia-de-una-jurisdicion>
- Duarte, Carlos. 2017c. “Los territorios campesinos agroalimentarios”. *La Silla Rural*, 8 de febrero. <https://lasillavacia.com/silla-llena/red-rural/historia/los-territorios-campesinos-agroalimentarios-59671>
- Duarte, Carlos. 2018a. Convenio Planes de Vida ZRC. Convenio de Asociación N.º 000152 de 2017. Celebrado entre la Agencia Nacional de Tierras (ANT) y la Universidad Javeriana de Cali, coordinado por Carlos Duarte.
- Duarte, Carlos. 2018b. *Hacia una antropología del Estado colombiano: descentralización y gubernamentalidad multicultural*. Cali: Sello Editorial Javeriano–Instituto de Estudios Interculturales de la Pontificia Universidad Javeriana de Cali.
- Duarte Carlos. 2019. *Hacia una Antropología del Estado Colombiano: descentralización y gubernamentalidad multicultural*. Cali: Sello Editorial

- Universidad Javeriana de Cali – Instituto de Estudios Interculturales de la Pontificia Universidad Javeriana de Cali.
- Duarte, Carlos y Fernando Gutiérrez, coords. 2017. Documento Final de diseño de Observatorio de Tierras Rurales (OTR). Convenio de Asociación N.º 000512 de 2017. Celebrado entre Agencia Nacional de Tierras (ANT), Universidad Javeriana de Cali y la Universidad Nacional de Colombia.
- Duarte, Carlos y Daniela Gómez. 2019. “Los campesinos no son los mismos empresarios rurales”. *La Silla Rural*, 19 de marzo. <https://lasillavacia.com/silla-llena/red-rural/los-campesinos-no-son-los-mismos-empresarios-rurales-70573>
- Duarte, Carlos, Carolina Baltán, Alen Castaño, Vladimir Fernández, Andrea Espinosa, Andreina Guerrero, Juan Ledesma, Ana María Solarte y Luis Valencia. 2019a. *Transformaciones y necesidades contemporáneas de las territorialidades rurales afrocolombianas*. Cali: Sello Editorial Universidad Javeriana de Cali – Instituto de Estudios Interculturales de la Pontificia Universidad Javeriana de Cali. En Prensa.
- Duarte, Carlos, Ana Duque, Fredy Páez, Germán Cardoza, Alen Castaño, Jaime Correa, Miladis Marmolejo, Martha Montaña, Manuel Ochoa, Carlos Ramírez y Daniela Trujillo . 2019b. *La VAF y el Ordenamiento Territorial Rural Colombiano, 3 estudios de caso: Casanare, Cundinamarca y Bolívar*. Cali: Sello Editorial Universidad Javeriana de Cali – Instituto de Estudios Interculturales de la Pontificia Universidad Javeriana de Cali.
- Feder, Gershon y David Feeny. 1991. “Land Tenure and Property Rights: Theory and Implications for Development Policy”. *World Bank Economic Review* 5, 1: 135-153. DOI: <https://doi.org/10.1093/wber/5.1.135>
- Giménez, Gilberto. 1996. “Territorio y cultura”. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* 11, 4: 9-30. <https://www.redalyc.org/pdf/316/31600402.pdf>
- Gros, Christian. 2006. “Nationaliser l’indien, ethniciser la nation: l’Amérique latine face au multiculturalisme”. En *Etre indien dans les Amériques. Spoliations et résistance. Mobilisations ethniques et politiques du multiculturalisme*, editado por Christian Gros y Marie-Claude Strigler, 263-273. París: Éditions de l’Institut des Amériques.
- Hoffmann, Odile. 2001. “Conflictos territoriales y territorialidad negra”. *Conferencia dictada en el II Seminario Internacional sobre Territorio y Cultura*. Universidad de Caldas.
- Instituto Colombiano de Reforma Rural (Incoder). Oficio 2400-2700. Subgerencia de Tierras.

- Instituto de Estudios Interculturales. 2018. Información en línea del sistema de información geográfica, poblacional y estadística Sigpe. <https://ieiportal.javerianacali.edu.co/arcgis/apps/webappviewer/index.html?id=3eac250cb1404d7bbf8aded5ff90db75>
- Krotz, Esteban, ed. 2002. *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*. Barcelona: Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Laurent, Virginie. 2005. *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998*. Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Icanh), Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).
- Ley 21 de 1991. Por el cual se aprueba el Convenio número 169 sobre los pueblos indígenas y tribales en países independientes, adoptado por la 76ª reunión de la Conferencia General de la Organización Internacional del Trabajo OIT (Ginebra, 1989). Congreso de Colombia. Diario Oficial N.º 39720. Marzo 6 de 1991.
- Ley 31 de 1967. Por el cual se aprueba el Convenio Internacional del Trabajo, relativo a la protección e integración de las poblaciones indígenas y tribales en los países independientes, adoptada por la Cuadragésima Reunión de la Conferencia General de la Organización Internacional del Trabajo OIT (Ginebra, 1957). Congreso de Colombia. Diario Oficial N.º 32283. Agosto 1 de 1967.
- Ley 70 de 1993. Por el cual se desarrolla el artículo transitorio 55 de la Constitución Política. Congreso de Colombia. Diario Oficial N.º 41013. Agosto 31 de 1993.
- Ley 160 de 1994. Por el cual se crea el Sistema Nacional de Reforma Agraria y Desarrollo Rural Campesino, se establece un subsidio para la adquisición de tierras, se reforma el Instituto Colombiano de Reforma Agraria y se dictan otras disposiciones. Congreso de Colombia. Diario Oficial N.º 41479. Agosto 5 de 1994.
- Libecap, Gary. 2018. "Douglass C. North: Transaction Costs, Property Rights, and Economic Outcomes". *National Bureau of Economic Research*. Working Paper 24585. DOI: 10.3386/w24585
- Losonczy, Anne Marie. 2006. *La trama interétnica*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia Icanh, Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).

- Lund, Christian. 2011. "Property and Citizenship: Conceptually Connecting Land Rights and Belonging in Africa". *Africa Spectrum* 46, 3: 71-75. DOI: <https://doi.org/10.1177/000203971104600304>
- Mançano, Bernardo. 2005. "Movimentos socioterritoriais e movimentos socioespaciais. Contribuição teórica para uma leitura geográfica dos movimentos sociais". *Revista del Observatorio Social de América Latina* 16: 273-283. <http://www2.fct.unesp.br/nera/revistas/o6/Fernandes.pdf>
- Mançano, Bernardo. s.f. *Sobre la tipología de los territorios*. <https://web.ua.es/es/giecryal/documentos/documentos839/docs/bernardo-tipologia-de-territorios-espanol.pdf>
- Massey, Doreen. 2008. "Geometrías internacionales del poder y la política de una 'ciudad global': pensamientos desde Londres". *Cuadernos del CENDES* 25, 68: 115-122. http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1012-25082008000200007
- Montañez, Gustavo. 2001. "Razón y pasión del espacio y el territorio". En *Espacio y territorios: razón, pasión e imaginarios*, editado por Gustavo Montañez Gómez, Julio Carrizosa Umaña, Normando Suárez, Ovidio Mahecha y Julián Arturo Lucio, 15-32. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia – Editorial Unibiblos.
- North, Douglass. 1990. *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Observatorio de Territorios Étnicos. 2012. *Derechos territoriales de las comunidades negras: una mirada desde la diversidad*. Serie Memoria y Territorio 5. Bogotá: Facultad de Estudios Ambientales y Rurales, Departamento de Desarrollo Rural y Regional, Universidad Javeriana.
- Organización Internacional del Trabajo OIT. 1957. Convenio sobre poblaciones indígenas y tribales (Número 107). Convenio relativo a la protección e integración de las poblaciones indígenas y de otras poblaciones tribales y semitribales en los países independientes.
- Organización Internacional del Trabajo OIT. 1989. Convenio sobre pueblos indígenas y tribales (Número 169). Convenio sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes.
- Ostrom, Elinor. 2003. "How Types of Goods and Property Rights Jointly Affect Collective Action". *Journal of Theoretical Politics* 15, 3: 239-270 DOI: <https://doi.org/10.1177/0951692803015003002>
- Restrepo, Eduardo. 2005. *Políticas de la teoría y dilemas de los estudios de las colombias negras*. Popayán: Universidad del Cauca.

- Restrepo Eduardo y Axel Rojas. 2004. *Conflicto e (in)visibilidad: Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Silveira, María Laura. 2008. "Globalización y territorio usado: imperativos y solidaridades". *Cuadernos del CENDES* 25, 69: 1-19. http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1012-25082008000300002
- Soja, Edward. 1993. *Geografías post-modernas: A reafirmado do espacio na teoría social crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Sahar Editor.
- Sosa, Mario. 2012. ¿Cómo entender el territorio?. Guatemala: Editorial Cara Parens de la Universidad Rafael Landívar.
- Stavenhagen, Rodolfo. 1991. "Los conflictos étnicos y sus repercusiones en la sociedad internacional". *Revista Internacional de Ciencias Sociales* XLIII, 1: 117-131. <https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/Los-conflictos-etnicos-y-sus-repercusiones.pdf>
- Valencia, Inge. 2011. "Lugares de las poblaciones negras en Colombia: la ausencia del afrocaribe insular". *Revista CS* 7: 309-350. DOI: <https://doi.org/10.18046/recs.i7.1046>
- Vendryes, Thomas. 2014. "Peasants Against Private Property Rights: A Review of the Literature". *Journal of Economic Surveys* 28, 5: 971-995. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-6419.2012.00743.x>
- Zambrano, Marta. 2007. "El gobierno de la diferencia: volatilidad identitaria, escenarios urbanos y conflictos sociales en el giro multicultural colombiano". En *Los Retos de la diferencia: los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*, editado por Odile Hoffmann y María Teresa Rodríguez, 237-266. México: Cemca – Ciesas – Icanh.

ENTENDER AL “MONTE”: EL BROTE DEL DIÁLOGO ENTRE LA COMUNIDAD INDÍGENA DE SAN ANTONIO DE CALARMA Y SU ENTORNO

JUAN SEBASTIÁN FELIPE OLMOS*

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia



*jsolmosn@unal.edu.co ORCID: 0000-0001-6278-2579

Artículo de investigación. Recibido: 18 de marzo de 2019. Aprobado: 14 de mayo de 2020.

Cómo citar este artículo: Olmos, Juan Sebastián. 2020. “Entender al “monte”: el brote del diálogo entre la comunidad indígena de San Antonio de Calarma y su entorno”. *Maguaré* 34, 1: 149-182. DOI:

<https://doi.org/10.15446/mag.v34n1.90391>

RESUMEN

Este artículo se aproxima a la noción de “el monte” de la comunidad indígena pijao del Resguardo de San Antonio de Calarma (Tolima), para dar cuenta de este como un actor, posteriormente como un *self*—producto del diálogo entre los pijao y su entorno—, y además como un agente no humano que está en relación con humanos. A partir de diferentes relatos, experiencias y cartografías sociales, producto del trabajo de campo, analizo las formas mediante las cuales el monte configura prácticas de acuerdo con la exigencia de ciertas pautas de comportamiento: el proceso de reforestación, la elección de los lugares de cultivo y la obtención de plantas para la medicina tradicional.

Palabras clave: diálogo entre humano y no humano, el monte, medio ambiente, pijao, Resguardo San Antonio de Calarma, territorio, Tolima.

**UNDERSTANDING “EL MONTE”: EMERGENT DIALOGUES
BETWEEN THE INDIGENOUS COMMUNITY OF SAN
ANTONIO DE CALARMA AND ITS ENVIRONMENT**

ABSTRACT

In this article, I address the notion of “el monte” (“the wilderness”) as understood by the Pijao at San Antonio de Calarma, an indigenous reservation in Tolima, Colombia. I analyze “el monte” first as an actor and a “self” that emerges from the dialogues between the Pijao and their environment, and as a non-human actor that relates to humans. Based on several stories, observation and social cartographies and my fieldwork at Calarma, I analyze how “el monte” shapes practices following the requirement of certain procedures: reforestation, the choice of cultivation areas, and the harvesting of plants useful for traditional medicine.

Keywords: “El monte” (the Wilderness), environment, human and non-human dialogue, Pijao, San Antonio de Calarma Reservation, territory, Tolima.

**ENTENDER O “MATO”: O FLORESCER DO DIÁLOGO
ENTRE A COMUNIDADE INDÍGENA DE SAN
ANTONIO DE CALARMA E SEU ENTORNO**

RESUMO

Este artigo se aproxima da noção do “mato” da comunidade indígena pijao do Resguardo de San Antonio de Calarma (Tolima, Colômbia), para evidenciá-la como um ator, posteriormente como um *self* — produto do diálogo entre os pijao e seu entorno —, além disso como um agente não humano que está em relação com humanos. A partir de diferentes relatos, experiências e cartografias sociais, resultado do trabalho de campo, analiso as formas pelas quais o mato configura práticas de acordo com a exigência de certas pautas de comportamento: o processo de reflorestamento, a escolha dos lugares de cultivo e a obtenção de plantas para a medicina tradicional.

Palavras-chave: diálogo entre humano e não humano, mato, meio ambiente, pijao, Resguardo San Antonio de Calarma, território, Tolima.

Recuerdo que una amiga a quien hacía notar la belleza de Berkeley me decía: —Sí, esto es muy hermoso, pero no lo comprendo del todo. Aquí hasta los pájaros hablan en inglés.

¿Cómo quieres que me gusten las flores si no conozco su nombre verdadero, su nombre inglés, un nombre que ya es la cosa misma? Si yo digo bugambilia, tú piensas en las que has visto en tu pueblo, trepando un fresno, moradas y litúrgicas, o sobre un muro, cierta tarde, bajo una luz plateada. Y la bugambilia forma parte de tu ser, es una parte de tu cultura, es eso que recuerdas después de haberlo olvidado. Esto es muy hermoso, pero no es mío, porque lo que dicen el ciruelo y los eucaliptus no lo dicen para mí, ni a mí me lo dicen.

Octavio Paz. 1972. El laberinto de la soledad

INTRODUCCIÓN

Terminaba de almorzar junto a doña Gilma, en su casa en la mitad del predio Las Delicias de San Antonio de Calarma, Tolima. Estaba un tanto frustrado pues las personas con las que esperaba verme ese día nunca aparecieron. Decidí relajarme y transcribir lo que llevaba de mi diario de campo mientras doña Gilma me hablaba de su caballo enfermo, al que habíamos visitado hace unos días. Leo, hijo de doña Gilma, bajó desde su casa hasta la de su madre y entró a saludarnos. Indagando cómo iba con mi trabajo para la universidad, me encontró con tiempo libre y, marcado por su pasado militar en el Amazonas, no desaprovechó la perfecta oportunidad para invitarme a una aventura al monte en busca de serpientes. Accedí puesto que ver una serpiente era necesario si, como decía Leo, quería hacer creer a la gente que en verdad estuve en San Antonio. Por suerte, dentro de la parcela de doña Gilma, hay un pedazo que es “monte”, así que ir no nos tomaría más de cinco minutos. Partimos, no sin antes recibir el consejo de doña Gilma: “No vayan a hacer nada por allá que luego los muerden” (Diario de campo).

“Ellas no son bobas y solo se meten con las personas cuando no les queda de otra” (Diario de campo), me decía Leo mientras caminábamos por el cafetal de su madre en dirección al pedazo de monte de donde sacaban algunas veces leña para la cocina. “Las serpientes generan veneno cada cierto tiempo así que arriesgarse a andar picando a todos como locas no les conviene, además ellas ya tienen sus lugares en el monte donde viven” (Diario de campo). Algunas partes del cafetal colindaban con el monte, pero los espacios estaban diferenciados. Aunque poco separados, la diferencia saltaba a primera vista: grandes plantas de lo que parecía ají chirca, cortaban las hileras de palos de café; algunos palos ya estaban casi debajo de estas plantas. Leo me comentó otro día que el monte ya comenzaba a entrar al café por descuido de su madre, doña Gilma. Entramos al monte. A lo largo del camino, Leo me explicaba con lujo de detalles los lugares en donde había visto serpientes y me mostró el lugar donde vive una que, de a pocos, se iba haciendo amiga de él. Llegamos, luego de no encontrar la serpiente, a un claro. “Aquí uno se relaja, ¿sí ve?, a mí me gusta estar aquí porque en el monte nadie se mete” (Diario de campo). Efectivamente, una de las primeras cosas que me dijeron era que el monte debe procurar no ser tocado, pero la situación me llevó a formular una pregunta evidente: ¿por qué nadie se mete?

El silencio, solo adornado por el viento y las aves alrededor nuestro, se interrumpió con la respuesta: “pues porque no se debe trabajar”. El monte es el lugar donde viven las serpientes y donde nace el agua, además nadie lo debe trabajar. “¿O es que acaso usted ha visto que alguien tenga café en él?” (Diario de campo).

El propósito de este texto es dar cuenta de la manera en que, para algunas personas del Resguardo Indígena de San Antonio de Calarma en el Tolima, “el monte” es un actor, producto de un diálogo entre ellas y su entorno, que configura prácticas concretas en la cotidianidad de la comunidad con la que se relaciona. Sostengo que el monte exige comportamientos específicos y que estos son producto de la interlocución entre el entorno del lugar y las personas. Esto lo hago a partir de la interpretación de algunas de las prácticas cotidianas, relatos sobre el territorio y unos mapas hechos por algunas personas de la comunidad. El monte aquí se perfila como un actor con el cual se entablan relaciones y el cual es necesario tener en cuenta en todo momento; surge como

uno más del complejo entramado social del que la comunidad también hace parte. Pretendo mostrar que, tras prácticas como el cultivo en lugares apartados del monte y la obtención de plantas medicinales, existe una comprensión y una comunicación entre el entorno y las personas.

Utilizo principalmente la Teoría del Actor-Red de Bruno Latour (TAR o en inglés ANT) (2005) para plantear la multiplicidad de actores que componen lo social y así apuntar a la necesidad de pensar una sociedad más allá del humano. Luego retomo la categoría de *selves* de Eduardo Kohn (2007) para dar cuenta de la inherente comunicación e interpretación entre actores. Busco resaltar, por ejemplo, que el hecho de que los cultivos de café se hagan en zonas previamente delimitadas corresponde a un conocimiento de los requerimientos necesarios para que el medio ambiente —entorno— se encuentre en buenas condiciones.

El texto tiene cinco apartados. En la primera parte introduzco los conceptos que orientan la interpretación y el análisis. Luego describo y contextualizo el lugar en el cual llevé a cabo mi trabajo de campo, así como mi relación con la comunidad y expongo trabajos similares al mío, tanto en el estudio de las comunidades pijao como en el monte. A continuación, a partir del análisis de las prácticas, relatos y cartografías sociales, discuto el papel de “el monte” y su construcción en el marco de la comunidad. Enseguida, reflexiono sobre cómo esta construcción del monte es posible en términos de una interlocución más que de una imposición. Finalmente, concluyo resumiendo las razones por las cuales el monte no puede ser entendido de manera unilateral sino como el resultado de un diálogo continuo.

DEL TERRITORIO AL MONTE

Para llegar a hablar del monte, es necesario definir el ámbito en el cual se inscribe, a saber, el territorio. En principio, el territorio es entendido como “el espacio terrestre, real o imaginario que un pueblo (etnia o nación) ocupa o utiliza de alguna manera, sobre el cual genera sentido de pertenencia, que confronta con el de otros” (Zambrano 2006, 148). Llanos-Hernández (2010), por su parte, lo entiende como un concepto que alude a un espacio que culturalmente se representa, socialmente se espacializa y política y económicamente se demarca. Es decir, es el espacio que no basta con ser socializado, sino que requiere un componente de generación de sentido de pertenencia, de control y de demarcación.

Así mismo, y en tanto espacio, el territorio se inscribe dentro de un marco de posibilidades físicas e imaginarias, ambas con igual relevancia, que se presenta como un conjunto indisoluble de sistemas de objetos y sistemas de acciones (Santos 2000). Según Milton Santos, una aproximación al estudio del espacio necesita abordar los objetos que allí se encuentran, sus relaciones y las prácticas en las que se enmarcan, por tanto propone ligar las condiciones físicas con las acciones que ocurren “sobre estas”, pues constantemente se modifican entre sí. Así, una simple práctica carece de sentido si se separa del contexto en el cual ocurre. La interdependencia que propone Santos permite entender lo social en relación con lo que se perfila como natural y observar cómo se interpelan continuamente. Así como el ser humano modifica su entorno físico, este modifica al ser humano (Santos 2000). Por lo tanto, el concepto de “territorio” lo entiendo aquí como el espacio significado, apropiado, controlado y demarcado, producto de una relación entre sus condiciones físicas —entorno— y la comunidad que allí vive —seres humanos—.

Hay prácticas características del territorio. Unas son importantes pues orientan la construcción misma del territorio. Estas son formas de territorialización, es decir, acciones que significan y apropian el espacio. Zambrano (2017, 135) las entiende como:

Un conjunto simultáneo de intenciones y acciones de significación, apropiación, transformación y utilización del espacio terrestre (incluido el aéreo, el marítimo, el fluvial y el virtual, con sus fondos, suelos y subsuelos) que se desarrolla en el tiempo, mediante el cual se producen el territorio y la identidad correlativa y la territorialidad, digno de su propiedad, calidad y singularidad.

El paso que existe entre el espacio y el territorio es la territorialización. De este modo, el territorio, como espacio producto de la relación entre las condiciones físicas y sociales, se lleva a cabo solo por las acciones de significación resultado de esta relación. Así, volviendo a lo anterior, estas intenciones y acciones —territorialización— pueden entenderse como una relación entre el entorno y la comunidad.

Abordar el territorio como un espacio sobre el cual se ejerce soberanía, producto de una relación entre el entorno y el ser humano, permite plantear la pregunta acerca de los sujetos que lo construyen. ¿Qué más hay en el espacio? ¿Esto otro que “hay” de qué manera influye

sobre el ser humano? Lo importante es buscar formas de pensar al ser humano *junto* a otros seres. Es necesario entenderlo como un ser más de un sistema o una red más grande. Así, para dar cuenta de relaciones que se tejen entre personas y otros seres, algunos estudios han planteado formas de llevar a cabo investigación social y potenciar el quehacer etnográfico (Kohn 2007).

La propuesta de la teoría del actor-red (TAR) de Latour (2005), busca “reensamblar” lo social, es decir, reconstruir desde las relaciones mismas un fenómeno social, descentrar al ser humano como el único agente capaz de participar en las relaciones sociales y ampliar el espectro de los sujetos con agencia. Con el rótulo de “actante”, Latour define a todos los posibles agentes de la red de relaciones sociales con el fin de “simetrizar” tanto a humanos como no-humanos. Este autor también afirma que estos actores están en constante definición: cuando decidimos parar la reconstrucción social, se perfilan unos actores que parecieran definidos en sí mismos, sin embargo, al volver a iniciar la reconstrucción estos empiezan a redefinirse al relacionarse con otros actores (Latour 2005).

Kohn, por su lado, propone una “antropología más allá de lo humano” —*anthropology beyond the human*— (2013). Esta propuesta teórica, similar a la TAR de Latour, descentra al ser humano y plantea la necesidad de entender la sociedad siempre en relación con otros no humanos. Sin embargo, Kohn pone el acento en la relación con otras especies vivas. Aunque este enfoque ha sido criticado pues, para Marisol de la Cadena (2014), separa lo biológico de lo geológico y pasa por alto la posibilidad que tienen los objetos no orgánicos de representar, es útil para pensar la relación entre lo vivo. Su enfoque dista del de Latour, y desde ahí lo utilizo, en tanto se preocupa por pensar la relación humano/no-humano de seres vivos, como una en la que los seres se representan entre sí. Pone el acento en el ejercicio de representación que las partes de la relación llevan a cabo. Cuestiona el monopolio de la significación y de la producción de signos del ser humano, y propone reconocerle estas cualidades a todo lo vivo. Introduce además el término *selves* para referirse a un actor que tiene la capacidad de representar y producir signos y, por lo tanto, una capacidad inherente para comunicarse. Kohn afirma que el medio de comunicación que los junta es un signo encarnado. Afirmar que algunos no humanos representan y comunican a los seres humanos

permite etnografiar estos modos de comunicación. También permite definir una agencia distinta, a la que plantean autores como Gell (2016) o Latour (2005). Para estos autores, la agencia depende de lo humano y la comprenden como una condición de lo vivo que se expresa en su capacidad de representar.

Incluyo la noción de diálogo para referirme al tipo de relación que mantienen los *selves*. Entiendo el diálogo como la relación entre sujetos —comunidad y monte, humano y serpiente, etc.—. Es decir, el diálogo es una discusión en la que las partes en relación exponen sus capacidades, límites y condiciones, y cuyo fruto puede ser una dinámica, un concepto o un actor. La importancia de utilizar la palabra diálogo reside en que plantea la posibilidad no solo de dar cuenta de una relación, sino de denotar una capacidad inherente en los participantes para comunicarse entre ellos y coordinarse. La uso porque me permite aproximarme al fenómeno de una manera que considero un poco más exacta.

Por último, monte es una noción que utiliza la gran mayoría de personas con las que tuve la oportunidad de hablar —tanto dentro como fuera— del resguardo que hace referencia a cierto tipo de vegetación, sobre todo en el campo. Los espacios de monte son lugares llenos, sobre todo de plantas que no están relacionadas con los productos para la venta comercial y que tienen, dentro de ellos, corrientes de agua.

En resumen, utilizaré a lo largo de este texto la categoría “territorio” para referirme al producto de una relación entre un grupo de personas y su entorno —humano / no humano— cuyo fin es la apropiación, significación y demarcación del espacio. Así mismo, con “territorialización” me referiré a toda práctica resultado de esta relación que apropia el territorio. Usaré el término “actor” para referirme a sujetos como “el monte” o una persona, que de acuerdo con mi análisis poseen agencia y, a partir de esto, despliegan las relaciones que en cada ocasión hayan afectado la relación. Más adelante usaré *selves* para denotar la posibilidad de comunicación entre ellos y la independiente agencia que tienen. Presento también al “diálogo” como el tipo de relación entre actores o *selves* humanos y no humanos, cuyo resultado define a los dos interlocutores, por ejemplo, cultivar lejos del río, define tanto al que necesita cultivar, como al río que le impide hacerlo cerca de él.

Figura 1. Frontera del café con el monte



Fuente: Sebastián Olmos Núñez, octubre de 2018.

ESCENARIOS ETNOGRÁFICOS, METODOLOGÍA Y ANTECEDENTES

En la época colonial, los pijao fueron casi exterminados. Los colonizadores buscaron el control total sobre esta población asesinandola o reduciéndola en resguardos como el Gran Resguardo de Ortega y Chaparral (Velásquez 2018). Paulatinamente, las comunidades fueron empadronadas y el área territorial fue disminuida y arrendada (Espinosa 2009). La relación colonial, mas la disolución posterior de los resguardos, llevó a que desde inicios del siglo xx se negara su identidad indígena, alegando que estos ya habían superado el proceso de “civilización”, “no son indígenas, son blancos”. Esto desembocó en luchas a lo largo de este siglo por el reconocimiento de su identidad y de sus territorios. Actualmente, la comunidad pijao se concentra especialmente en Coyaima y Natagaima, Tolima, aunque no exclusivamente.

Llevé a cabo mi investigación en el municipio de San Antonio de Calarma, ubicado en la meseta de Chaparral, treinta kilómetros al norte de Chaparral, Tolima. Calarma es un municipio reconocido por sus numerosos nacimientos y arroyos; las distintas alturas que lo componen le dan una gran diversidad de climas. En el municipio hay siete cabildos indígenas pijao. El grupo con el que trabajé integra el Resguardo Indígena Pijao de San Antonio de Calarma. La comunidad conformó el cabildo en 1984 y lograron que el Estado les reconociera

la finca La Palmera en 2000 (Ministerio del interior 2015). En febrero de ese año iniciaron el proceso de recuperación de una finca contigua a esta, Las Delicias. Amparados por la ley 89 de 1890, exigieron este reconocimiento. El total de las 51 familias, según el plan de Salvaguarda de 2014 (Ministerio del interior 2015), se distribuyó entre las dos fincas y el casco urbano del municipio.

Gracias al reconocimiento del resguardo, reciben apoyos de la alcaldía para realizar proyectos para la comunidad. Y aunque esta relación con la alcaldía es conflictiva, pues los alcaldes del municipio han sido reacios a reconocerlos como indígenas, pocas veces les ha negado el dinero que les corresponde. Con otras entidades del Estado como la Corporación Autónoma Regional del Tolima (Cortolima) encargada de los temas ambientales y de los recursos naturales del departamento, sostienen otro tipo de relación que desemboca en proyectos como la reforestación de zonas en su territorio. Como vereda del municipio, la relación con la población campesina no es tan problemática como con la alcaldía.

Las personas de la comunidad se dedican, en su gran mayoría, a la producción de café, frijol, caña y plátano para subsistir. Las huertas familiares aportan los tomates, las cebollas y otras cosechas. La sal, la carne, el azúcar (o la panela) y demás productos los consiguen en el casco urbano del municipio.

Escenarios etnográficos y metodología

Llevé a cabo mi trabajo de campo en dos espacios complementarios que aportaron a mi investigación: el primer escenario fue la casa de don Gustavo, mi interlocutor principal; el segundo lugar fue la finca Las Delicias, en especial la casa de doña Gilma. Don Gustavo, mi primer contacto con el resguardo, es exgobernador del Resguardo de San Antonio de Calarma, pero hace unos seis años tuvo que irse de allí debido a diferencias con una parte de la comunidad. En mi primer encuentro con él, producto de una visita familiar a San Antonio, me sugirió trabajar con la comunidad acerca del territorio de recuperación, Las Delicias. Actualmente, reside en la vereda El Jardín, al norte del casco urbano de San Antonio. Allí vive junto a su esposa doña María y cuatro de sus hijos, un niño y tres niñas. Viven del cultivo de café y de frijol, que para que se produzca lo suficiente es necesario tener gran parte de la parcela cultivada y jornaleros que ayuden a trabajarla.

Un día comienza a eso de las cinco de la mañana con el desayuno que cocina doña María para sus hijos, que parten luego al colegio. Después llegan los jornaleros —tres o cuatro de ellos— y desayunan junto a don Gustavo, quien recién se despierta. Luego de charlar un rato y repasar muy superficialmente las tareas del día, cada jornalero empieza a trabajar mientras que don Gustavo se queda en el comedor y doña María prepara el almuerzo. Los trabajadores, dependiendo de la época, se arman de una podadora para limpiar —es decir, cortar— los cultivos que ya no sirven; un totumo para recoger el café maduro o llenarlo de abono para los palos de café; o varios cordones para preparar el espacio donde crecerá el frijol. A la una de la tarde vuelven sus hijos del colegio y, junto a los jornaleros y el resto de la familia, almuerzan en el comedor. Luego retoman sus respectivos compromisos. Don Gustavo vuelve a acostarse en su cuarto; doña María y sus hijas van a cocinar; el hijo ayuda en los deberes de la casa y acompaña a uno que otro trabajador. A las seis de la tarde es la comida, el último momento en que se vuelven a ver todos alrededor del comedor para luego retirarse.

Mi segundo escenario fue junto a tres familias que viven en el predio Las Delicias, que actualmente está en proceso de ser reconocido como parte del Resguardo de San Antonio de Calarma. El lugar central desde donde me movía estaba ubicado a un kilómetro de la carretera principal —la cual permitía ir hacia el casco urbano de San Antonio—, hacia abajo, y a otros tres kilómetros de la finca Las Delicias —mismo nombre del predio—, hacia arriba.

Este lugar es la residencia de doña Gilma, quien lleva alrededor de 15 años viviendo en Las Delicias. Actualmente depende del café que cultiva en la parte trasera de su casa y de sus vecinos que le ayudan a trabajarlo o le llevan mercados. Algunas noches, cuida al hijo y a la hija de un vecino, a cambio del trabajo de este y sus jornaleros en sus cafetales. Mientras estuve allí, doña Gilma iba a una actividad denominada “lunes de comunitario” aunque no hace parte del cabildo ni está interesada en temas políticos del lugar, más allá de la legalidad del territorio que ocupa. Además, frecuenta el pueblo una o dos veces a la semana para asistir al culto o para vender café y comprar comida.

Su hijo, Leo, vive en Las Delicias, pero en una casa diferente. Con él recorrí parte del monte de su madre. Él fue soldado del ejército, pero debido a un accidente, tuvo que volver a San Antonio. Las casas

dentro del predio se conectan, en su mayoría, por un camino, y en cada una vive desde una persona hasta una o dos familias nucleares. Las principales dinámicas del predio son el trabajo en cada parcela, la cocina y la recolección de recursos del monte como leña para el fogón o, muy raramente, según mi experiencia, la caza de animales para comer. La rutina del predio funciona de manera similar a la de la casa de don Gustavo: con el amanecer, el desayuno se prepara para los de la casa y los jornaleros que ese día trabajan. Tras desayunar se separan para realizar las actividades que le corresponden a cada uno. Servida la comida del mediodía, se reúnen para almorzar y luego continúan con sus actividades. En la cena culminan las labores de trabajo y el día concluye con el retorno a casa. Cuando se requiere plantar o expandir el territorio de trabajo, lo hacen dentro de sus hectáreas correspondientes, pero en el caso de que alguna de estas sea cruzada por un arroyo, procuran rodearlo; no es permitido cultivar en las inmediaciones de estos. Numerosas serpientes viven cerca de estos y deben convivir con ellas al mantenerles sus lugares quietos; otras veces entran en conflicto y terminan matando a una que otra.

A diferencia de las actividades llevadas a cabo en la casa de don Gustavo, en Las Delicias no toda la tierra se trabaja. Las parcelas de la totalidad de las casas se ubican de manera que una parte quede destinada a ser monte y a no tocarse por nadie, salvo en contadas excepciones. Destinan las actividades laborales a la producción de la parcela en la cual trabajan; sin embargo, como estas hacen parte del Resguardo de San Antonio de Calarma, los lunes algunos dedican su tiempo a trabajar en la sede principal del resguardo, La Palmera, en una actividad llamada “lunes de comunitario”, que se prolonga desde la mañana hasta entrada la noche. Este momento lo destinan a trabajar en proyectos de la comunidad — como la limpieza de zonas para los cultivos comunitarios— o de algún compañero que haya solicitado la ayuda del cabildo con anticipación. En estos lunes también hacen asambleas para discutir proyectos de la alcaldía e infracciones de personas de la comunidad. Fuera de estas rutinas, reservan momentos en los cuales se visitan unos a otros, o van hasta el pueblo con el fin de conseguir alimentos o asistir a cultos religiosos. Los caminos que recorren para ir de una casa a otra, o para movilizarse, sin embargo, no suelen ser los más cortos pues, aunque es posible atravesar lo que llaman “desechos” (atajos por donde “se va derecho” y más rápido), estos suelen

ser monte. Aunque dicen “ir derecho”, es más una expresión que una descripción de los caminos; al moverse por el monte, como hay solo plantas, árboles, quebradas y animales, los caminos marcados no existen, por lo que depende de la familiaridad de la persona con ese pedazo del monte, con los árboles, arbustos y su machete.

Los principales espacios entre los cuales me moví a lo largo de mi estadía en campo se inscriben en la cotidianidad de las actividades reseñadas. Las dinámicas específicas, que expondré luego, fueron las que presencié en mi tiempo allí y las que sirven de base para mi análisis teórico. Igualmente, allí llevé a cabo las entrevistas. Mis interlocutores fueron todos hombres con historia en el cabildo —a excepción de la médica tradicional, Islena—, pues la comunidad siempre me remitió a ellos diciendo que eran los que más conocían del resguardo; sumado a esto, salvo doña Gilma, otro par de mujeres, los exgobernadores y la población de Las Delicias, ninguna otra persona se mostró interesada en colaborar con mi trabajo. Una buena parte del resguardo estaba incómoda con mi presencia: experiencias pasadas con estudiantes de otra universidad bogotana y con el programa Séptimo Día, del Canal Caracol, dejaron en la comunidad una actitud de rechazo por “los de afuera”. Sin embargo, con el paso del tiempo logré hacerme más familiar con una parte de la comunidad; la cotidianidad que compartí con varias personas, como el día a día en el trabajo, algunos lunes comunitarios o el torneo de los juegos campesinos, me abrieron más espacios. Mi investigación inicial, por común acuerdo con la comunidad que asistió al lunes comunitario donde me presenté, estaba orientada hacia la historia de la recuperación de Las Delicias. Dicha historia me llevó a un análisis del territorio dentro del resguardo que desembocó en el estudio del monte.

Así, la pregunta que orientaba mi problema de investigación (¿cómo recuerdan y apropian la historia de la recuperación de Las Delicias?) implicó el estudio del territorio y del monte. La pregunta inicial se direccionó así hacia el trato que tienen con el monte, aunque, como se verá luego, otra forma de analizar el monte consistió en el trato de lo que no es. Otras preguntas derivaron de mi conversación con Leo acerca de cosas de sentido común para ellos, como cuál es la razón de la ubicación de los cultivos; estas llevaron luego a que temas de los cuales habíamos hablado anteriormente —como la historia del resguardo— fueran

complementados y explicados en clave del monte. Realicé entrevistas semiestructuradas y acompañé a mis interlocutores en las labores cotidianas, desde trabajos hasta eventos deportivos. Frente a los ejercicios de cartografía, opté por la realización de mapas en grupos familiares que luego compartí con más personas, pues los talleres de este tipo no eran de interés para la comunidad.

Antecedentes

Los estudios más recientes de la comunidad pijao abordan o giran en torno a la identidad indígena. Así, trabajos como el de Sandra Perdomo (2019) acerca de la percepción de la revitalización pijao desde la escuela de mohanes; el de Germán Tocama (2018) sobre las toponimias de los sitios sagrados en el territorio del Tolima Grande; o el artículo de Joshua Zwisler (2018) acerca de las consecuencias y percepciones de la pérdida de la lengua de los pijao, se interesan por las implicaciones identitarias, pues la comunidad pijao es un grupo que, como afirma Zwisler (2018), ha tenido problemas con ser reconocido como indígena hasta por otras comunidades indígenas. Los dos últimos trabajos hacen también parte del campo de “la lengua pijao” junto a textos de más vieja data como los de Reichel-Dolmatoff (1946) y Rivet (1943). La conexión con la madre tierra, tema relevante en este texto, va ligada a la construcción del territorio, a la identidad y a los mitos, como señalan Tocama (2018) y Dulfay (2019), sin embargo, el monte no es mencionado más que para referirse a los espíritus del monte, los animales del monte y criaturas como la Madre Monte. Por otra parte, salvo el estudio de Dulfay que aborda un resguardo de Chaparral, los textos se centran en Coyaima, Natagaima y Ortega.

El monte, como tema de investigación, recoge anteces que lo definen de manera similar a la definición que encontré, a saber, como lo que no se habita. Es decir, trabajos como el de Enrique Couceiro (2008) en Galicia, o el de Mariana Gómez (2008) con la comunidad toba en Formosa, Argentina, definen el monte en oposición al lugar donde viven los humanos. Gómez (2008), en su trabajo con las mujeres tobas, profundiza en el conocimiento corporizado del monte y en cómo este es constitutivo de distinciones internas de género e incluso de criterios como el de “guapa”. Couceiro (2008), por su parte, en el contexto de Bajo Miño, una villa española cercana a la frontera con Portugal, propone abordar el paisaje local como un sistema de referencias que se arma sobre vivencias e instrumentalizaciones locales. La propuesta de mi texto, así,

es entender el monte como construcción conjunta del territorio, entre humanos y no humanos, acentuando más que en los anteriores textos el papel de lo no humano.

LAS PRÁCTICAS DEL MONTE

—¿O es que acaso usted ha visto que alguien tenga café en él?

—Pues aún no sé muy bien dónde tienen todos su café, así que no estoy seguro si tienen o no en el monte — respondí intentando ocultar mi ignorancia ante tan fuerte argumento (Diario de campo).

Sin embargo, la respuesta que me dieron, según la cual el monte era “lo que no se trabajaba” no me convencía en su totalidad. Es decir, ¿el monte es simplemente lo que no se trabaja? Me surgían muchas más preguntas: ¿No se meten porque no debe ser trabajado? ¿Es la única forma válida en la que alguien se puede meter? Murió el tema y pasamos a hablar del futuro que nos esperaba. Nos levantamos y decidimos meternos en lo que Leo llamaba “la parte más honda de ese pedazo, la parte de monte monte”: una zona mucho más tupida donde Leo improvisaba un camino entre los árboles pues no parecía existir alguno. Al parecer luego notó mi silencio dudoso y volvió sobre el tema aclarando que, si quería observar cómo todos le temían y respetaban el monte, los acompañara cuando fueran de una casa a otra: “Si usted ve, muchos caminos parecen innecesariamente largos” (Diario de campo).

Para acercarnos a lo que es “el monte” necesitamos desplegar todas las aristas que lo componen. El primer paso para esto es observar que se define, en parte, por su opuesto. En Las Delicias, en San Antonio de Calarma, las dinámicas de relación y socialización con el espacio están compuestas por dos ideas que se articulan cotidianamente: el trabajo y el monte. Leo lo resume bien: “¿O es que acaso usted ha visto que alguien tenga café en él?”.

El monte, en principio, hace parte de una dicotomía de clasificación del espacio. Es el opuesto de “trabajo” o de lo que se *debe* trabajar: la definición de trabajo que surgió en mi investigación de campo es, en pocas palabras, aquella actividad en la tierra cuyo fin es la producción de alimento y que no solo sustenta la vida de quien trabaja sino también la posibilidad de la reproducción cultural de la comunidad. Tanto alimento, entendido como todo producto de consumo humano o que pueda ser intercambiado por este (café, caña, el cuidado del ganado para

vender, productos de la huerta), como la reproducción cultural, referida a las relaciones que se construyen en torno al trabajo de la tierra, son las bases de este espacio. Acoplada a la cotidianidad, esta definición de trabajo delimita espacios y consolida zonas en el territorio dentro de las cuales se puede y *debe* trabajar y otras en las que no. Estos espacios de trabajo tienen en ellos cultivos y huertas familiares, pero también las casas en donde viven. Los espacios de trabajo, a grandes rasgos, son los lugares en los cuales el ser humano vive y lleva a cabo sus acciones productivas. Aquí entra a jugar el monte: puesto que “trabajo” se entiende de esta manera, y en tanto que “monte” es su opuesto, este tiene que interpretarse como el lugar donde *no se debe* trabajar; se trata de espacios dentro del territorio donde *no se debe trabajar*, donde no se debe vivir. Sin embargo, la explicación queda un tanto incompleta si nos limitamos a esto. ¿Por qué no se debe trabajar?

Proceso de reforestación

Don Gustavo fue gobernador del resguardo en dos ocasiones y participó en el proceso de reconocimiento de La Palmera como primera finca del resguardo y en la recuperación de Las Delicias, en proceso de reconocimiento. Su interés, según pude notar, no es tanto por el resguardo sino por el futuro de sus hijos, aunque su lucha por lo indígena sigue presente. Cuando le pregunté las razones por las cuales la alcaldía dice que los indígenas desperdician espacio, él me remontó con su relato tanto a los primeros años de ocupación de La Palmera como a 1998 y 1999, cuando llevaron a cabo un proyecto de reforestación de Cortolima. Don Gustavo narraba cómo fue “arreglando”, junto a la comunidad, lo que era monte. Limpiaron una parte para ser trabajada; otra solo la modificaron para que pudiera conservarse; reforestaron las zonas cercanas a las montañas. A la larga esto acortaba el territorio: cuando entraron a La Palmera (predio que hoy en día es el resguardo), varias quebradas estaban invadidas por arbustos y pastos, lo que terminaría secándolos; las vacas hasta se metían en las quebradas para comer, decía don Gustavo. ¿Cómo era posible que una quebrada sobreviviera en esas condiciones? Era necesario limpiar todo eso y sembrar a una buena distancia de modo que la zona quedara protegida sin ser secada; otras partes exigían únicamente la limpieza pues los animales podían reproducir plantas para cuidar las quebradas (Entrevista 2). Tanto

la limpieza como el cuidado de los animales fueron las estrategias que asegurarían la vida del lugar. Se encontraron con la quebrada, pero también con los árboles y los animales; participaron del ciclo de vida, nombre que don Gustavo le dio a la importancia de los animales para la vida del agua. En tanto indígenas era necesario dejar territorio para que la naturaleza pueda nacer y reproducirse (Entrevista 2). Por otro lado, el proyecto con Cortolima se encargó, principalmente, de ayudar con árboles y semillas de eucalipto, pino y cedro. Hubo tiempo para errores también pues intentaron sembrar nogal cafetero (un tipo de árbol maderable) y este no “pegó” en la parte alta del monte. La iniciativa junto a Cortolima fue parte de un proyecto más grande, de ganado, el cual solo podía ser aprobado si el resguardo tenía zona forestal (Entrevista 2).

Don Gustavo utilizaba dos conceptos que considero relevantes: “reforestación” y “siembra de monte”. Aunque ambos parecen sinónimos, junto al primero van los discursos de entidades como Cortolima, que llegaron a conceptualizar al monte desde su lugar de institución encargada del medio ambiente y la “naturaleza”; mientras que la siembra de monte moviliza una idea que, si se piensa, es paradójica: en las zonas donde las quebradas debían cuidarse se hizo de todo menos sembrar mucho. La idea de sembrar el monte se refiere a asegurar las condiciones en las cuales el “ciclo de vida” garantiza el agua. El monte, como gran actor, se sirve de varias significaciones a la vez; los árboles, pastos, plantas, animales y quebradas son significados. El mismo “deber indígena” o “deber en tanto indígenas” como concepto, sirve para entender esta significación del monte tanto por parte de Cortolima como por parte de la comunidad. El relato que me propuso don Gustavo giró en torno al deber indígena que tuvieron, tienen y tendrán en la protección de la madre tierra; este se enmarcó, tanto en la experiencia propia de la comunidad con el entorno, su dependencia del agua y su valor sagrado, como en el discurso naturalista que maneja el Estado a través de Cortolima. El deber indígena, en pocas palabras, hoy en día sirve para actuar con el monte desde lo local de la comunidad, reapropiando también discursos estatales; preservar el agua es importante, pues es un conocimiento que ha venido tanto de la experiencia y cosmología, como de los talleres realizados con la comunidad, pero el proyecto ganadero que tendría otro tipo de beneficios en el resguardo lo es igualmente.

Ahora bien, las cualidades físicas de esta zona de San Antonio ayudan a entender igualmente el lugar de las semillas de Cortolima y la estrategia de la comunidad: al poseer un ecosistema tan variado en tan poco espacio, la zona de monte más alta exigía que los árboles de clima más templado estuvieran allí. Otro asunto era si estos quedaban cerca de las quebradas pues las terminarían secando. Por esto, el tratamiento de las zonas templadas y con quebradas fue distinto.

Al final, procurando delimitar los espacios de los árboles de Cortolima de modo que no secaran las quebradas, y limpiando y asegurando la vida animal de la zona templada y cálida, la comunidad construyó el monte. Aunque este fue significado por estos dos macro actores (el Estado a través de Cortolima y la comunidad), fueron incapaces, ambos, de llevar a cabo sus objetivos sin tomar en cuenta a un actor ajeno a ellos mismos: el entorno.

Don Gustavo era reiterativo en explicarme que si no protegían los arroyos y el bosque la vida del mundo entero corría riesgo. Él pensaba sus acciones respecto a su entorno. Don Gustavo y la comunidad del resguardo construyeron el territorio considerando su deber como indígenas y desde esa idea lo apropiaron y significaron. Pero junto al monte, pues este exigía sus propias reglas: las cualidades mismas de las quebradas y el ciclo del agua, del cual hacen parte los animales, dictó las formas para hacerlo. El deber indígena de asegurarse del cuidado de la madre tierra no podía crear territorio sin el entendimiento de cómo funcionaban las quebradas.

Elección de los lugares de cultivo

Don Aristóbulo es una persona que, aunque actualmente no vive en Las Delicias, pues reside en un caserío al lado de esta finca, tiene vacas y cultivos de café en el territorio; participó además en el inicio de la recuperación de Las Delicias. Unas cuantas veces por semana él volvía a sus hectáreas para ver cómo le iba a Leo trabajándolas; la zona de parcelas que le es propia en Las Delicias es cruzada por una quebrada. Él colaboró en varios lunes comunitarios y, aunque sus relatos siempre volvían sobre el deber indígena, se interesaba sobre todo en que tuviera reconocidas sus hectáreas legalmente.

Un día en que don Aristóbulo visitó la casa donde vive Leo, tuve la oportunidad de preguntarle sobre su forma de lidiar con la quebrada

que tenía, aunque ahora esto le corresponda a Leo. Me contó que siempre cultiva todo lejos de los arroyos y de los nacimientos, al igual que el resto de la comunidad, porque sabe que depende principalmente del agua que sale de estos. Además, procura dejar las vacas en los potreros donde tengan pasto suficiente para no ir rondando y metiéndose a otros lados (Entrevista 4).

La zona de café de don Aristóbulo está separada completamente de la quebrada. Leo, que es quien trabaja estas parcelas, se ve obligado a mantener el café fuera; las vacas, por su lado, tienen su lugar de donde lamen sal al lado de la casa para ser forzadas a estar alrededor de este el mayor tiempo posible; el frijol, cuando montan las redes de hilo en las cuales este se va a enredar, queda junto al café todo el tiempo. Usan venenos y guadañas para marcar los espacios: así como están prohibidos los cultivos en el monte, el monte también debe mantenerse a raya. Por eso Leo apuntaba al descuido de su madre cuando vio que el monte ya se estaba comiendo el café. Don Aristóbulo me explicó que hay una parte de la quebrada que sale del monte y que cruza una parte de sus hectáreas. Esto implica que, además de cultivar de forma en que el monte no sea invadido por los cultivos, debe hacerse algo similar con las quebradas. Esto niega las otras actitudes del resto de la comunidad con el monte y con quienes viven en él. Con las serpientes manejan un discurso de cuidado y se relacionan con el agua, aunque hablé con personas que mataron una que otra para proteger su ganado. En el mismo tono, los animales de monte como los armadillos, los cuales se asegura que están protegidos, son a veces cazados para el almuerzo. El caso de las estufas también es ilustrativo pues estas funcionan con leña de monte: cuando hablé con doña Gilma, me contó que era prohibido talar árboles del monte. Pero cuando le pregunté de dónde sacaba la madera de la estufa, me dijo que eran palos caídos a lo largo del monte y que ya estaban secos (Diario de campo). Don Gustavo, en otros contextos y sin grabadora, me comentó que sería buena idea destinar en el resguardo un espacio para reserva forestal, con miras a tener árboles maderables. El cuidado de las quebradas en ningún momento fue un tema de opiniones contradictorias.

Esta práctica de cultivo es una modificación y delimitación de los espacios del territorio a partir de una regla esencial: evitar la tragedia ambiental. El monte participa en la planeación de una forma de cultivar,

pues él es afectado por dichas prácticas. La ubicación de los cultivos corresponde tanto a los deseos de la comunidad de cultivar, como a las exigencias que impone el monte de no hacerlo en él. El acto de cultivar fuera del monte es una práctica de territorialización pues implica una forma de apropiarse del espacio. Es decir, el cultivo —entendido como la siembra de café sin considerar la razón de su ubicación—, no es un acto que signifique y apropie el territorio con relación a actores no humanos; de cualquier modo, como afirmé al inicio, el cultivo sí apropia y significa el territorio, pues los lugares de trabajo sostienen prácticas culturales importantes para la comunidad, pero la relación con el monte pasa desapercibida. Si consideramos el fenómeno completo, a saber, cultivar lejos del monte —o al menos sin llegar a modificarlo—, se puede ver que solo se cultiva en relación con el lugar que no debe tocarse. Si el monte es el que cuida la naturaleza, cultivar fuera es una territorialización, en tanto que significa y apropia el espacio. Aquí en especial es un actor en el cual se piensa para construir territorio, pues reúne otros actores que también exigen un trato particular, como la quebrada. A la manera del actante de Latour (2005), el monte es un sujeto más que influye en las relaciones dentro del territorio. Es un espacio que no debe trabajarse porque habría consecuencias. Las personas las conocen y a partir de estas actúan: si se cultiva en el monte se puede acabar con la naturaleza que él alberga; el apoyo estatal también desaparecería. Retomando la reforestación de la cual me habló don Gustavo: sin monte —en su forma de reserva forestal para el Estado— puede no haber proyectos futuros. Ni agua, ni apoyo. El monte, por lo tanto, no es ni la naturaleza ni el medio ambiente. Es el actor que se creó entre la comunidad y su entorno para referirse al fruto del diálogo entre las condiciones de vida necesarias para la comunidad y para el medio ambiente. El monte es un actor que impone reglas, pero reglas coordinadas por otros.

La representación gráfica del territorio también habla sobre sus implicaciones. Así, la figura 1 es un mapa de Las Delicias y un pedazo de La Palmera, realizado por Pedro Flores. Como vaquero, él se encarga del ganado de la comunidad, por esto vive en la sede principal del resguardo, en La Palmera, al lado del establo. Participa del cabildo y representa a la comunidad frente a las entidades estatales. Dibujó el mapa junto a sus hijos cuando fui a hablar con él acerca de la historia del resguardo y Las Delicias. Cada uno de los integrantes de la familia

realizó un mapa de manera individual y, a partir de este en específico, hablamos de las casas y las quebradas. Don Jerónimo, quien fue gobernador del resguardo, agregó al mapa unos nacimientos de agua, cuando tuvimos la oportunidad de hablar sobre Las Delicias y sus quebradas. Él no vive en el resguardo y ahora no pertenece al cabildo, pero participa en los lunes comunitarios, y tiene parcelas de café en Las Delicias. Recurrió al lenguaje estatal — con términos como reserva forestal o cuerpos hídricos— al inicio de nuestras conversaciones; luego, contando anécdotas, usó palabras como monte o quebradas.

Las viviendas son las casas de quienes residen en el predio. El ganado determina una gran parte del territorio e implica tener potreros, por esto la zona llamada “potrero Micay” (que figura en el mapa como *poter Micay*), en la parte inferior. El punto en que aparecen los árboles es donde más se concentra el monte: tanto don Pedro y sus hijos, como don Jerónimo y doña Gilma lo referenciaron y describieron como un tipo de vegetación que no se usa para el consumo sino que se destina para remedios, para ser limpiada o protegida. El monte también se extiende desde los árboles hasta las primeras casas. En él se encuentran nacimientos de agua, aunque mis interlocutores no coincidieron en su ubicación. El único arroyo dibujado es una línea que recorre parte del territorio, La Lombriz.

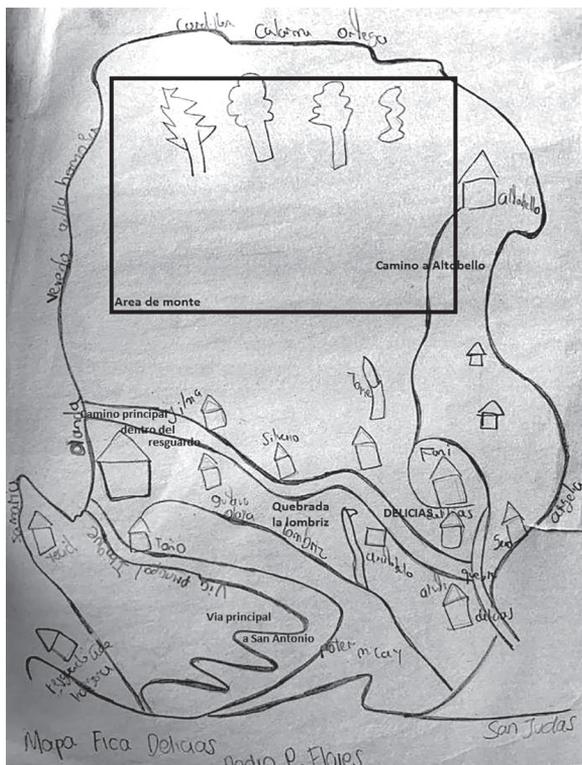
Resalta el hecho de que más de la mitad del territorio sea monte. Lo importante, empero, es cómo se configuran aquí los caminos. De la mitad para arriba, la única casa es Altobello —en la esquina superior derecha— y el camino que la conecta con el resto de las casas es una línea un poco curva. De hecho, ambas figuras —tanto la vía principal, como la vía a Altobello— describen bien el tipo de camino que el monte posibilita y “exige”: mientras la vía principal cruza solo casas y no toca casi monte, la vía que lleva a Altobello está metida en el monte. Don Jerónimo me comentó que no se permite, o al menos los habitantes de Las Delicias no han querido, ampliar el camino a Altobello haciéndolo una carretera porque es monte (Entrevista 3). Pedro, mientras explicaba el mapa, contaba que las zonas de café de todas las casas estaban alrededor de estas; Altobello, en cambio, estaba rodeada casi por completo de monte porque ya no había nadie viviendo allí.

Convertir ese camino en una carretera implicaría destruir gran parte de la “naturaleza” que hay en el monte, cosa que no está permitida (Entrevista 3). Aquí los caminos, y las personas que los transitan y construyen, reflejan un tipo de apropiación del espacio en relación con las reglas que impone el monte —territorialización—. El monte, al conservar la naturaleza, exige a las personas que no lo habiten. También es necesario considerar que el camino que lleva a Alto Bello sube la montaña. La poca practicidad de un gran camino allí es una limitación que expone el monte. Como afirma Santos (2000), las condiciones físicas del espacio configuran las acciones, es decir, los caminos que construye la comunidad, y la misma geografía del lugar, la montaña, su flora y fauna. Solo don Aristóbulo dio una razón diferente a las expuestas anteriormente: si no se ha hecho camino y no han dejado vivir a la gente otra vez allí, es por pereza de trabajar (Entrevista 4). El camino grande, por su parte, tuvo una creación previa a la apropiación de la comunidad debido a que Las Delicias era una “tierra de nadie” donde había cultivos ilegales. Don Gustavo aseguró que la manejaba un narco y que alistaban helipuertos para el transporte de droga (Entrevista 2); la versión de la señora que apareció como dueña del lugar, me contó don Jerónimo, es que había sido de su propiedad, pero la cuidaba un primo (Entrevista 3). En todo caso, marcaron el territorio: el camino más robusto que aparece en el mapa fue hecho por su antiguo dueño. Esto es diferente a lo ocurrido en La Palmera, donde parte del ejercicio de territorialización implicó la creación del camino.

La figura 2 es una imagen satelital de una parte de Las Delicias, intervenida por don Pedro el mismo día en que realizó el primer mapa. Don Pedro se salió del cuadro y agregó unas casas y caminos. El camino principal, como se observa, pasa sobre todo por partes con poco monte, evitando la posibilidad de cruzar arroyos y bosque denso. Esto se explica desde la modificación que hizo la comunidad luego de llegar a Las Delicias: limpieza de los cultivos ilícitos y siembra de monte. Al igual que en el mapa anterior, relaciona sobre todo los caminos con los lugares que cruza. El camino largo no conecta las casas directamente porque entre una y otra hay vegetación. Parte de esta es café, caña o incluso los pastizales de algunas vacas, sin embargo,

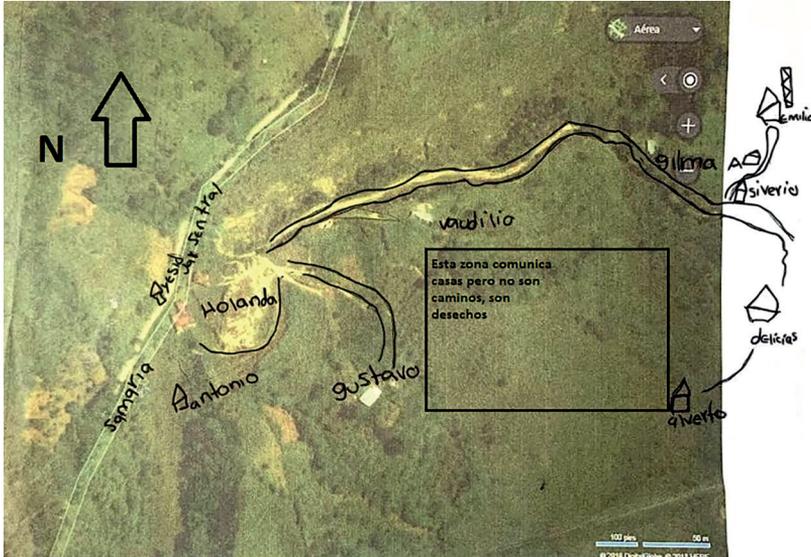
también hay pedazos de monte que tienen dentro un arroyo de agua llamado La Lombriz —dibujado en la figura 2—. Aquí es donde se ve el peso del monte en la configuración territorial del lugar. Si no se denominara este espacio como monte, con el tiempo podría convertirse en un gran camino para transitar de una casa a otra. Vemos entonces que el monte es el término que las personas usan para referirse al espacio *que contiene lugares por preservar*. Así, el monte no es concebido como el medio ambiente propiamente dicho, sino como su protector; no aparece en el mapa como “la naturaleza” sino como lo que la contiene. Además, es lo que las personas y su entorno acordaron que debía protegerse: el monte, como producto de esto, exige un trato específico.

Figura 2. Mapa del predio Las Delicias, realizado por Pedro Flores y Jerónimo Guzmán



Fuente: Cartografía social en el Resguardo de San Antonio de Calarma, octubre de 2018.

Figura 3. Localización de unas casas sobre un mapa de Bing, modificado por Pedro Flores



Fuente: Cartografía social en el Resguardo de San Antonio de Calarma, octubre de 2018.

El monte, entonces, tiene unas condiciones físicas, tales como sus arroyos y su vegetación, que se expresan en unas exigencias específicas, a saber, unos lugares determinados de cultivo y ciertas pautas de cuidado por su papel de protector del medio ambiente. El monte aparece entonces como un factor importante que reclama una configuración territorial específica, como los lugares del café, por ejemplo, que deben procurar siempre estar fuera de él pues no es vegetación que deba estar allí; o unas guías de cuidado, como mostraron don Gustavo, don Jerónimo y don Pedro, a la hora de referirse a las medidas que han tomado y toman frente a él. Pero también dotan al monte de cualidades sagradas que permiten entender relaciones diferentes y exigencias distintas. Así, don Jerónimo me comentó en la entrevista en la que observamos y comentamos estos mapas que yo había llevado y otros que habían dibujado personas de la comunidad, que:

Claro, que nosotros estamos protegiendo, sí señor, porque son los de... y son bosques que nosotros hemos venido rescatando después de que salió la producción ilícita ¿Sí ve? Entonces... mmm... eso para

nosotros son lugares sagrados. Entonces aquí (sigue dibujando) por aquí en esta parte al lado de donde vive Alberto hay un arroyo de agua y ahí una franja que nosotros dejamos antes de salir a la casa de él, en ese lugar sagrado... porque es una franja, una franja grande que hay que la dejamos para protección de esta del arroyo de agua. (Entrevista 3)

Para él, como exgobernador del resguardo, una de las razones por las cuales ellos están en el territorio es para cuidar la naturaleza. La cuestión es que el cuidado de la naturaleza, de la madre tierra, la entendía también en términos del cuidado de los lugares sagrados que allí se encuentran. El monte no es sagrado, pero es el lugar donde se encuentra lo sagrado, y esta cualidad de lo sagrado está ligada a la importancia que la comunidad pijao le da a la naturaleza. Los arroyos son la fuente de vida en el territorio, pero también son los lugares donde viven sus antepasados, los mohanes, espíritus fríos que recorren los arroyos (Entrevista 1). Su preservación requiere, como dice don Jerónimo, proteger el arroyo de agua. don Jerónimo nos permite conocer la doble significación del agua: mientras que con don Gustavo y don Aristóbulo, parecieran resaltar más el valor de conservación del agua, en tanto fuente de bebida, don Jerónimo le agregó su valor de ser conservada, en tanto lugar sagrado. Sus actores internos hacen al monte el lugar de lo sagrado.

Las plantas de la medicina tradicional

Islena es la médica tradicional de la comunidad. Hija de los anteriores médicos tradicionales fallecidos un par de años atrás, es de las pocas personas en el resguardo que tiene conocimientos de plantas y cosmología pijao, por esta razón siempre me habló de las creencias propias. Hace parte del cabildo y estaba aprendiendo medicina tradicional para enseñarle luego a su hija. Trabajaba en su oficina, en la EPS Pijao Salud, en el casco urbano del municipio, cuando fui a hablar con ella. Sobre el escritorio de su oficina había una rama larga y, a un lado de esta, otras plantas diferentes. Empecé preguntándole de dónde sacaba esas plantas y si las cultivaba; luego llegamos a la importancia del monte. Me explicó por qué el monte es un lugar de vital importancia en el territorio, sobre el cual no tienen mucha injerencia las personas; es el lugar de donde ella obtiene las plantas medicinales que utiliza en su trabajo día a día (Entrevista 1). La importancia

de la ubicación de las plantas medicinales no recae en que el monte sea el único lugar en el cual se pueden dar este tipo de plantas. Sin embargo, ella prefiere recogerlas del monte mismo, ya que este les otorga la energía necesaria para curar de forma adecuada (Entrevista 1). Por esto, en su recorrido camino al trabajo, Islena siempre pasaba por el monte a recoger las plantas. Para Islena, la energía no se transmite solo a las plantas. Según me comentaba, y de acuerdo con la concepción de temperaturas pijao, lograr un equilibrio entre frío y caliente podría conseguirse si se sensibiliza frente a la energía que otorga la naturaleza. Las temperaturas pijao era el sistema que utilizaba Islena para curar: por ejemplo, si una persona caía enferma de gripa, una enfermedad fría, debía ser tratada con una planta caliente para retomar su equilibrio de temperatura (Entrevista 1). La lógica de las temperaturas pijao se trasladaba también a una cuestión de actitud mental y emocional: cuando Islena estaba desequilibrada mentalmente, por exceso de frío o calor, podía equilibrarse si se iba al monte a recibir la energía necesaria para esto (Entrevista 1).

El monte, como el actor que guarda la naturaleza, se hace poseedor de una propiedad energética que puede compartir con otros actores. En este orden de ideas, si Islena requiere plantas que curen, y si las plantas que curan solo son aquellas que se dan en el monte por el tipo de energía que este provee, ella necesita incluir al monte en su cotidianidad. Su vida como médica tradicional se construye obligatoriamente alrededor de un actor importante en su labor, el monte, pues es quien hace que su actividad sea efectiva. De igual manera, cuando ella requiere equilibrarse a sí misma, tiene que ir a estar en contacto con la madre tierra que hay en el monte. Lograr equilibrarse en lo personal, con ayuda del monte, es la condición necesaria para curar a otros. Islena toma muchas veces como acción impostergable la entrada al monte, pues este es el único lugar donde encuentra la energía de la naturaleza, de la madre tierra. Esta cualidad sagrada del monte participa desde el efecto energético que puede causar en otros.

LA POSIBILIDAD DEL DIÁLOGO

Para finalizar, es menester aclarar cómo el diálogo, fundamento de todo lo anterior, se hace posible entre los sujetos de la comunidad y el monte. Si se considera el monte desde el diálogo que llevan a cabo las personas y su entorno, su condición de posibilidad es que

la comunidad pueda *entender* lo que el monte comunica. Se requiere comprender cómo la comunidad tiene la certeza de que en ciertas acciones hay una intención no proveniente de una persona. No son solo los humanos quienes pueden afectar su alrededor. Se hace necesario repensar, entonces, quiénes más habitan en el territorio. Pero si las personas no son las únicas con la capacidad de llevar a cabo acciones, ¿qué es eso otro con agencia?

La cuestión, primero que todo, no puede entenderse como una “humanización” del medio ambiente. Va más dirigida a asimilar a una entidad que, aunque tiene capacidades humanas tales como agencia, no comparte otras importantes para ser considerada humana. Por ejemplo, si las personas con las que conversé evitan el monte en el día a día es por su “carácter natural” o porque en él hay lugares sagrados, no porque él tenga una humanidad inherente. El respeto que el monte provoca reside en el conocimiento de las condiciones que él exige para existir. Este otro es un actor no humano, distinto a otros no humanos —como los espíritus fríos que frecuentan los ríos ya que estos suelen ser antepasados (Entrevista 1)—. El monte no es humano puesto que no comparte la humanidad de las personas, solo una agencia similar.

De este modo, el actante de Latour (2005) es útil para pensar este tipo de relaciones. Simetrizar a las personas y al entorno, como sujetos que tienen la misma posibilidad de agencia en un sistema, abre la posibilidad de entender las prácticas de una manera más completa. Ambos son, entonces, igual de relevantes en la red social que configura el territorio. Así, por ejemplo, solo es posible entender a la comunidad por su relación con el monte y el medio ambiente que este cuida, y al monte por su relación con el medio ambiente al que representa y la comunidad con la cual se relaciona. Sin embargo, Latour no aborda las relaciones entre actantes en términos de interlocución.

En cambio, los *selves*, de Kohn (2007), son el tipo de sujetos que me sirven para ahondar más en este caso. Si la representación no es algo exclusivo del ser humano, y es una propiedad de la vida misma, existe todo un nuevo mundo de seres capaces de representar, todo un nuevo mundo de relaciones que constatar. Así, fenómenos como el cultivo adquieren un significado más importante. Denotan un entendimiento profundo, por medio de la experimentación vivida

junto al otro, es decir, junto al medio ambiente en este caso. Así, aparece una agencia propia para cada actor.

Las personas de la comunidad pijao del resguardo de San Antonio de Calarma, por lo tanto, como he mostrado en los ejemplos, no se encuentran en un mundo únicamente construido con base en sus percepciones. Están, en cambio, inmersas una red de seres que las representan constantemente y frente a los cuales deben responder. Cuando don Aristóbulo evita los riachuelos a la hora de sembrar árboles, no lo hace orientado por una simple idea abstracta; lo hace pensando en cómo reaccionará luego el monte frente a esa acción. En términos de Kohn, cultivar lejos del río es un signo, pero no dirigido a don Aristóbulo sino a la quebrada, y luego, en su conjunto, al monte. Expongamos esto de la forma contraria: si don Aristóbulo cultiva cerca de la quebrada, esta acción, en tanto signo, es dirigida al monte. Este último reacciona, lo interpreta y representa una respuesta que a don Aristóbulo le llega como otro signo: la quebrada se seca y la casa se queda sin agua. De la misma forma, cuando Leo se encuentra con una serpiente, no provocarla es un signo que la serpiente recibe. La creación del camino más robusto, con dirección a Alto Bello, provocaría reacciones, signos, significaciones y posteriores respuestas en todo el conjunto de actores que allá vive: desde el aumento de las picaduras de serpiente, hasta el cambio de comportamiento de animales que habitan la zona.

La comunicación es posible en tanto que ambos son *selves* y comparten la posibilidad de significarse el uno y el otro. Para la comunidad pijao del Resguardo de San Antonio de Calarma, entender la necesidad y el poder de su entorno, configurado como monte, es posible en la medida en que la lectura de la agencia de este es viable. Este reconocimiento transforma la posibilidad de conocer lo que comunica, pasar de una suposición a un axioma. Reafirma el poder establecer otras formas de comunicación con otros seres. La certeza de que el monte juega un papel importante en la vida cotidiana llega así a ser una certeza comparable a otras tan básicas como que sin trabajo no hay comida y que sin tierra no hay cultura, aunque no sea explícita en todo momento. La posibilidad de diálogo, por lo tanto, existe.

CONCLUSIONES

Tanto en los ejercicios de cartografía social como en los primeros relatos de las personas que conocí, el monte brotó como un espacio del territorio que no debe ser “trabajado” puesto que lo ideal es que se conserve con sus características prístinas. Esto no es simplemente una característica que las personas le dan al territorio; es, en cambio, el producto de la lectura que estas hacen de las condiciones del medio ambiente. Es decir, es un lugar que no se trabaja, pero porque se creó así en un diálogo entre las necesidades de las personas y del entorno. Ignorar que existen agencias fuera de las humanas y que estas modifican el comportamiento de la comunidad, llevaría a confundir las razones que tiene el grupo para comportarse, o al menos orientarse, de determinada manera en el territorio. Si pasáramos por alto estas agencias no humanas, tendríamos interpretaciones completamente diferentes para explicar, por ejemplo, la representación de los caminos y su correspondiente materialidad en el territorio. Lo anterior demuestra que no se puede reducir a la aplicación de un discurso generado únicamente desde las necesidades de la comunidad. Es, en cambio, la aplicación de un discurso particular que considera las necesidades de su entorno. El monte se perfila en los ejemplos como un actor que tiene la misma agencia, y quizás un poco más, que cualquier integrante de la comunidad. El eventual desastre que implicaría la desaparición del medio ambiente, representado en parte por el monte, juega las veces de aviso necesario para pensar las relaciones con el territorio. Ciertamente, los caminos no son producto de un azar ignorante, menos de una imposición completa. Estos son fiel reflejo de la existencia del monte, así sea solo como comprobante de su ausencia. Sin embargo, como se ve, no es la única forma que tiene el monte.

Las personas con quienes hablé también dotan al monte de cualidades sagradas y naturales. Tener la capacidad de abastecer de energía a las plantas y a las personas no deja dudas a la hora de considerarlo un actor más en el entramado social del cual hace parte. Su papel de protector de estos lugares tan particulares produce prácticas, por ejemplo las de una medicina tradicional concreta. Las prácticas que condiciona, como, por ejemplo, no permitir el cultivo de las plantas medicinales en lugares fuera de su jurisdicción o influir a la hora de decidir el lugar

donde se siembra el café, demuestran la habilidad que tiene para participar activamente en la vida de la comunidad: el monte manifiesta su función en el territorio. Lograr tal relevancia en la vida cotidiana al punto de que no solo los lugares de trabajo, sino también los caminos que conectan lugares del territorio se guían por su presencia, señala el hecho de que su materialidad es tan evidente como la de cualquier otro actor en esta red.

Lo importante es señalar que tras estas exigencias que configuran prácticas, se esconde un entendimiento que configura la idea misma de monte. Como he indicado, el monte es el sujeto que para las personas con las que hablé exige ciertos comportamientos, pero no porque él los exija en sí mismo, sino porque el monte se produce en el diálogo que tienen el entorno y las personas. En cada caso expuesto, la experiencia de las personas con las que hablé constató la presencia de otro no humano que los entendía, o al menos los condicionaba de cierta forma. Es decir, el monte aparecía como un actor que representa el diálogo y los acuerdos a los que llegan tanto las personas como el entorno para *vivir juntos*.

...

Aunque aún se podía ver claramente, cada vez era menos la luz que pasaba por entre las ramas arriba nuestro. “Procure no tocar ningún tronco pues si justo le pone la mano encima a una, lo pica” me decía Leo mientras agachaba la cabeza para pasar entre la vegetación. Seguimos caminando un poco resignados. Leo rodó un árbol y luego de mirar en la parte baja de este se sorprendió y rió. No supe cómo reaccionar hasta que me invitó a ver su hallazgo: era la piel de la serpiente. Leo revisó los alrededores buscando algo, y luego de asegurarse, la levanta y dice: “Primero hay que ver si aún sigue por acá, porque esa piel se ve recién peladita. Ya más bien vayámonos que ya llevamos mucho tiempo acá” (Diario de campo).

Figura 4. Piel de serpiente que encontró Leo



Fuente: Sebastián Olmos Núñez, octubre de 2018.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Couceiro, Enrique. 2008. “El palimpsesto montaraz. Imaginarios y prácticas en torno al monte en Galicia”. *Revista de antropología experimental* 8: 1-28. <https://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae/article/view/1992>
- De la Cadena, Marisol. 2014. “Runa: Human but not Only”. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4, 2: 253-259. DOI: <https://doi.org/10.14318/hau4.2.013>
- Espinosa, Mónica. 2009. *La civilización montés: la visión india y el trasegar de Manuel Quintín Lame en Colombia*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Gell, Alfred. 2016. *Arte y agencia. Una teoría antropológica*. Buenos Aires: Paradigma inicial.

- Gómez, Daniela. 2008. "Las formas de interacción con el monte de las mujeres tobas (QOM)". *Revista Colombiana de Antropología* 44, 2: 373-408. DOI: <https://doi.org/10.22380/2539472X.1062>
- Kohn, Eduardo. 2007. "How Dogs Dream: Amazonian Natures and the Politics of Transspecies Engagement". *American Ethnologist* 34: 3-24.
- Kohn, Eduardo. 2013. *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. London: University of California.
- Latour, Bruno. 2005. *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Llanos-Hernández, Luis. 2010. "El concepto del territorio y la investigación en las ciencias sociales". *Agricultura, sociedad y desarrollo* 7: 207-220. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-54722010000300001
- Ministerio del Interior. 2015. "Plan de salvaguarda étnica del pueblo pijao". https://siic.ministerio.gov.co/sites/default/files/upload/198_resguardo_san_antonio_de_calarma_san_antonio_completo.pdf
- Perdomo, Sandra. 2019. "Percepciones de la revitalización pijao a partir de la escuela de mohanés y de las organizaciones indígenas del Tolima". Trabajo de grado en Psicología, Universidad Externado de Colombia, Bogotá.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1946. "Toponimia del Tolima y Huila". *Revista del Instituto Etnológico Nacional*, 105-134. https://www.icanh.gov.co/nuestra_entidad/grupos_investigacion/divulgacion_publicaciones/revistas_cientificas/8122
- Rivet, Paul. 1943. *La influencia karib en Colombia*, vol. I. Bogotá: Revista del Instituto Etnológico.
- Santos, Milton. 2000. *La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo. Razón y emoción*. Barcelona: Ariel, s.a.
- Tocarema, Germán. 2018. "Molá; Toponimia de los sitios sagrados del pueblo pijao en el municipio de Natagaima del Departamento del Tolima". Trabajo de grado en Antropología, Universidad Externado de Colombia, Bogotá.
- Velásquez, John. 2018. *La guerra contra los indígenas pijaos: financiamiento, organización militar y vida cotidiana, 1550-1650*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia.
- Zambrano, Carlos. 2006. *Memoria colectiva y comunidad política, propedéutica etnográfico-constructivista*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

- Zambrano, Carlos. 2017. “Referentes construens. Memoria colectiva, actualización territorial y comunidad política, México y Colombia”. En *Memoria y territorio*, compilado por Beatriz Nates, 147-168. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH.
- Zwisler, Joshua. 2018. “The Intergenerational Perception of the Causes and Effects of Language Loss in the Pijao Community of Natagaima, Colombia”. *Lenguaje* 46, 2: 220-241. DOI: <https://doi.org/10.25100/lenguaje.v46i2.6581>

Diarios de campo

Diario de Campo. 24 de octubre de 2018, San Antonio de Calarma, notas.

Entrevistas

- Entrevista 1. Entrevista realizada a Islena Villalba. San Antonio de Calarma. 13 de octubre de 2018. Grabación de audio.
- Entrevista 2. Entrevista realizada a Gustavo Vaquiro. Vereda El Jardín, San Antonio de Calarma. 16 de octubre de 2018. Grabación de audio.
- Entrevista 3. Entrevista realizada a Jerónimo Guzmán. Finca Las Delicias, San Antonio de Calarma. 25 de octubre de 2018. Grabación de audio.
- Entrevista 4. Entrevista realizada a don Aristóbulo. Finca Las Delicias, San Antonio de Calarma, 25 de octubre de 2018. Grabación de audio.

“EL ESPÍRITU DE LA LEY”, RITUALIDAD Y POLÍTICA ENTRE LOS INDÍGENAS DEL VALLE DEL CAUCA

ANNE-MARIE LOSONCZY*

SANDRA LILIANA HERRÁN**

École Pratique des Hautes Études, París, Francia



*alosonczy1956@gmail.com ORCID: 0000-0001-8492-4240

**sandra-liliana.herran-arias@etu.ephe.psl.eu ORCID: 0000-0002-1226-2222

Artículo de investigación recibido: 18 de mayo de 2019. Aprobado: 10 de diciembre de 2019.

Cómo citar este artículo: Losonczy, Anne y Sandra Herrera. 2020. ““El espíritu de la Ley”, ritualidad y política entre los indígenas del Valle del Cauca”. *Maguaré* 34, 1:183-212.

DOI: <https://doi.org/10.15446/MAG.V34N1.90392>

RESUMEN

Entre los emberá-chami, nasa y wounaan del Valle del Cauca, las “armonizaciones” son un conjunto de rituales que buscan la normalización de las interacciones inter y extraétnicas en escenarios de concertación política. El uso frecuente de dicha palabra en castellano ha facilitado el entendimiento y aceptación de estas prácticas en las lógicas institucionales, pero también ha simplificado las particularidades culturales de cada grupo. En sus diferentes modulaciones, estos rituales favorecen la transformación de situaciones de encuentro interétnico en espacios domesticados simbólicamente. El interés central del artículo está puesto en estos rituales y en su utilización para interpretar las iniciativas y leyes del Estado desde la interrogación por su “espíritu”, una noción animista indígena, relacionada con entidades no humanas, de la vocación o intención de la ley estatal en esta región y su posible efecto en el desarrollo de negociaciones políticas menos conflictivas.

Palabras clave: armonizaciones, Colombia, embera-chami, indígenas, interacción política, nasa, Valle del Cauca, ritual, wounaan.

“THE SPIRIT OF THE LAW”: RITUAL AND POLITICS AMONG INDIGENOUS PEOPLE IN VALLE DEL CAUCA, COLOMBIA

ABSTRACT

“Armonizaciones” (“harmonizations”) are a ritual complex of the Embera-Chami, Nasa, and Wounan indigenous groups of the Department of Valle del Cauca in Colombia. These rituals seek to normalize inter- and extra-ethnic scenarios of political negotiation. The frequent use of the Spanish word “armonización” has promoted the institutional understanding and acceptance of these ritual practices, but it has also simplified the cultural differences between these three ethnic groups. In this article, we focus on the different modulations of these rituals. We analyze how these rituals transform potentially dangerous inter-ethnic encounters into symbolically domesticated spaces. We also explore how these indigenous peoples use these rituals to interpret the spirit of the State’s laws and actions from an animistic approach related to non-human entities. We finally probe the possible impact of these rituals in attaining less-conflicting political negotiations.

Keywords: Colombia, Embera-Chami, harmonizations, indigenous peoples, Nasa, ritual, Valle del Cauca, Wounan.

“O ESPÍRITO DA LEI”: RITUALIDADE E POLÍTICA ENTRE OS INDÍGENAS DO VALLE DEL CAUCA

RESUMO

Para os emberá-chami, nasa e wounaan do Valle del Cauca, as “harmonizações” são um conjunto de rituais que procura normalizar as interações inter e extraétnicas em cenários de consenso político. O uso frequente dessa palavra em espanhol vem facilitando o entendimento e aceitação dessas práticas nas lógicas institucionais, mas também simplificando as particularidades culturais de cada grupo. Em suas diferentes modulações, esses rituais favorecem a transformação de situações de encontro interétnico em espaços domesticados simbolicamente. O interesse central deste artigo está nos rituais e em sua utilização para interpretar as iniciativas e leis do Estado a partir da pergunta por seu “espírito”, uma noção animista, relacionada com entidades não humanas, da aptidão ou intenção da lei dos indígenas dessa região e seu possível efeito no desenvolvimento de negociações políticas menos conflitivas.

Palavras-chave: Colômbia, embera-chami, indígenas, interação política, harmonizações, nasa, ritual, Valle del Cauca, wounan.

INTRODUCCIÓN¹

Pese al progresivo y afortunado reconocimiento institucional actual de la presencia de múltiples grupos indígenas en el Valle del Cauca, en esta investigación nos concentramos en algunas comunidades wounaan, embera-chamí y nasa asentadas en diferentes lugares del departamento. A continuación, partir de tres ejemplos etnográficos, analizamos las denominadas “armonizaciones”: rituales realizados por estos grupos como formas de interacción preliminar a una asamblea o reunión política. Sobre estas prácticas, desarrolladas en el contexto regional de implementación de las políticas multiculturales puestas en marcha desde principios de la década de 1990 en el país, pretendemos describir y analizar estas herramientas rituales utilizadas en la mediación y atemperación de divergencias políticas extra e interétnicas.

El trabajo de campo, en el que realizamos las observaciones utilizadas para este artículo, lo llevamos a cabo entre septiembre y diciembre de 2017 (Diario de campo 1), durante de la preparación de la tesis doctoral de una de las autoras y con el auspicio del fondo de *Etudes Globales* para la investigación universitaria del PSL – *Paris Sciences et Lettres*. Nuestra participación en estas actividades rituales fue posible gracias a la amable invitación y aceptación de las mismas comunidades, con quienes teníamos previamente lazos de amistad y conocimiento mutuo en trabajos institucionales de años anteriores. Esto no solo facilitó nuestro acceso al campo, sino que nos permitió identificar las modificaciones y recientes transformaciones de estos grupos en su relación con el Estado. En este sentido, constatamos en estas observaciones la intensificación en las últimas décadas de su participación en el escenario de concertación política regional y nacional (Losonczy y Rubiano 2013) y encontramos además que los chamanes se integraban de una manera más activa y se afirmaban como pieza fundamental en este nuevo escenario (Turner 1993).

Los rituales en contexto político, descritos en este artículo, son parte de un conjunto de prácticas denominadas por los diferentes

1 La producción del presente artículo estuvo enmarcada en el proceso de preparación de la tesis doctoral de una de las autoras, Sandra Liliانا Herrán, para la obtención del título de doctora en Antropología en la Escuela Práctica de Altos Estudios de París–Universidad PSL (Paris Ciencias y Letras), en codirección de tesis con la Universidad Nacional de Colombia.

grupos indígenas observados con el nombre en castellano de “rituales de armonización”. Estos pretenden, a partir de una interacción simbólica, organizar bajo una misma tonalidad el cuadro relacional de encuentros decisorios para la reivindicación de derechos o la puesta en marcha de las multiformes intervenciones estatales. Este marco establece los contornos de base de una interacción armoniosa entre diferentes actores sociales, institucionales, humanos y espíritus, quienes, desde diferentes lógicas e intereses, interactúan transitoriamente en la búsqueda de un fin pragmático preestablecido.

Pese a las diferencias entre los cuadros rituales que describiremos a continuación, la configuración de este tipo de ritualidad parece ser una estrategia común en la gestión de la diversidad étnica y cultural en lo político. Hoy como ayer, la utilización de prácticas rituales de origen chamánico “se inscribe dentro de los factores que estructuran las relaciones interétnicas... y finalmente, en un nivel que enfrenta a la sociedad y a la cultura indígena con los presupuestos etnocéntricos de la sociedad dominante y sus instituciones” (Pardo 1989, 195). En el caso de los embera y wounaan, por ejemplo, las “armonizaciones” pretenden instaurar una separación espacial entre el contorno disforme de los espíritus y el lugar reorganizado para el encuentro político. Una intencionalidad y apropiación de los espacios que se realiza, también con el apaciguamiento de los espíritus, en contextos tradicionales con los rituales “marcadores de territorio” de “curar la tierra y cantar la chicha” entre los embera (Losonczy 2006, 204) o el ritual de “voltar la tierra” para garantizar la cosecha entre los wounaan (Juan C. Álvarez, comunicación personal, 10 de noviembre de 2019). Mientras que, en la ritualidad nasa, su impronta política es más evidente al ser ella constitutiva del proceso de recuperación y reivindicación de su identidad cultural (Rappaport 2000).

De manera general, las armonizaciones observadas hacen parte de una modalidad de reapropiación simbólica, de objetos y praxis, tanto de origen vernáculo como exógeno, que pretenden contribuir a la reducción de los peligros propios de una mixtura inter y extra étnica, en un régimen de relacionamiento estimulado por el proceso de “etnicización de las relaciones sociales” (De Rudder 2000, 31). Sin embargo, estimar las continuidades o rupturas de estas prácticas, dependiendo de su contexto de implementación, implicaría una reflexión extensa —y difícil de abordar con rigurosidad— si antes no se evalúa profundamente

el caso de cada grupo. Por esto, en este artículo nos ocuparemos de su dimensión relacional, ya que marca una distinción clara con otras expresiones rituales. Son este tipo de armonizaciones, que describiremos a continuación, las formas rituales que confrontan el problema de la integración de un tercer actor, representado en los actores estatales u otros grupos étnicos, con los que se interactúa en un escenario no domesticado de negociación política.

LA AUSCULTACIÓN ESPIRITUAL

Estas formas de innovación ritual en territorios y condiciones extraétnicas están favorecidas por la reciente legitimación de la imagen del chamán en las sociedades mayoritarias (Hamayon 2000), algo distante de la visión católica europea del siglo XVIII que enjuiciaba al chamán y al chamanismo como expresión diabólica pura. Su transformación interpretativa se inauguró en el siglo XIX, cuando una nueva intelección lo volvió a catalogar como culto resultante de las creencias y prácticas salvajes de una sociedad en estado primitivo. En el siglo pasado la psiquiatría avanzó en la comprensión y análisis del chamanismo como una práctica equiparable a un proceso elemental de psicoterapia. Actualmente es entendido como un producto cultural creativo donde “la exuberancia de estas conductas, cargadas de simbolismo animal, que le habían valido al chamanismo el hecho de ser rechazado...” (Hamayon 2000, 9 traducción propia), son características que hoy le otorgan precisamente su revalorización.

En el contexto colombiano estos rasgos forman parte de los signos diacríticos de la etnicidad. Son constitutivos a su vez de una estética “auténtica” y de un saber primigenio, apreciados en amplios círculos sociales. Estos fenómenos están relacionados, el primero, con la legislación multicultural y la utilización discursiva y pragmática de la “cultura” (entre comillas) como proceso de indigenización de la cultura (Carneiro da Cunha 2009); y el segundo, en relación con las condiciones históricas y sociales del movimiento artístico de la contracultura estadounidense y europea de la década de 1960 (Losonczy y Mesturini 2011).

A pesar de las profundas transformaciones de estas relaciones, los momentos de encuentro con fines políticos se caracterizan por la inexistencia de intercambios sociales o culturales previos. Son espacios no familiarizados y dispuestos desde una lógica puramente instrumental, en condiciones singulares y no moduladas. Las interacciones de las

“gentes” se entienden entonces por fuera de una domesticación relacional y/o espacial, asociada con las relaciones cotidianas. En consecuencia, se valoran como situaciones aleatorias, salvajes y de alto riesgo para sus participantes.

A pesar de sus formas rituales disímiles en las que concurren múltiples actores no humanos, los indígenas concuerdan en la importancia de su presencia en el proceso de toma de decisión política. Con su asistencia y desde un trabajo ritual, se trata de una domesticación intencional y controlada de espacios institucionales recreados provisionalmente para el encuentro y diálogo entre diversos actores. A partir de una secuencia de actividades acompañada de palabras, gestos y objetos puestos en acción para familiarizar una situación extraordinaria, este proceso pretende estabilizar un marco de relacionamiento inhabitual. Con la interacción ritual se reduce así la parte aleatoria e imprevisible de este encuentro inusual para todas las partes en negociación; por ende, sometido a un control simbólico que facilite la concertación política.

La mediación ritual, con plantas o espíritus, se considera imprescindible en un proceso de “entendimiento mutuo”, en la configuración de una experiencia social conjunta capaz de armonizar el relacionamiento entre extraños. Una reorganización y apropiación simbólica preliminar es además necesaria para develar el “espíritu de la ley”, de las normas e intervenciones del Estado. El resultado de esta auscultación espiritual permite la obtención de una información estratégica para mantener o remodelar los contornos y contenidos de dichas interacciones.

LA ONTOLOGÍA DE LOS ESPÍRITUS

El espíritu de la ley, de las leyes o las normas, es una representación que encontramos entre los dirigentes nasa y embera e implícitamente entre los wounaan y guarda relación con el carácter animista de su pensamiento, puesto aquí al servicio de la comprensión de fenómenos exógenos. El primer caso que analizamos en este artículo tiene lugar entre los nasa: el entendimiento del contenido y posibles impactos en sus comunidades de una medida administrativa del Estado.

Esta comprensión dista de la realizada en el campo jurídico que apela al análisis de las exposiciones de motivos que anteceden a las normas y leyes nacionales, regionales y locales, con el objetivo de restituir “la voluntad del legislador”. Este análisis parte de la presunción de la

racionalidad y benevolencia implícita en la producción de la ley que “permite al intérprete superar las imprecisiones, los silencios e, incluso, las contradicciones entre lo que expresa el tenor literal de la ley y lo que el intérprete piensa que debería haber sido querido por un legislador racional” (Calvo 1986, 114). La contradicción de este principio se interpreta como resultado residual de un error de redacción o concepción literaria desafortunada.

Los indígenas, por el contrario, proceden al análisis de una ley, norma o iniciativa institucional, según la identificación de las intencionalidades personales o corporativas que no están manifiestas o implícitas en los textos ni en las retóricas de quienes las elaboran, promulgan, apoyan o ejecutan. Sus propósitos reales se creen ocultos, contrarios a los intereses de los indígenas. Estos solo pueden ser develados con la asistencia de los *espíritus* que, siguiendo a Hamayon (1991), son las representaciones de la fuerza vital que anima, en el sentido de dar vida, a los seres no humanos mientras que para los seres humanos se reserva usualmente la denominación de *alma* a su principio vital. “La atribución de los humanos a los no humanos de una interioridad idéntica a la suya” es la principal característica que hace manifiesta la etimología misma del término animismo (Descola 2005, 229 traducción propia). Una disposición particular que autoriza la asignación de una *similitud interior* a humanos, plantas y animales y supone además comportamientos y formas de existencia según normas sociales y éticas análogas a las de los humanos. En la estructura de significados de las sociedades chamánicas, “el espíritu es al animal lo que el alma es al cuerpo del hombre... este paralelismo entre el hombre y el animal se expresa especialmente en las representaciones y las prácticas rituales” (Hamayon 1991, 70 traducción propia).

En el pensamiento y las representaciones de los indígenas estudiados, estos espíritus son integrados activamente en las nuevas realidades políticas. Así, los espíritus de las propuestas normativas, legislativas y administrativas del Estado colombiano, según estos indígenas, provienen de los “blancos”. Es decir, su génesis vital está en las personas o grupos que los formularon o contribuyeron en su puesta en marcha. Cuando estas iniciativas son formalizadas en una política, norma o ley, estos espíritus se piensan liberados del control de las personas, autoridades o partido político que los propuso, redactó y/o contribuyó en su sanción.

Así, estos espíritus devienen parte del instrumento práctico con que se implementan, pero conservan la naturaleza subjetiva, reflexiva e intencional, benévola o perniciosa, de los humanos implicados en su creación e implementación. “Ver su espíritu”, a través de diversas acciones rituales, implica reflexionar sobre las motivaciones e intereses reales e íntimos que motivaron su elaboración. Este conocimiento otorga a los indígenas los juicios de base para definir una postura de gestión, apoyo, modificación u oposición a estas iniciativas.

“APACIGUAR” PARA UNA COHABITACIÓN TEMPORAL

Para comprender mejor las diversas modalidades de interacción con el Estado y sus avatares, comencemos por describir el proceso de consulta a los miembros de una comunidad nasa del sur oriente del departamento. Esta comunidad en particular, en zona rural entre los municipios de Pradera y Florida, fue cuestionada sobre su interés de participar en la formulación de una política ambiental de iniciativa nacional. Una comitiva de aproximadamente veinte personas: funcionarios públicos, líderes indígenas y profesionales encargados de llevar a cabo este proceso, se desplazó hasta la comunidad a principios de septiembre de 2017. Nos sumamos a ella por invitación de algunos líderes de la comunidad que encontramos en Cali la semana anterior a esta actividad y después de que mostráramos interés por conocer los proyectos que adelantaban en su comunidad (Notas de campo 1).

Llegamos un sábado muy temprano en la mañana y encontramos a dos *thê wala*, médicos tradicionales nasa, acompañados por algunas personas de la guardia indígena en la entrada a su territorio. Los *thê wala* se aprestaron a encontrarnos antes de entrar en esta parcialidad indígena con la urgencia de hacernos un “refrescamiento”. Un sencillo ritual que consistió en un baño proferido sobre la cabeza de los entrantes, con las gotas que caían al sacudir unas ramas previamente sumergidas en una cocción de diferentes plantas. Solo después de que cada persona fue “refrescada”, entramos al resguardo y nos dirigimos al rancho de esta comunidad destinado para las actividades colectivas y públicas. Los integrantes de la comitiva y los indígenas delegados para el apoyo en la organización del encuentro realizaron los últimos preparativos de la reunión a la que asistieron al menos sesenta indígenas. Con jóvenes, mayores, mujeres, hombres y niños,

compartimos un prolongado día de trabajo a partir de una agenda que replicó los eventos de funcionarios públicos en la ciudad.

Así, con ayudas audiovisuales, proyector de video y presentaciones, las diferentes autoridades institucionales y tradicionales dieron los saludos protocolarios y palabras iniciales de bienvenida. Después, los diferentes profesionales de apoyo al proceso expusieron enfoques, metodologías y reflexiones en torno a las políticas públicas medioambientales nacionales y departamentales y su implementación en los territorios indígenas. La finalización de las presentaciones magistrales dio paso a intercambios más dinámicos e informales sobre la visión propia de las comunidades en la gestión de los recursos naturales.

En la nueva fase de discusión, más directa y participativa, uno de los hombres mayores replicó ante la noción de progreso o desarrollo planteada desde esta propuesta del Estado. Se trataba de un líder de gran reconocimiento de la región, quien criticó el uso del concepto de *recursos naturales*, producto del capitalismo occidental que cataloga los bienes naturales como objetos exánimes de explotación en la economía de los “blancos”. Para los nasa, complementaron otros indígenas, la naturaleza es parte “viva” de su pensamiento y prácticas culturales. Como madre y creadora no debía ser intervenida según la orientación que proponían los “blancos” en este proyecto de política medioambiental (Notas de campo 1).

A pocas horas de finalizar el día, los indígenas solicitaron el retiro temporal de la comisión para llevar a cabo un momento reservado de deliberación, el cual denominan espacio autónomo. Después de aproximadamente dos horas de discusiones regresamos al lugar de reunión donde nos comunicaron que el espíritu de esta medida administrativa fue percibido inicialmente como libre de una intención malévola. Habían llegado a una conclusión preliminar, a partir de las explicaciones que habían dado los diferentes profesionales y funcionarios que hacían parte de la comisión. Sin embargo, nos aclararon inmediatamente, esta valoración preliminar podría estar distorsionada por la incapacidad interpretativa de los *wagas* para juzgar el espíritu de las cosas. En este asunto, concluyeron, era indispensable consultar a los mayores.

PREGUNTAR A LOS ESPÍRITUS

El debate se trasladó entonces a un intercambio más íntimo, asistido por las plantas y sus espíritus. El lugar escogido para esta nueva interpelación fue el patio de la casa de uno de los líderes. La participación se redujo a un grupo de “expertos”: de un lado aquellos que detentaban el conocimiento espiritual, y del otro los líderes, funcionarios y profesionales poseedores de un conocimiento administrativo y técnico necesario para la comprensión integral del asunto en deliberación y consejo. La impericia atribuida en la asamblea a los miembros de la comisión no los excluyó del trabajo ritual. Su interacción previa con los actores del Estado interesados en el desarrollo de la medida los hacía partes involuntarias mediante las cuales los espíritus podían conocer el tenor de las fuerzas que escapaban de su entendimiento.

Alrededor de una fogata, nos ubicamos aproximadamente una docena de personas, visitantes de un lado e indígenas del otro. A eso de las nueve de la noche iniciamos un intercambio casual y confuso, sin inducciones o indicaciones iniciales de los organizadores. Después de algunos minutos, uno de los líderes más experimentados irrumpió con un discurso sobre los derechos de los nasa, sus luchas libradas por la titulación de las tierras, contra la discriminación de los “blancos” y los riesgos de sus territorios ante los voraces intereses del Estado y los agentes económicos locales y transnacionales. Estas reflexiones contribuyeron a cambiar el registro entre los participantes, que pasó de lo jurídico y lo técnico, hacia pensamientos y preocupaciones indígenas expresados en el lenguaje de sus líderes. Durante esta contextualización retórica del ritual, manifestaron su desconfianza hacia las instituciones del Estado colombiano, sospechaban que estas políticas ambientales fueran instrumentos al servicio de sus megaproyectos. Así que los mayores y representantes de la comunidad llegaron rápidamente a la conclusión de que la jornada de diálogos debió haber comenzado por esta consulta y después con la escucha de lo que afirmaban los “blancos”.

El médico nasa anunció la preparación de los asistentes para la formulación de las preguntas a los espíritus. Ellos llegaron, nos contó, cuando comenzó a masticar las hojas de coca y dejó caer al piso algunas gotas del aguardiente preparado para ellos. Las palabras del *thê wala*, en *nasayuwe* “el gran hermano u hombre”, fueron escuetas, limitadas

a la explicación de las acciones a seguir sin otorgar mayores reflexiones sobre las simbologías o interpretaciones del ritual. “Vamos a hablar con los espíritus. Por eso, vamos a comenzar a masticar la coca”, nos dijo, mientras se puso de pie y ofreció a otro mayor sentado a su izquierda las hojas de coca que cargaba en su mochila (Notas de campo 1).

El *thê wala* nos pidió entonces observar con atención los movimientos del mayor porque conocía exactamente la gestualidad y acciones de esta parte del ritual. Sentado en su silla plástica como estábamos todos, él tomó con su mano izquierda un manojo de hojas secas de coca que comenzó a mover alrededor de su cuerpo. Con la mano que sostenía las hojas, dibujó una trayectoria que comenzó en la punta de su pie derecho. Continuó este movimiento ascendente sobre el costado derecho hasta pasar su mano por encima de la cabeza y la descendió sobre el costado izquierdo hasta que tocó la punta del pie contrario al que inició el movimiento. Este movimiento concluyó con la posición inicial y depositó la coca “movida” en una segunda mochila que cargaba el médico tradicional.

A continuación, cada participante intentó replicar la secuencia observada. La interacción verbal del *thê wala* se limitó a la corrección de los movimientos que cada participante realizaba. El ritmo de esta segunda parte del ritual fue tedioso y extenso debido a la torpeza de quienes estaban por primera vez en el círculo ritual. Mientras todos se sucedían en los turnos, unos líderes indígenas embera chamí, que también hacían parte de la comitiva, fumaron tabaco para apartar durante este tiempo a los demonios o espíritus perniciosos.

Terminados los turnos, el médico nasa nos indicó que comenzaríamos ahora a masticar las hojas de coca. En el estricto orden de la primera parte, ofreció a cada uno las hojas de coca que habían circulado y recogido en su mochila. La sola condición que impuso fue utilizar en la acción la mano izquierda. La facilidad de esta tarea significó que rápidamente tuvimos una mejilla abullonada con las hojas. Dadas las pocas posibilidades de conversar y la escasa familiaridad de los “blancos” en la tarea, tuvimos un largo momento de silencio bajo el fuerte humo de la fogata. El médico nasa interpreto la vivacidad y capricho en la dirección que tomaba la llama como una acción comunicativa de su espíritu: “es el fuego que habla” nos dijo. Entretanto masticábamos la coca y observábamos el fuego, los indígenas embera presentes entraron en un leve sueño

que posteriormente caracterizaron como una especie de “meditación” reveladora (Notas de campo 1).

Transcurridos dos horas más de ritual, el *thê wala* sacó de su mochila un frasco y dio a cada participante una pequeña cantidad de *mambe*: un polvo verde que se obtiene tras moler, cernir y colar las hojas de coca (Entrevista 1). Con él nos ofreció también un poco de aguardiente que recibimos con la mano izquierda y, antes de tomarlo, debimos moverlo en círculos por encima de la cabeza dos veces de derecha a izquierda. Luego el médico se ubicó en el centro del círculo y cada persona se puso de pie y avanzó hacia él. El médico tomó la mochila, donde le quedaban un poco de hojas de coca, y la dispuso con su mano izquierda al lado del pie izquierdo de cada persona. Luego la elevó por este costado hasta pasarla por encima de la cabeza y descender por el costado derecho hasta la altura del pie. Al finalizar el movimiento, cada persona bebió un sorbo de aguardiente y escupió la coca que guardaba desde hace varias horas en la boca. El médico tomó de nuevo su mochila y en pequeños movimientos circulares la pasó sobre los pies y luego sobre la cabeza del participante que continuaba aún frente a él. Cada persona cumplió rigurosamente la misma coreografía.

Dos horas después de la medianoche, el mayor responsable del preámbulo inaugural de la actividad interrumpió el ritual. Nos explicó que con la coca habíamos logrado abrir nuestro entendimiento mientras que los mayores habían escuchado a los espíritus. Todo lo que se había hecho, continuó su explicación el mayor, había sido entonces ofrendado para pedir permiso, para no desobedecer y evitar ser castigados por la madre tierra: “bajo el deber de escuchar y sentir las orientaciones de los espíritus que se manifestaron toda la noche en los sonidos, que los ‘blancos’ creen son solo ruidos de la noche” (Notas de campo 1). Por nuestras creencias, nos dijo, era necesario masticar más coca para poder escuchar. Tomamos unas últimas hojas ahora con la mano derecha y recibimos más aguardiente. Al poco tiempo nos pidieron escupir la coca que masticamos para poder “voltar” la percepción de cada uno y conectarse con el cielo y la tierra.

Después de algunas rondas de aguardiente el mayor pidió, sobre todo a los *wagas*, que expresáramos nuestros pensamientos con este “nuevo entendimiento”. Una hora más de ritual transcurrió con los monólogos de cada uno, hasta cuando ya comenzamos a ver la luz del día. En ese momento, el líder principal nasa interrumpió la secuencia ritual

para anunciar que la decisión había sido tomada, pues “todo se había consultado” (Notas de campo 1).

El *thê wala* concluyó el ritual con un “fresco”, es decir, con una interacción corporal muy similar a la que fuimos convidados antes de entrar al territorio indígena. El cuadro ritual cerró con un último y generoso trago de aguardiente para una libación final que debía ser la más fuerte y vigorosa. Se vertió sobre plantas y matorrales para expulsar todo lo negativo. Con un estrechón de manos y agradeciéndonos por el “aguante”, nos marchamos a nuestro campamento para dormir un poco antes de la asamblea de la mañana. En esta nos comunicaron que, aunque se escucharon algunos truenos durante las consultas, los conocimientos revelados por los mayores eran suficientemente claros para valorar positivamente su participación en el proyecto.

Para obtener este dictamen de los espíritus fue necesario seguir una secuencia ritual que se ciñó estrictamente a la interpretación nasa sobre la lateralidad (Entrevista 2). Su descripción rigurosa fue necesaria para hacerla compatible con la linealidad y detalle con la que fue ejecutada. Esta siguió la práctica espacial nasa que dibujó las direcciones topológicas seguidas durante el ritual. Los movimientos iniciados por la derecha y terminados por la izquierda suponían recoger en estos los elementos portadores de un valor negativo o nocivo. Una valoración de la derecha como polo positivo y de la izquierda como eje portador de lo pernicioso. El cambio en esta dirección reorientada al final de izquierda a derecha permitió “voltar” las cosas y a las personas: pasar de algo nocivo a una situación benéfica, transformar la actitud negativa de una persona en positiva, salir de una calamidad hacia la prosperidad, pasar de la confusión o duda a la claridad del pensamiento y la decisión.

Por ello, las sensaciones del cuerpo son interpretadas como signos que pueden vaticinar situaciones negativas, si se perciben al lado izquierdo, o positivas si aparecen del lado derecho. Aunque esto no sigue una regla fija y se requiere siempre la interpretación del médico nasa, parece ser precisamente esta necesidad de atenta escucha y experiencia corporal la razón del “sometimiento” a un régimen minucioso del cuerpo. En este ritual, el *thê wala* no solo orientó la interacción consultiva con los espíritus, sino que debió velar por una coordinación de movimientos para transformar y armonizar.

Un sometimiento coreografiado escrupulosamente para sumergir al extranjero en su régimen de interacción corporal particular y, con la integración de la coca como sustancia que amplifica el aprendizaje de mano de los espíritus, mejora su comprensión integral sobre la realidad. Tal disciplina y rigidez corporal requirió por momentos su *traducción* (cfr. Carneiro Da Cunha 1998) realizada por el líder indígena debido a la poca familiaridad y dificultad en sobrellevar el ritual para los no indígenas, pero también para los embera-chamí presentes. Esto último evidenció, además, como veremos más adelante en su experiencia ritual, una mayor compatibilidad interpretativa y de interacción con los mundos extraétnicos de la praxis ritual wounaan.

CONTROLAR PARA CONSULTAR

A finales de noviembre de 2017, en las instalaciones del Coliseo de Buenaventura, llegaron indígenas de todo el departamento a una gran reunión convocada por sus autoridades y líderes. Su objetivo era discutir los derroteros y actividades políticas para las acciones colectivas que se podrían organizar el año siguiente. Ahí se conformó una asamblea, que los nasa y los embera identifican respectivamente bajo el nombre de “minga de pensamiento” y “convite de pensamiento”. En esta se exponen diferentes puntos de vista y se pretende descifrar conjuntamente las intencionalidades actuales de los dirigentes y políticas del Estado. Interpretarlas precozmente permite definir estrategias de respuesta a diversos escenarios posibles, según las dinámicas y las tendencias políticas y socioeconómicas nacionales. En otras palabras, consiste en un trabajo colectivo de pensamiento para identificar el espíritu de las acciones e intervenciones del gobierno (Notas de campo 2).

En este lugar no solo se congregaron alrededor de trescientos indígenas, sino que también hicieron acto de presencia algunas autoridades del municipio en calidad de observadores. Otras personas llegamos como invitados al evento y, en nuestro caso particular, fuimos convidadas por unos líderes de los indígenas anfitriones: los wounaan, que habitan mayoritariamente en el litoral del río San Juan. Precisamente fue esta condición de autoridad sobre la zona el criterio que prevaleció para la selección del *benkhtun*, en *wounmeu* (la lengua de los wounaan) “el que controla a los espíritus”, como responsable de la protección espiritual del encuentro. Su función era tomar control ritual en el espacio de la reunión

y evitar la apertura de intersticios a través de los cuales fuerzas vitales nocivas para las personas y las discusiones pudieran penetrar.

Con esta finalidad desplegaron toda su praxis ritual desde el primer día del encuentro. A primera hora, en medio de la llegada de buses provenientes de diferentes municipios con los participantes, el *benkhttan* Avelino llamó con cantos y rezos a sus “auxiliares”. Estos son los espíritus que como chamán ha comprado o atrapado y los convoca como colaboradores para el diagnóstico de enfermedades y males, y lo ayudan además en su cura. Sus espíritus auxiliares vinieron desde el río San Juan, donde viven igual que ellos, para actuar en el espacio de la reunión y desterrar a los malos espíritus, no controlados por ningún chamán, que merodeaban el lugar. Avelino me confirmó que los había percibido desde el día anterior porque “él tiene vista”, esto es la capacidad de percibir sensorialmente a estos espíritus (Entrevista 2).

Cuando Avelino realizó su acción ritual de reconocimiento y control espiritual del lugar, su intervención tuvo un efecto devastador. Según su explicación, la confrontación con los espíritus no deseados o identificados como deletéreos, fue equiparable a los resultados de una confrontación en medio de la guerra, que resultó con algunos de ellos lesionados o mortalmente afectados. Para recuperar la calma y normalizar el lugar, Avelino lo “refrescó”, es decir, lo bañó con una cocción de plantas y al final lo regó formando un círculo alrededor del coliseo, de derecha a izquierda. “Ahí puse un candado”, me dijo, porque después de haber expulsado los espíritus nocivos tuvo que aislar y clausurar el lugar para evitar su regreso o la intromisión de otras “gentes no invitadas”. Por esta misma razón, el día de la inauguración de la reunión, después de las palabras de los mayores y líderes de los diferentes grupos indígenas, realizó otro “encierro”. Con la misma cocción y con la ayuda de unas ramas que utilizaría los días del encuentro realizó un segundo “candado o cerrojo”. Este lo recreó alrededor de los principales representantes y líderes ubicados en el centro de la reunión, pues eran los expuestos con mayor intensidad a ataques de otros chamanes. Sus intervenciones y decisiones eran las más determinantes en el logro de los objetivos y la toma de decisiones del encuentro. Al indagar sobre el contenido de la preparación me contestó que estaba hecha de “plantas muy especiales que ayudan a enfriar la tierra y a la gente” (Entrevista 2).

Por esto último, la utilizó también para “armonizar” a cada participante de la reunión. Ese primer día a la entrada del coliseo mientras hacía los baños de refrescamiento, Avelino nos dijo: “Aquí estoy dándoles para protegerlos, para protegerles su cuerpo, su vida y que no les vaya a pasar nada” (Notas de campo 2). Estos “frescos” individuales ofrecidos a cada participante buscaban calmar y proteger el cuerpo de los asistentes y el espacio que había sido ritualmente domesticado antes de nuestra llegada. Con la realización individual y consecutiva de estos “frescos” logró además canalizar los flujos de las personas que ingresaban en el lugar en una sucesión ordenada en tiempo y espacio y, así, permitió una interacción tranquila y pausada entre los diferentes asistentes. En la profusión de los refrescamientos, su proceder fue muy similar a la intervención que los médicos nasa nos realizaron unos meses atrás en la entrada a su resguardo.

Por ello, esta práctica ritual fue criticada por algunos *benkhtun* que acudieron a la reunión, pues la suscribieron ajena a la panoplia cultural de los wounaan y propia de los dispositivos rituales de los nasa. Pese a esta denuncia de imitación, que nos parece más relacionada con la necesidad de reproducir una gestualidad ya bien conocida por el público mestizo en contextos políticos, el pensamiento que sustentó su necesidad de implementación era totalmente diferente.

Entre los nasa, se refrescó el cuerpo del visitante para impedir lesionar un espacio de habitación ya armonizado, en el que alguien externo pretendió irrumpir sin justificación social o cultural y solamente siguiendo una intencionalidad política. La protección construida allí se dirigió al entorno físico y social, pero a través de un tercero: el “extranjero”, a quien se intervino ritualmente para evitar dañar la convivencia de la comunidad y preservar el equilibrio alcanzado entre los seres humanos y la naturaleza. Fue precisamente el logro en el contacto comunicativo y la conexión física entre cuerpo humano y naturaleza, con la ayuda de los espíritus, lo que facilitó el entendimiento de los nasa sobre el proyecto agenciado por el Estado.

En contraste, en la lógica wounaan, este mismo tipo de ritualidad llamada también “armonización”, se efectuó sobre las personas, pero desde una interpretación diferente. Aquí fue a los indígenas y participantes a quienes se pretendió proteger de los daños a los que podrían estar expuestos en un lugar extraétnico, no tradicional. Para los wounaan, este tipo de promiscuidad inter y extraétnica es la principal fuente de peligro

para las personas que ahí se encontraban. Este riesgo se maximizó al efectuarse el encuentro en un lugar no domesticado previamente por la vida social y ritual rutinaria de un grupo indígena. En el espacio usual de habitación se controla la entrada de las personas y espíritus, mientras que el sitio de la reunión apareció como un lugar fabricado provisionalmente con los parámetros espaciales de los “blancos”. El carácter desconocido de los espíritus y gentes presentes exigió la intervención ininterrumpida del chamán. Por ello al intentar trazar un orden ritual donde estuviera bien definido su principio, etapas y fin, Avelino me contestó “usted cree que yo estoy acá mirando la reunión, pero yo estoy con la vista todo el tiempo, esto no acaba” (Entrevista 2).

La temporalidad ritual wounaan aparece así más continua e intensa, difícilmente divisible en secuencias. La sobreexposición a una multiplicidad de riesgos e infortunios por el encuentro de tantas “gentes”, impusieron una intervención ritual permanente en el conjunto del evento político. La armonización se dio a partir de la acción de salvaguarda ritual por el *benkhuun*, que protegiendo con sus espíritus garantizó un flujo controlado y supervisado de diferentes personas. Estas eran protegidas individualmente en un espacio de encuentro colectivo. Dicha reapropiación ritual es la garantía de una comunicación sin riesgos entre los humanos de diferentes identidades étnicas y culturales. Además es entendida, sobre todo desde el pensamiento embera y wounaan, como la condición mínima para la toma de decisiones menos peligrosas y más convenientes.

CONVERSAR SOBRE LOS ESPÍRITUS

Un último cuadro ritual que consideramos interesante contrastar se presentó a mediados de diciembre del 2017, cuando un grupo de profesionales y funcionarios municipales visitaron un resguardo embera-chamí ubicado en zona rural del municipio de Restrepo, en el norte del departamento (Notas de campo 3). La finalidad de este desplazamiento era realizar una actividad de cierre de varios proyectos realizados durante el año en este resguardo. En esta ocasión participamos por solicitud de un funcionario que conocía nuestra cercanía con algunas personas de esta comunidad. Para dicho proceso de cierre, los indígenas propusieron la realización de un ritual, también identificado con el nombre de armonización. Esto nos motivó

aún más a participar en él, ya que habíamos tenido las experiencias previas con los nasa y los wounaan.

Con este propósito, llegamos a la comunidad un viernes en la tarde y nuestra entrada a este lugar no implicó como en el caso de los nasa o wounaan, este último en un lugar extraétnico, una intervención inicial preparatoria para nuestra incursión en el territorio indígena. Por el contrario, como suele también suceder entre los wounaan en sus resguardos, nuestra llegada estuvo únicamente acompañada de los saludos amables de las personas que cruzamos mientras nos dirigíamos hasta la casa de uno de sus líderes. Después de descargar nuestro equipaje, fuimos a la tienda en donde conversamos de manera amena y jovial con los habitantes que se acercaban a comprar, tomar algo o jugar “sapo”, como se le conoce en el Valle del Cauca, o rana. Este juego consiste en introducir el mayor número de argollas, que son las fichas del juego, en los múltiples agujeros de la mesa del sapo. Cada agujero a quien juega un valor determinado y la introducción de una argolla en la boca del sapo otorga al mayor puntaje posible. Estuvimos ahí hasta las primeras horas de la noche, cuando fuimos llamados al espacio escogido para iniciar la armonización.

Caminamos entonces hasta la casa del *jaibana*, el chamán embera, que en su lengua vernácula significa “el que tiene espíritus” (Entrevista 3). Su lugar de habitación era una sencilla construcción de madera, en la que nos ubicamos en uno de sus balcones. En este espacio nos congregamos aproximadamente una decena de personas no indígenas con el *jaibana* y sus tres hijos, líderes de la comunidad y quienes también detentaban conocimientos sobre la medicina tradicional. Allí, en pequeñas bancas de madera de fabricación casera, nos sentamos alrededor del *jaibana* quien estaba desprovisto de su habitual parafernalia ritual.

No “montó mesa”, es decir, no utilizó la pieza rectangular de madera con las copas llenas de licor o bebidas gaseosas que ofrece a los espíritus para atraer su acompañamiento y asistencia a los rituales. Además, solo tenía a su lado dos bastones tallados en madera y que simbolizan la cantidad de “patrones” o de aprendizajes que ha seguido en su formación, o paralelamente, durante su ejercicio como chamán. La cantidad de bastones que este exhibía aquí era muy inferior a la que habitualmente portaba en otras actividades rituales. Este reputado y reconocido *jaibana* utiliza regularmente entre diez o doce bastones

que atestiguan la cantidad de aprendizajes, obligatoriamente acompañados de la adquisición de nuevos espíritus (Entrevista 3). “Es que esos los uso más para las curaciones” me explicó, “acá simplemente van llegando los espíritus, yo ya les canté para que vinieran para que conversemos, acá estamos más en un análisis, en una revisión. ¿Qué trajeron ustedes para soplar?” nos preguntó con relación a las bebidas que aportamos para las libaciones a los espíritus y para compartir entre nosotros durante el ritual (Notas de campo 3).

La verificación sobre la disposición de una cantidad suficiente de diferentes opciones entre cerveza, aguardiente y ron le dio la tranquilidad al *jaibana* de contar con los elementos necesarios para iniciar el ritual. Entonces prendió un tabaco y lo fumó varias veces antes de entregarlo a sus hijos. Nos dijo que él humo era para los espíritus. Con ellos se comunicó permanentemente durante todo el ritual en voz baja y en lengua embera, mientras que la interacción verbal con los asistentes fue muy reducida. Esta actitud no estuvo condicionada por una limitación en su capacidad de expresión en castellano, pues lo dominaba de manera fluida. Esto además le permitía contar con una amplia clientela mestiza en la región.

Durante esta preparación preliminar, los demás participantes conversaban en pequeños grupos sobre el fondo de la música y las charlas desenfadas de la gente de la comunidad que departía en la tienda. Los hijos del *jaibana* aspiraban varias veces el tabaco y nos lo ofrecieron con la advertencia de que estaba “muy fuerte”. Su consumo nos podría ocasionar un grave daño debido a que no estábamos acostumbrados a fumarlo. Sobre todo porque nuestra condición citadina nos exponía a malas energías mutables instantáneamente en malestares o enfermedades con su inhalación.

El *jaibana* comenzó entonces a conversar con sus espíritus. Su estilo ritual era muy introspectivo, pues se concentró en un intercambio íntimo y privilegiado con ellos durante todo el ritual. Este diálogo solo se interrumpió brevemente por cortos intercambios de palabras en embera con sus hijos o con los demás asistentes en castellano. En medio de su comunicación con los espíritus, comenzó a tocar un tambor en una cadencia conservadora y tranquila mientras hacía libaciones y soplidos con el humo del tabaco. Todos estos gestos fueron explicados por sus hijos como formas de ofrendar a los espíritus.

Entre tanto, una leve llovizna comenzó y un participante expresó su inquietud sobre la relación de este evento con el ritual. “Lo que pasa

es que a veces la naturaleza se pone celosa, pero esto no es importante, acá nos vamos armonizando” contestó brevemente el *jaibana*. Sin perturbar la actividad del chamán, quien continuó con sus cantos y rezos, uno de sus hijos nos invitó a formular preguntas sobre cualquier tema relacionado con el ritual o el pensamiento de estos indígenas. Esta apertura motivó la curiosidad de uno de los participantes sobre las razones por las cuales fumaban en estos momentos el tabaco. “Es una planta y ahí está su espíritu” contestó el hijo menor de manera instantánea, pues juzgó muy obvia la respuesta. Sin embargo, intuyó rápidamente que los participantes esperaban una argumentación más amplia. Entonces, continuó explicando que su importancia radicaba en que era un elemento facilitador en la comunicación y el intercambio con los espíritus.

El *jaibana* interrumpió la conversación y afirmó intempestivamente que “sentía la energía pesada” y que esto era peligroso para las personas porque era “pesada para el cuerpo”, lo podía “joder”, es decir, enfermarlo. Entonces concluyó que los *capunia*, los mestizos en lengua embera, no debían fumar más el tabaco porque si una persona no estaba preparada o sana se volvía dañino y dejaba el cuerpo pesado. Así, continuaron entonces diferentes temas de conversación que se presentaron sin ninguna restricción u orden temático en particular.

Primero se habló de los sueños, a raíz de que el hijo menor del *jaibana* contó que la noche anterior había soñado brevemente con una bruja. La ausencia de más detalles de este sueño, que calificó como “pesado”, le impidió interpretarlo adecuadamente. Este comentario animó a otros participantes a contar algunos de sus sueños con la expectativa de que estos fueran interpretados por el chamán. Sin embargo, rápidamente los indígenas aclararon que las representaciones oníricas no podían descifrarse a partir de un análisis literal o ligero porque eran visiones provocadas por los espíritus. Los sucesos e imágenes de los sueños eran únicamente unos indicios que debían ser interpretados con la ayuda de estos para lograr entenderlos.

Este tema sirvió de ejemplo al *jaibana* para subrayar la importancia de los espíritus en múltiples aspectos de la vida de los indígenas. La necesidad de consultarlos era casi permanente, sobre todo en horas de la noche pues, según el chamán, “solo después de medianoche, en ese mundo del más allá, de abajo, ellos están comiendo mientras nosotros les estamos agradeciendo y después nosotros comemos” (Notas

de campo 3). Por esto, en la escena ritual nocturna, los alimentos y bebidas son centrales en el intercambio con los espíritus, acompañados por el canto del *jaibana* que es la manera más eficaz de llamarlos. Las ofrendas del *jaibana* tienen por objeto significar a los espíritus la importancia que tienen en la vida de las personas “para que siempre continúen con nosotros y no nos abandonen” (Notas de campo 3).

Estas explicaciones suscitaron entonces el interés de los asistentes en el oficio de *jaibana*. Formularon preguntas sobre su formación y aprendizaje, su elección, sus capacidades curativas, su aprendizaje con chamanes de otros grupos indígenas, y las formas de obtención de los espíritus. Ante la diversidad y cantidad de preguntas, uno de los hijos del chaman aclaró que responder a tantas inquietudes era una tarea muy extensa porque “siempre nos vamos a una historia”. Comprender la práctica y aprendizaje del *jaibana* implicaba conocer lo que ellos denominan “la espiritualidad de los embera”. Su entendimiento es solo posible si se llega a su origen, es decir, al relato de una historia que establece, desde una génesis mítica, los derroteros de las interpretaciones y las formas de interacción entre los diferentes seres que habitan en los mundos de arriba y los mundos de abajo. Comenzaron entonces aproximadamente dos horas de relato de algunos mitos embera, mientras las botellas rotaban y se compartían entre los participantes.

Horas más tarde, el evidente cansancio de algunos de los participantes fijó el inicio de la secuencia final del ritual con una serie de refrescamientos individuales. El *jaibana* bebió entonces de una botella con plantas que todo el tiempo reservó a su lado. La abrió y sopló cuatro veces antes de beber un sorbo, anunciando en voz alta que “tiene la planta que abre caminos para su suerte, para el dinero y para su salud”. Luego se acercó a cada uno y nos indicó que debíamos poner las palmas de las manos hacia arriba para que él pudiera mojarlas con la bebida que tenía en la botella. Luego nos sopló las manos y con ellas húmedas debimos frotarlas entre sí y pasarlas sobre la cabeza. El *jaibana* musitó algunas palabras en embera, sopló sobre la cabeza de cada persona y concluyó en un muy corto discurso que el ritual había sido “un buen intercambio de espiritualidad entre el *capunia* y el embera” (Notas de campo 3).

La armonización terminó de esta manera después de casi seis horas de convivialidad que no prescribieron una estructura rígida de ritmos y formas fijas de interacciones. La dinámica propia de los intercambios

entre los participantes, personas y espíritus, fue el principal parámetro de la cadencia y progresión del ritual. En este los gestos y acciones estuvieron acompañados de generosas explicaciones del chamán y sus hijos. Esto nos ubicó en una ritualidad en la que el conocimiento era la verdadera fuente de experiencia compartida que contribuyó a una construcción de saberes que facilitaron los diálogos entre los indígenas y los “blancos”.

La presencia de los hijos del chamán, como líderes más ambientados a los encuentros con los mestizos, facilitó la interacción con ellos y sus explicaciones, mientras el *jaibana* sostenía el diálogo e interacción con los espíritus. La importancia de mantener este doble registro fue esencial para animar la participación y el interés de los asistentes, quienes, por medio de las interacciones del chamán con sus espíritus, lograron entrar en armonización y comunicación indirecta con ellos. Fue una puesta en escena ritual que contribuyó a la promoción entre los invitados de la actividad del chamán y a dar a conocer la mayor complejidad del pensamiento de estos indígenas. Esta idea buscó superar el prejuicio de circunscribirlos solamente como un conjunto de creencias y costumbres.

Pese a esta apertura de sus saberes y experiencias con los mestizos, la connotación negativa de la exposición de la persona a la “pesadez”, reiterada en varios momentos, estaba íntimamente ligada a su sistema de pensamiento. Esta puede relacionarse con el hecho de que la ligereza del cuerpo está asociada a la vida y la pesadez es propia de la idea de la agonía que antecede la muerte. Entre los emberá, la concepción de un niño significa “la subida de un muerto anónimo, fallecido de una ‘buena muerte’ ritualmente enterrado, y que se encontraba en el Mundo de Abajo... para lograr ‘bajar’ allí, una lenta agonía debe ‘sobrecargar al cuerpo’... tan pesado como la tierra” (Losonczy 2006, 27-28). Una ritualidad que se adapta pero conserva la estructura propia del sistema chamánico embera.

AMANSAR, CONTROLAR Y ENTENDER... LAS CLAVES PARA LA INTERACCIÓN POLÍTICA

Las descripciones de las diferentes puestas en escena de un conjunto de acciones simbólicas, identificadas por los indígenas de la región bajo el nombre de “armonizaciones”, evidenciaron que esta noción genérica agrupa arbitrariamente modalidades disímiles de interacciones rituales inter y extraétnicas en contextos políticos. Su aparente homogenización y estandarización es principalmente una estrategia de tipificación. Ella

contribuye a su traducción en una categoría única que evidencia su intencionalidad simbólica de facilitar la relación entre los grupos indígenas, funcionarios y profesionales al servicio de los programas o proyectos públicos.

Solo el análisis de cada uno de estos cuadros relacionales, constituidos transitoriamente bajo las diferentes lógicas, nos permitió precisar los elementos genéricos y particulares en las tres interacciones abordadas. Por esto escogimos deliberadamente una narrativa que permitiera poner en situación y vivencia al lector en cada una de las escenas rituales. Intentamos abstenernos de juicios y análisis, precisamente para permitir que los materiales etnográficos evidenciaran en sí mismos lo que a nuestro juicio podría ser solo una manera de interpretación y comparación.

De manera general, con diferentes énfasis, temporalidades y según cada grupo indígena, aparecen tres interacciones que se vehicularon en este conjunto de dispositivos rituales. La tipología que sigue identifica tres tipos de interacciones que encontramos en los tres casos observados, descritos y analizados.

La primera, intencional y explícita, comportó en los tres casos, los diálogos e interrelación entre los indígenas y el público mestizo, que se configuraba previamente como objeto y fin último de los rituales. Las otras interacciones en los tres rituales, aparentemente residuales, estuvieron sustentadas por formas de comunicación entre indígenas y entre el chamán y sus espíritus, codificadas por diferentes recursos simbólicos y lingüísticos.

En estas formas de comunicación, la utilización de la lengua vernácula en los diálogos entre los indígenas, especialmente entre los emberá-chami y los wounaan, estuvo al servicio de la preservación de la confidencialidad en las formas de coordinación entre ellos. Así, la autoridad ritual centrada en el chamán y en el mundo indígena, representación compartida por los participantes, legitimó el control de los indígenas sobre el sistema de circulación de retóricas, sustancias y experiencias corporales, sensitivas o cognitivas: una forma “etnicizada” de interacción pivote que invierte las lógicas hegemónicas de los encuentros con los “blancos” en los espacios institucionales. En dichos espacios son los funcionarios y autoridades quienes detentan el control sobre la dosificación y la progresión en la participación discursiva, la circulación de la información y la consolidación de acuerdos.

La última modalidad desplegada en estas armonizaciones, verdadera protagonista desde las tres cosmovisiones indígenas que abordamos, comprendió los intercambios entre chamanes y espíritus de plantas o espíritus auxiliares. Los diferentes especialistas —apoyados en la capacidad reflexiva que han adquirido y desarrollado en estos últimos decenios de intensificación de su participación en la política, y desde cada simbología chamánica— fueron quienes delimitaron la participación, vivencia y “entendimiento” entre los no indígenas. Esta apertura a la experimentación ritual en la que los “blancos” ceden su rol activo y dominante, propio de los espacios formales de interacción política, a una actitud de actuación y recepción pasiva, sigue un *modo particular de acción* (Houseman 2002, 533) contrario a la libertad de actuación y negociación permanente, propia de la interacción cotidiana.

Los diversos contenidos y tiempos rituales de las interacciones previamente descritas derivaron de la interpretación de cada grupo indígena en relación con el problema del “entendimiento” con el mundo extraétnico. De este modo, los nasa propiciaron un trabajo ritual de “apaciguamiento”, previo al encuentro puramente político, para poner en un mismo diapasón las formas de pensamiento e interacción del *wagas* frente a las de los indígenas. Los wounaan, por su lado, apostaron por el control de los espíritus como fuentes de distorsión, potencialmente nocivas para la interacción, la construcción de consensos y el logro de relaciones afines, al ser capaces de alterar tanto los lugares como a las personas indígenas y mestizas. Para los embera-chamí, más cercanos a la semántica política nasa pero más afines a la ritualidad wounaan, el “blanco” sufre de un vacío de saberes que le impiden la comprensión de elementos invisibles del mundo. Desde su óptica, la “armonización” equivale a un proceso de “llenado” con conocimientos, procedimientos y sustancias rituales a los *capunias*, que contribuye a “facilitar su entendimiento”. El ritual construye así una inteligibilidad de base compartida que garantiza una comprensión mutua entre sujetos considerados diferentes.

Vale añadir que estas acciones rituales contribuyen al control del espacio relacional con otros indígenas y con el Estado, introduciendo la mediación de objetos, plantas y seres invisibles y la acción de compartir alimentos y bebidas entre los diferentes actores. Esta comensalidad es dispositivo de producción de cuerpos emparentados, un elemento

central en la identificación con el otro y la transformación del “enemigo” en afín, propia del proceso de familiarización (Fausto 2002).

SOBRE LA EFICACIA DEL RITUAL

Estos intercambios rituales, si bien no modifican la relación de alteridad entre sus participantes, contribuyen a la reducción de la diferenciación social entre indígenas y “blancos” y propician en los encuentros relaciones menos desiguales. Estos encuentros reproducen así los efectos psicológicos y sociales de los rituales habitualmente reconocidos a propósito de estas prácticas (Houseman 2002), las cuales pueden tener diferentes efectos que van desde el establecimiento o redefinición de fronteras entre diferentes grupos sociales hasta la mediación en diversos conflictos o la transformación o el restablecimiento de nuevos estatus.

En nuestro caso, la variación encontrada no se dio en la funcionalidad o resultado deseado del ritual, sino en la forma paradójica de relacionamiento entre los participantes de los rituales en ciertos contextos o con fines políticos. En estos rituales se *condensan modalidades de relación ordinariamente incompatibles* que contribuyen a la *recontextualización* (Houseman 2002, 535-537), en este caso de las relaciones en la negociación política. En los espacios de negociación política entre indígenas y Estado la circulación de significados, sustancias y objetos exógenos, puestos al servicio de rituales de interacción inter y extraétnica de carácter político, evidencian el sentido relacional de la etnicidad, confirmando que “lo étnico no significa nada en sí mismo, sino aquello que con él construyen unos u otros (Taylor 1991, 244 traducción propia).

La exploración desde una perspectiva relacional de estos rituales sincréticos, basados en formas rituales propias adaptadas a nuevos públicos y contextos, puede contribuir parcialmente a dar respuesta al cuestionamiento, planteado por Hamayon (2000, 13), sobre el efecto e impacto de nuevas formas chamánicas en la participación política y la construcción identitaria de estos grupos. Sobre dicho aspecto, nuestro terreno y análisis mostraron que este tipo de prácticas, si bien no garantizan un relacionamiento más efectivo con el Estado para el logro de mayores beneficios, sí contribuyen a desmarcar a quienes las realizan del conjunto de movimientos y reivindicaciones que emanan de las múltiples problemáticas sociales en el país.

Entonces, pese a su finalmente limitado efecto en el logro de resultados en la negociación e interacción con representantes y funcionarios del Estado, su práctica contribuye a la reproducción de una característica central del pensamiento amerindio. Se trata de una *filosofía del contacto* (Chaumeil 2000) en la cual la identidad es consustancial a la alteridad y es producida a partir de esta última. Las armonizaciones aquí descritas, además de su dimensión pragmática en la dialéctica de los encuentros políticos, son resultado de una *cosmología receptiva* (Venture i Oller, 2000) sustentada en el permanente proceso de interiorización de aquello que proviene del exterior.

La incorporación selectiva de elementos exógenos en los sistemas rituales de los grupos étnicos del Valle del Cauca, que se constituyen además como modalidades de gestión de la relación con el otro en situaciones de contacto, son intercambios comúnmente asimétricos en la relación general con las ideas, objetos y símbolos que provienen de los “blancos”. Sin embargo, en lo ritual estos últimos “se inscriben solamente en la periferia del sistema ritual chamánico sin modificar fundamentalmente su lógica de conjunto” (Losonczy 2006, 373-374). Así las alteraciones rituales en estos contextos o con fines políticos son accesorias y contribuyen al desarrollo de las “armonizaciones”. Estas son puestas al servicio de la comprensión e interacción supraétnica y la intervención en fenómenos políticos reinterpretados desde una perspectiva simbólica.

Desde su relectura propia, los indígenas animizan estas iniciativas y los objetos producidos por el Estado como una perspicaz abstracción que permite su intervención espiritual. Los transforman así en nuevas realidades susceptibles de comprensión y modificación desde lo ritual. El trabajo simbólico aquí proferido en un esfuerzo de interpretación del “espíritu” de estas acciones del Estado es asimilable al trabajo de transformación, captura, domesticación y seducción de los espíritus en la intelección y la praxis chamánica.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Calvo, Manuel. 1986. “La voluntad del legislador: genealogía de una ficción hermenéutica”. *Doxa* 3: 113-127. http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/10973/1/Doxa3_08.pdf
- Chaumeil, Jean-Pierre. 2000. “*Chasse aux idoles et philosophie du contact*”. In *La politique des esprits. Chamanismes et religions universalistes*, édité

- par Denise Aigle, Bénédicte Brac de la Perrière et Jean-Pierre Chaumeil. 151-164. Nanterre: Société d'ethnologie.
- Carneiro da Cunha, Manuela. 2009. *Cultura com aspás e outros ensaios*. Colección Ensaíos, vol. 27. São Paulo: Cosac Naify.
- Carneiro da Cunha, Manuela. 1998. “Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução”. *Mana* 4, 1: 7-22. DOI: <https://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131998000100001>
- De Rudder, Veronique, Christian Poiret et FrançoisVourc'h., 2000. *L'inégalité raciste. L'universalité républicaine à l'épreuve*. Paris: Puf.
- Descola Philippe. 2005. *Par-delà nature et culture*. Colección Folio essais N.º 697. Paris: Gallimard.
- Fausto, Carlos. 2002. “Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia”. *Mana* 8, 2: 7-44. DOI : <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132002000200001>
- Hamayon, Roberte. 2000. “Avant-Propos”. In *La politique des esprits. Chamanismes et religions universalistes*, édité par Denise Aigle, Bénédicte Brac de la Perrière et Jean-Pierre Chaumeil, 7-13. Nanterre: Société d'Ethnologie.
- Hamayon, Roberte. 1991. “Conférence de Mme Roberte Hamayon”. École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. *Annuaire*. Tome 100, 1991-1992: 69-77.
- Houseman, Michael. 2002. “Qu'est-ce qu'un rituel?”. *L'Autre* 3 : 533-538. DOI: <https://doi.org/10.3917/lautr.009.0533>
- Losonczy, Anne Marie. 2006. *La trama interétnica. Ritual, sociedad y figuras del intercambio entre los grupos negros y embera del Chocó*. Bogotá: Icanh.
- Losonczy, Anne Marie et Silvia Mesturini. 2011. “Pourquoi l'ayahuasca? De l'internationalisation d'une pratique rituelle amérindienne”. *Archives de sciences sociales des religions* 153, 1: 207-228. DOI: <https://doi.org/10.4000/assr.22832>
- Losonczy, Anne Marie y Juan Rubiano. 2013. “La política por los espíritus. Escenarios multiculturales en ‘zonas de contacto’ del Valle de Cauca (Colombia)”. *Religião & sociedade* 30, 5: 11-29. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0100-85872013000100002>
- Pardo, Mauricio, 1989. “Conflicto de hombres, lucha de espíritus. Aspectos sociopolíticos de los jaibanás chocó”. *Revista de Antropología* 5, 1-2: 175-198. (Universidad de los Andes, Bogotá.) URI : <http://hdl.handle.net/1992/5544>

- Rappaport, Joanne, 2000. *La política de la memoria: interpretación indígena de la historia en los Andes colombianos*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Taylor, Anne-Christine, 1991, "Ethnie". *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, édité par Pierre Bonte & Michel Izard, 242-244. Paris: Puf.
- Turner, Terence. 1993. "De cosmología a istória: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó". *Amazônia: etnologia e história indígena*, organizado por Eduardo Viveiros de Castro y Manuela Carneiro da Cunha, 68-85. São Paulo: NHI/USP-Fapesp.
- Ventura i Oller, Monserrat. 2000. *Transformations formelles d'une cosmologie réceptive, Notes sur la colonisation chétienne du chamanisme tsachila (Équateur)*. In *La politique des esprits. Chamanismes et religions universalistes*, édité par Denise Aigle, Bénédicte Brac de la Perrière et Jean-Pierre Chaumeil, 209-226. Nanterre: Société d'ethnologie.

Diarios de campo

Diario de campo 1. Trabajo de campo realizado entre septiembre y diciembre de 2017, en el departamento del Valle del Cauca. Método de registro: notas manuscritas.

Entrevistas

Entrevista 1: Realizada a don Demetrio, *thê wala*, el 10 de septiembre de 2017, en su casa en la comunidad nasa, zona rural entre Pradera y Florida.

Duración: 73 m. Método de registro: notas manuscritas.

Entrevista 2: Realizada a Avelino, *benkhutun*, el 16 de noviembre de 2017, en el Coliseo de Buenaventura. Duración: 35 m. Método de registro: notas manuscritas.

Entrevista 3: Realizada a don Ulpiano, *jaibana*, el 10 de diciembre de 2017, en zona rural del municipio de Restrepo. Duración: 82 m. Método de registro: notas manuscritas.

Notas de campo 1: Tomadas durante las dos primeras semanas de de septiembre de 2017, en el municipio de Cali, y la zona rural entre Pradera y Florida.

Método de registro: notas manuscritas.

Notas de campo 2: Tomadas entre el 15 y el 30 de noviembre de 2017, en los municipios de Cali y Buenaventura. Método de registro: notas manuscritas.

Notas de campo 3: Tomadas entre el 4 y el 17 de diciembre de 2017, en los municipios de Cali y Restrepo. Método de registro: notas manuscritas.

DEBATE



**PEACE IN OTHER TERMS: MUTUAL CARE
PRACTICES BETWEEN SOLDIERS AND
FRAILEJONES AT THE PÁRAMO DE SUMAPAZ**

CAROLINA ANGEL*

Universidad de Los Andes, Bogotá, Colombia.



*c.angel958@uniandes.edu.co ORCID: 0000-0002-1798-3256

Translation of a research article. Received: May 29, 2020. Accepted: July 9, 2020.

How to cite this article: Angel, Carolina. 2020. Peace in Other Terms: Mutual Practices Between Soldiers and *Frailejones* at the Páramo de Sumapaz. *Maguaré*

34, 1: 215-244. DOI: <https://doi.org/10.15446/MAG.V34N1.90394>

ABSTRACT

This article argues that the definition of peace from the international agendas on transitional justice and peacebuilding falls short because it ignores non-humans. Consequently, in the discussions on the environment for peace, non-humans are simply called “environment”, regardless of non-humans’ relationships that also make peace. Based on an ethnographic case, I explore the relationship between the military from the High Mountain Battalion N.º 1 and the *frailejones* (*espeletia*) in the Sumapaz páramo in Colombia to demonstrate how their practices of mutual care become other ways of making and understanding peace.

Keywords: care, Colombia Bio, environment for peace, frailejones, militaries, non-humans, peace, peace building, techno-scientific knowledge.

PAZ EN OTROS TÉRMINOS: PRÁCTICAS DE CUIDADO MUTUO ENTRE SOLDADOS Y FRAILEJONES EN EL PÁRAMO DE SUMAPAZ

RESUMEN

Este artículo argumenta que la definición de paz de las agendas internacionales sobre justicia transicional y construcción de paz se queda corta al no contemplar a los no-humanos. Por tanto, en las discusiones sobre medio ambiente para la paz, los no-humanos simplemente reciben el nombre de “ambiente”, sin tener en cuenta las relaciones más que humanas que también construyen la paz. Para sustentar mi argumento, en este texto me baso en un ejemplo etnográfico sobre la relación entre militares y frailejones en el Batallón de Alta Montaña n.º 1, en el páramo de Sumapaz, para mostrar de qué manera las prácticas de mutuo cuidado conforman otras maneras de hacer y entender la paz.

Palabras clave: ambiente para la paz, Colombia Bio, conocimiento tecno-científico, construcción de paz, cuidado, frailejones, militares, no-humanos, paz.

PAZ EM OUTROS TERMOS: PRÁTICAS DE CUIDADO MÚTUO ENTRE SOLDADOS E FRAILEJONES NO PARAMO DE SUMAPAZ

RESUMO

Este artigo argumenta que a definição de paz das agendas internacionais sobre justiça de transição e construção de paz não é suficiente ao não contemplar os não humanos. Portanto, nas discussões sobre meio ambiente para a paz, os não humanos simplesmente recebem o nome de “ambiente”, sem serem consideradas as relações mais que humanas que também constroem a paz. Para justificar esse argumento, neste texto, baseio-me em um exemplo etnográfico sobre a relação entre militares e frailejones (espécie endêmica da vegetação de páramo) no Batalhão de Alta Montanha n.º 1, no páramo de Sumapaz, Colômbia, para mostrar de que maneira as práticas de cuidado mútuo conformam outras formas de fazer e entender a paz.

Palavras-chave: ambiente para a paz, Colombia Bio, conhecimento técnico-científico, construção da paz, cuidado, frailejones, militares, não humanos, paz.

INTRODUCTION

Peace for the environment, environment for peace, environmental peace and any number of combinations have been heard over the past years in Colombia, especially during the peace process with the Revolutionary Armed Forces of Colombia – the FARC (2012-2016). The question about environment and resources has become increasingly relevant now, a period when war is supposedly over, and still nobody seems to be clear on how to connect it with the environment. War and environment have had a close and enduring relationship. In fact, back in 2013, the UN International Law Commission included a specific section that contemplated this relationship on its research agenda: “Protection of the environment in relation to armed conflicts. This section recognizes a “civilian condition” as a measure to protect the environment from war attacks (Jacobsson 2015, 1). However, academic studies have analyzed armed conflict in Colombia as a social matter, mostly ignoring its links to environmental conflicts (Andrade 2004).

The relationship between conflict and the environment or environment for peace is generally viewed from two perspectives: On one hand, regarding the war for natural resources; and, on the other hand, associated to the exploitation of natural resources in peacebuilding. The idea – as stated by the United Nations – is to incorporate the nature into the understanding of conflict, taking into account its potential to start, fund or be at the core of conflict generation, and turn it into a plausible cornerstone to build dialogue and establish cooperation between historically divided groups (United Nations Environment Program – UNEP 2009; United Nations Colombia 2014). Meanwhile, in 2017, Dejusticia, a Colombian research and advocacy organization, released a document containing two further approaches – the environment as a victim of conflict and as a paradoxical beneficiary of conflict (Rodríguez, Rodríguez, and Durán, 2017). I include a further approach – one in which peace is shared and produced along with non-humans.

In this paper, I explore an episode of the transitional justice process in Colombia that allows me to focus on the participation of non-humans in peacebuilding. I was given the opportunity to participate in the Colombia Bio expeditions, a program launched by Colciencias, the then science and technology national institution in Colombia. The idea of the expeditions that began in 2016 was to create biological inventories

in areas previously occupied by the FARC. During my ethnographic work, conducted in 2018, I was able to witness how soldiers and *espeletia* in a high mountain battalion shared the experiences of war and peace. I use this experience to discuss peace in other terms.

As stated in the Colombia Bio project in 2016, “Peace will allow exploration and improved knowledge of biodiversity, setting our sights on rural areas, the site of the armed conflict for over half a century” (Colciencias 2016, 2). The idea of peace referenced above, reduces it to the signed peace agreement with the FARC, without considering, for example, other armed groups that operate in Colombia. However, it opens up the stage for a dialogue between peacebuilding ideas and the scientific study of nature. This idea of peace ascribes other meanings to signing a peace treaty or the absence of conflict – which is the meaning used in international law. Peace, as a driver of scientific expeditions, connects non-humans and science, and provokes questions as how do non-humans take part in transitional processes and peacebuilding after the signing of the peace agreement with the FARC? This is what I mean by peace in other terms: peace arising not only from human relationships, but from relationships with non-humans. The purpose of this article, in consequence, is to show, based on an ethnographic case, how relationships with other beings allow for different conceptualizations of peace, in which non-humans participate too. My ultimate purpose is proposing that non-humans are partners in peacebuilding and transitional justice, not just participants as “environment” or context only.

This article is divided in three sections. First, I introduce the concept of peace as it has been used by international agendas for peacebuilding and transitional justice. Then, I debate the idea of peace as resulting from a peace agreement. Second, I use the literature on care to explore the relationship between soldiers, *frailejones*, and peace. And third, I show how mutual-care relationships between soldiers and *frailejones* produce other definitions of peace, wherein peace is not only a human creation.

What definition of peace are we using?

We are at a point in which the words peace and conflict are used concurrently to indicate different periods, but they are both used in the present tense in Colombia. Peace – as understood by the Colombia Bio Project – is part of the transitional justice framework, validated

by the Peace Agreement with the FARC. Undoubtedly, the agreement is at a political moment that comes to life in the legal sphere that, in turn, provides an opportunity to talk about peace, and not only about war; although the latter still marks the daily lives of many people in Colombia (Castillejo-Cuéllar 2015; Fundación Ideas para la Paz (FIP) 2018; Reyes Le Paliscot 2016; Vera Lugo 2015).

Studies on peacebuilding and transitional justice define a set of actions intended to maintain peace in a post-conflict environment (Galtung 1998; Lederach 2007), but leave no space for discussion about non-human participation. Likewise, the anthropology of transitional justice has argued for the necessity of a “bottom-up” approach (Castillejo-Cuéllar 2014; Gómez 2013; Lundy and McGovern 2008; McEvoy and McGregor 2008). This approach has placed the human victims at the heart of the discussion but has ignored the non-human condition of other victims (Aldana 2006; Robins 2011, 2017). Thus, these approaches have also overlooked the role of non-humans in peace processes. This contrasts starkly to what other anthropological studies have proposed inspired by the social studies of science, technology, and posthuman perspectives: non-humans are key actors of war and peace (Lederach 2019; Lyons 2014, 2016, 2018a, 2018b; Pinto 2019; Ruiz Serna 2017).

Even though peace may seem to be a natural condition of social life, it is not. Rather, peace derives from a specific and technical language about societies at war. Since stopping war or preventing confrontation has been the main purpose of international law, peacebuilding and transitional justice agendas have followed and adopted their definitions. For example, the United Nations came into being in 1945 with the purpose of maintaining global order and peace among nations, which is today one of the main functions of the Security Council. In fact, Article One on the purposes and principles states that:

To maintain international peace and security, and to that end: to take effective collective measures for the prevention and removal of threats to the peace, and for the suppression of acts of aggression or other breaches of the peace, and to bring about by peaceful means, and in conformity with the principles of justice and international law, adjustment or settlement of international disputes or situations which might lead to a breach of the peace. (United Nations 1946, art. 1)

After the Cold War ended, the then Secretary-General of the United Nations, Boutros Boutros-Ghali (1992), stated in his report “An Agenda for Peace” that in spite of the change in the global agenda, peacekeeping operations should continue to identify and support structures intending to consolidate peace. Boutros-Ghali was inspired by the concept of peacebuilding, which was coined by Johan Galtung (1976). Galtung posited that peace should be built into the structure of society to remove the root causes of war.

The concept of peace has seen various developments (Galtung 1998; Lederach 2007), but the meaning of peace that results from signing an agreement fully coincides with stopping confrontation. This allows labeling the period that follows the signing of the Agreement as either peace or post-conflict, even if the idea of post-Agreement rather than post-conflict has been more pervasive in Colombia.

Although legal and social-science discussions about peace differ greatly from biology, Colombia Bio highlights peace as a concept that is not confined to lawyers or politicians. During the first Colombia Bio expedition to Santander, researchers from the Humboldt Institute herbarium – a research center on biodiversity in Colombia – discovered a new plant for science, named “the tree of rising peace” or *Elaeagia pacisnascis* (Mendoza-Cifuentes and Aguilar-Cano 2018, 6). The white flower, a species of the coffee family – the emblematic Colombian crop – was named in resonance with the peace process with the FARC. The discovery of this new species – referred to in the news as “the flower discovered thanks to the agreement with the FARC” (Semana 2018) – is a scientific practice that ties biology to the peace process. In this regard, as in other parts of the world, a peace process is expected to become the scene for plundering natural resources (Blundell and Harwell 2016; Nichols 2014), but Colombia Bio proposed another way of understanding the relationship between nature and peace.

In 2017, I interviewed Hernando García (Interview 1), then Director of the Humboldt Institute. He explained that doing research in biology during the Colombia Bio expeditions was similar to what biologists in Colombia had done before, during the long-lasting armed conflict that raged the country. He explained that what was different this time was the surge in national interest on learning the true reaches of the Colombian biodiversity as new spaces opened for scientific exploration;

there was an opportunity to identify new resources or “assets”, to put it in the terms used by Colciencias (2016).

To me, the true difference is that plants speak of peace. Separated from specialized peacebuilding literature, references to conflict and overcoming conflict are found in a science article containing the description of a new species. The practice of describing species started around the 18TH century and all researchers have followed a similar practice ever since. However, the space reserved for etymology –i.e. the explanation of the origin of the name given to any species– raises intriguing considerations about what scientists had in mind when picking up a name. This plant in particular *Elaeagia pacisnascis*, speaks of the possibility of conducting research in biology in Colombia in times of hope, when the promise of a different future flourished after signing the peace agreement (Reyes Le Paliscot 2016).

Things have changed very quickly much to our regret; the number of social leaders homicides has increased since 2018, with a devastating figure of one per day in 2020 (Semana 2020). Meanwhile, Fundación Ideas para la Paz claims that violence has been reactivated, rising an “incomplete peace” (FIP 2018, 6). However, feelings were different by the time the expedition was completed two years earlier, in August 2016. This is what the expedition researchers said about the plant’s name at that time:

Etymology: the specific epithet means “new peace” and refers to the recent peace process in Colombia. The area of origin of this type was until recently an area of internal armed conflict [,] which lasted several decades. Thanks to the peace process, accessing this area of huge biological value was finally possible. (Mendoza-Cifuentes and Aguilar-Cano 2018, 6)

In this way, the scientific practice of naming a new species as “rising peace” is a political act that takes place by attributing the discovery of the plant to the peace process. This goes in hand with claims about new spaces for scientific research that opened up after signing the Agreement. The name of this species also talks about the relationship between peace and science research in biology in Colombia.

But what definition of peace are we talking about? Who takes part in that peace and how? This last question invites us to consider non-

humans in scientific and political life, not only as biological key players, but also as key players for peace. Therefore, my invitation is to see *Elaeagia pacisnascis* as part of a network of relationships showing that this plant is not only the result of the Peace Agreement, or of scientific practices, but as a scenario of local interactions between humans and non-humans, laws, academicians, scientists, taxonomists, instruments, among others. As the *pacisnascis* species, other plants and non-humans end up being not only part of scientific encounters, but also part of Colombia's political life. In the next section I analyze the participation of plants in the creation of different definitions of peace through the lens of care, in dialogue with my field research about the relationships between soldiers and *frailejones*.

A question of care

The question about how non-humans take part in peace is not new. Several authors have contributed to this topic from different positions (Lederach 2019; Lyons 2014, 2016, 2018a, 2018b; Pinto 2019; Ruiz-Serna 2017; Tobón 2010). I want to add to this perspective by including care theory to think about relationships between humans and non-humans. I explore how these relationships produce conceptualizations of peace that transcend the definitions coined by international law and peacebuilding. I purport that another form of peace arises from the relationship between *frailejones* and soldiers, who care for each other. I also move toward a different understanding of care – which does not happen through caregivers, women or bodies, as has been addressed by mainstream literature of this field.

For instance, Carol Gilligan (2013) – one of the first feminists to explore care-related work – asks: who is responsible for the ethics of care? She states that:

Within a patriarchal framework, care is a feminine ethic. Caring is what good women do, and the people who care are doing women's work. They are devoted to others, responsive to their desires and needs, attentive to their concerns. They are selfless. Within a democratic framework, care is a human ethic. (Gilligan 2013, 50)

This perspective of care – a feminine and invisible practice – is addressed by Pascale Molinier in her work focused on understanding the moral dimensions of care, asking who cares and what the effect is on the one

who is cared for, but also on the person who takes care to support others' lives (Arango and Molinier 2011; Wlosko and Ros 2015). In the High Mountain Battalion, these positions are revalued. The caring party may be a plant, and its moral dimensions are also related to a peacebuilding policy. As my work is about men trained for war who take care of plants, and about plants that take care of them, it does not fall into any of these categories.

This idea of care is alien to law too, particularly to its perspective on conflict and peace. However, recent legal discussion has started focusing on the category of nature as a victim (Decreto 4633 2011, Art. 45) and even more recently, on nature as a holder of rights (Corte Constitucional 2016; Corte Suprema de Justicia 2018; Juzgado Primero Penal del Circuito 2019). The discussion about nature as a victim from a transitional justice perspective seeks to provide remedy and assurances of non-repetition for nature specifically (Eslava 2019). Yet, thinking in terms of care provides another way of connecting with holders of rights. So, in this article I highlight how the relationship between soldiers and *frailejones* brings new lights into care, and also discuss how law addresses the relationship between the environment and conflict.

Located at the intersection of conflict and environment, my purpose is to visualize the effects of war on the environment (Rodríguez et al. 2017). However, as Ruiz-Serna (2017) states, this question needs to take into account not only the environment but all living beings within a territory. Drawing from his fieldwork with communities of the Atrato in Chocó, Ruiz-Serna found that one of their major losses was the disappearance of feelings built together with other human and nonhuman beings that give meaning not only to ways of understanding war, but also to the world and life itself.

Along this line, Tobón (2010) explains that reaffirming themselves as humans and animalizing others is a strategy pursued by four indigenous communities along the Caquetá River in Colombia. This strategy allows them to stand apart from insurgent and State armed actors. Similarly, Guerra Curvelo (2017) notes how some Wayuu practices deal with war. The idea of “living in agreement” is built on respecting the already established relationship codes, but also on understanding that conflict is part of life itself (Guerra Curvelo 2017, 421). Together, these works point to a common idea referred to by Lederach (2019) as “mutual care

relationships”. In turn, a multispecies lens helps to see through mutual care relationships, the multiple forms of life, and how they are affected by violence.

Undeniably, violence changes the life of all beings in undesirable and paradoxical ways. For example, the war in Colombia brought benefits by leaving large areas of land separated from human activity (Rodríguez et al. 2017). However, this apparent paradox does not recognize what these authors try to show: both in war and in peace, practices of destruction and care build relationships. Thus, during war forests were protected but the relationships with those forests were destroyed (Latimer and Lopez 2019; Ruiz-Serna 2017). Currently and unsurprisingly, there are high levels of deforestation in forests that have no one to tackle the waves of development seen after the Peace Agreement was signed.

Mutual care between *frailejones* and soldiers

In May 2018, I joined a team of researchers from the Humboldt Institute on an expedition to the High Mountain Battalion Number 1 at the *Páramo de Sumapaz*, where I had the chance to trek with them and military personnel through one of the world’s largest moorlands. This was the third of five expeditions I participated in as part of my PhD fieldwork. It was an eight-day expedition during which we carried out biological inventories and supported a Colombian Army project on *frailejón* (an emblematic plant in *páramo* ecosystems) reproduction and cultivation. It was striking to be on an expedition that did not involve community research but, rather, a military facility. Nonetheless that made it even more interesting for someone like me, who studies the intersections of science and peace. Walking around with biologists and the military has helped me see peace not much as a target or a state society should reach, instead, as an analytical opportunity. Although this kind of peace is a human construction and is also closely related to armed conflict policies, it serves as well as a vehicle to observe multispecies landscapes (Tsing 2012). This scenario facilitates new understandings of peace that includes relationships with non-humans.

The High Mountain Battalion no. 1 is a special battalion, not only because it is the exact opposite of what I used to believe military facilities would be, but because of what *espeletia* mean for this place (Field notes 1). Without going to war, at least not in this area of the country,

this battalion does not currently have any military functions; yet, as a matter of routine, they patrol the surrounding areas. Formerly occupied by the FARC – a strategic location during the long years of conflict – this place is today a military facility and, after the Agreement was signed, is no longer set up to fight guerrilla groups. The Army arrived there in 2001 after taking control from alias Romaña, one of the commanders of the FARC, this is a privileged location due to its proximity to Bogotá, situated at the crossroads of the Departments of Meta, Cundinamarca, Huila and Tolima. The routes built by the FARC to move around the *páramo*, which covers 178,000 hectares, are still used today by this battalion. But now it has a different mission: to reforest the *páramo* with *frailejones* that have learned to grow in *in-vitro* conditions. “This saved the battalion from being shut down”, claimed Osorio¹, one of the soldiers serving the expedition (Field notes 1). On a trial and error basis, one of the military officers, Mejía, who has a technical diploma, was able to create a *frailejón* reproduction procedure. His *frailejón* nursery is next to his office where taking pictures is not permitted “because of patents and intellectual property matters”, he confided (Field notes 1). The nursery is full of small trays covered with cotton, identified by the name of the species and the germination period. They have *killipi* and *grandiflora*. The opposite lateral walls in the room have shelves crammed with Petri dishes, and right in the middle there is a sack full of a lot of dried *frailejón* flowers. “They are kept here up to a maximum of 50 days. Then, we must take them out, whether all seeds have germinated or not because if they are left longer in here, the ones that have already germinated will be damaged”, said Osorio (Field notes 1). I discussed this issue with a researcher. She explained that this is the beautiful side of the scientific method which, on a trial and error basis, has standardized the *frailejón* germination, crop, and cultivation (Field notes 1).

Germinating *frailejones* is something very few people have done in Colombia (Bohórquez Araque-Barrera and Pacheco, 2016). Indeed, Juliana, a Humboldt Institute researcher, said that:

1 Names have been modified to protect the identity of people mentioned herein. Last names are used to refer to the military way of calling law enforcement officers.

At UPTC [acronym in Spanish for Pedagogical and Technological University of Colombia], where I studied for many years, they have tried to reproduce frailejones from the Boyacá páramos in the lab achieving no results. What they have achieved here is amazing. (Field notes 1)

For instance, in Boyacá, only after 2018 when funds were provided, it was possible to recover the *Espeletia paipana*, an endemic species in that region, with only 17 living specimens left in their natural habitat (Caracol 2018). Colombia's National Parks office has also tried to reproduce *frailejones* in a recent project launched in Los Nevados National Park in 2018 (Wildlife Conservation Society -wcs- 2018). The National Army has shown a keen interest in this issue as well; it created the first páramo and high mountain plant research and production center in association with the CVC or Corporación Autónoma del Valle (Autonomous Corporation of Valle del Cauca) (CVC 2019; *El Tiempo* 2019) in Barragán, Valle del Cauca. It is “a unique high-tech lab in Colombia, with 14,000 growing *frailejón* plantlets” (Quintero 2019). In a report by David Quintero for *El Espectador*, Corporal Julio Cesar Cubillos, who oversees this new center, talked about the work done in the lab:

There are páramos only in six countries. Colombia has 60% of them, 30% of which are in Valle del Cauca. Moreover, Colombia is the only country with a high-tech nursery, where the *frailejón* cultivation process takes place. It is a lengthy process. Every morning, soldiers graduated from SENA [Colombia's National Learning Service] in environmental management collect *frailejón* seeds and carry out an analysis to see which seeds are fit for the germination process at the research center.

These seeds take a long time to germinate and they need to go through a lot of processes, including watering, temperature measurement, and the traditional bean-in-cotton experiment”, says Cubillo, an environmental manager, who is now getting ready for a *frailejón* sowing day in the páramo with the Army high command, the community and CVC members. (Quintero 2019)

While learning how to classify seeds, setting rhythms, observing, and conducting trials, I met Mejía during my stay at the páramo

de Sumapaz. While he was explaining the project to me, I could not stop thinking about its artisanal nature (Field notes 1). Learning how to reproduce *frailejones* means learning about their rhythms, temperature and their light and water requirements. “Many people are wrong because they use distilled water from a bottle, but water from the *páramo* is the best”, said Mejía, who is responsible for seed germination (Field notes 1). Mejía told me that they also need to grow at +3,000 meters above sea level (field notes 1). No technologies were used, except for watching how seeds develop.

This approach to *frailejones* is what María Puig de la Bellacasa (2011) calls matters of care. Caring – as explained by the author – “is both a doing and ethical-political commitment that affects the way we produce knowledge about things” (Puig de la Bellacasa 2011, 100). Caring, therefore, is “a way of relating to them, of inevitably becoming affected by them, and of modifying their potential to affect others” (99). Put it this way, it is not a one-sided relationship in which, as in this case, a soldier takes care of a *frailejón* nursery. The soldier also allows its relationship with the *frailejón* to have an impact on the battalion, on the Army plans for that place, and even on the *páramo*.

This ethnographic case poses several challenges to the literature on care. Firstly, because it is about a group of men, especially military officers, performing care activities. Secondly, because the subjects and objects involved in care practices are not humans only. Finally, because this is not only about men taking care of plants, but also plants taking care of men. On this last issue, literature on posthuman studies or the non-human turn brings light into military-*frailejón* relationships. The boundaries between these approaches are porous, so rather than creating new categories, it is necessary to clarify how I use the concepts of posthuman and non-human.

A posthuman approach is associated with identifying what makes us humans. It emphasizes the human-technology relationship, although Cary Wolfe (2010) states that beyond decentering humans, it requires researching and thinking in a way so as not to start with the human as the research core, but with relationships and collaborative constructions with non-humans. This article pursues that aspiration.

Along the same line, the non-human turn (Grusin 2015) –coming from the classical text by Bruno Latour (1993) suggests that what makes

us humans is exactly the indivisible nature of our relationship with non-humans. This speaks of coexistence, coevolution, and collaboration, terms whose purpose is to emphasize weaved relationships, that cannot be simply separated because they are part of nature and culture at the same time, or of *natureculture*, as Donna Haraway has suggested (2008).

This moves us away from the care studies that underscores the novelty of Puig de la Bellacasa's work (2017). Studies on care have focused on work done by caregivers, defining care as work (Pettersen 2012). Federici's (2015) and Joan Tronto's (1993) contribution as well as Colombian Arango's and Molinier's (2011) work, are important because they highlight the political dimensions of care; particularly, inequality and power structures where care relationships are founded. In consequence, Tronto and Fisher (1990), and Engster (2005), who follows these authors' definition of care, focus on care practices not only as a moral obligation but as a political practice that takes into account theories of justice. In turn, Puig de la Bellacasa's work (2017) adopts this idea from a posthuman approach that distributes the agencies of doing between humans and non-humans.

Thus, this article emphasizes a way of doing that is not only human, that is not part of the more traditional care structures, distinct from them, because of its location within a military compound. It is two-sided care from non-humans to humans and vice versa. But there is an additional element: the role of peace in this context. Beyond a peace agreement and its legal definitions, in this particular case, peace operates in a space where relationships that have kept military and *frailejones* together for years are flourishing in a new context.

Kristina Lyons's work on soils (2014; 2016; 2018a) has explored further these ideas about mutual care relationships, documenting the political and economic dimensions of relationships between humans and non-humans. Instead of focusing on the infinite number of breakups and deaths that result from glyphosate aspersion in Putumayo, she finds in the land practices followed by small peasant farmers multiple possibilities of life that paradoxically go through processes of natural decomposition and death (Lyons 2016).

These ethnographic cases might be an island in an ocean of policies that militarize nature (Lyons 2018a; 2018b). This is something the former Colombian Minister of Defense, Aníbal Fernández de Soto (2018) – in an address to a military audience from various units at the International

Environmental Fair (FIMA, acronym in Spanish) – referred to as the new function of the military forces in post-conflict: the protection of the country's natural resources. Simultaneously, the Colombia Bio results were presented too, and former president Juan Manuel Santos spoke of militarization and environment in terms of stopping the expansion of the agricultural boundary:

Why are land titles so important? Because people who already own the land become the best custodians, avoiding being bypassed and preventing a virtuous circle (Sic).

So, that is how we will ensure boundaries are respected, that is to say, so there is no more deforestation, particularly in the Amazon, but also in the Pacific region.

(..) but we also need to fight the mafias, land thieves, and drug dealers who fund deforestation.

So, today we have 15 battalions in our Army, which are jungle and high mountain battalions. I have already instructed the General Commander of the Military Forces, General Mejia, to order all such battalions to protect our agricultural boundaries as their core mission. (Santos 2018, own translation)

What *frailejones*, the military in the Sumapaz high mountain battalion, and scientists lead us to acknowledge was the different ways of seeing militarization, not portrayed simply as the use of force. Initiatives like agricultural boundary protection or natural resource protection, as referred to by the Minister of Defense, are based on the same rationale of nature as property. Similarly, “peace” from this perspective can only make us think about non-confrontation rather than as an analytical category that enables analyzing socio-material relationships that build peace across multispecies landscapes.

Therefore, as stated by Kipnis (2015, 45) when referring to relationships developed with non-humans, the argument does not come down to state that things have agency but to “how processes are developed and the role of non-humans in the process”. Removing *frailejones* from the history of conflict in the Sumapaz *páramo* as if they were only part of the landscape means disregarding how they too have something to tell about that history.

While we walked around up to 4,000 meters above sea level, Andrés Acosta, the Humboldt Institute herpetologist suddenly stopped and looked inside every dried *frailejón* that laid dead on the ground. Then he opened them to look inside and kept going. I repeated this exercise looking for frogs. I asked him if not finding anything inside the *frailejones* was a bad sign. He explained that there was nothing wrong, however, it showed a lot of human activity at the *páramo*, perhaps it was a residential or passing area. “Although we see this *páramo* in very good conditions, in a well preserved *páramo* there are frogs leaping and jumping”, he stressed while looking around (Field notes 1).

This initiative to restore the *páramo* comes precisely from the story told by frogs and *frailejones*. It is impossible to be over there and not think about conflict. So, as soon as I had the chance I asked the professional soldier accompanying the ornithologists: “Is it true that you used to put *frailejones* in your clothes to keep yourselves warm?” He turned around and looked at me skeptically, he smiled faintly and said: “We used to make some sort of mattress” while pretending that he was arranging *frailejón* leaves on the ground, “and that kept us warm” (Field notes 1).

How would nights have been for soldiers camping outside in the *páramo* without thick hairy *frailejón* leaves? What would it be like for this battalion today without their *frailejón* nursery? What would it be like for the *páramo* without war? The interesting thing is that both conflict and peace enable a relationship between soldiers and *frailejones*. Being a soldier in that specific place must be thought in terms of their relationship with *frailejones*, as well as with the weather. The inclement cold weather and light but constant showers have given these plants thermal characteristics that turned them into soldiers’ prey. However, nowadays they are also partnering in peacemaking. It is not the plant itself or the military alone; it is their relationship that now makes peace. A relationship built on mutual care.

Caring is a way of building worlds (Latimer and Lopez 2019; Puig de la Bellacasa 2011, 2017). Instead of turning into “Other” the object of care (Latimer and Lopez 2019, 16), care highlights the established relationship. Hence, peace emerges here in their interactions. It is not only about non-confrontation, but about reparation as well. It is about repairing the “multispecies landscapes as protagonists for histories of the world” (Tsing 2012, 141). In this case, as protagonists of stories about

conflict and peace. In a battalion with no future, at least for war, making peace is learning the steps and mechanisms for *espeletia* reproduction and then being able to plant them and not letting them die. Anyone who likes gardening is aware that not all plants can be transplanted; that plants choose their place to grow and reproduce, regardless of the gardener's good intentions. In this *páramo*, *espeletia* and the Army have become a team in many ways, and telling the story of transitional justice and its programs without considering these multispecies landscapes disregards the subtle but significant layers of the history of peace, reparation, and conflict in Colombia where non-humans also participate.

Human peace is built together with other non-humans

The victim-centered approach must be reconsidered by peacebuilding and transitional justice and replaced by a broader understanding of peace, one that opens up to other players as peacemakers. Hence the invitation to see peace in other terms is to understand it in relation to non-humans as well. Importantly, this perspective pushes the boundary of the human too because it is tied to a specific way of seeing human relationships. Achieving *frailejón* reproduction has led this battalion to consider other targets. This has not only led the Army to file a patent application process but it has also attracted the media, researchers, and a Colombia Bio expedition. Indeed, the expedition coordinator told me that it was the Army's interest in *frailejones* that had brought us to Sumapaz. "Supporting this initiative and providing them with more tools" was one of the purposes, other than the species inventory (Field notes 1). There was also a PhD student supporting this process, who was admitted through Colciencias call in 2018. National Parks has been an ally especially because they have identified places to plant around 10,000 *espeletia* (Field notes 1). These are all alliances with unarmed players far from war and that contrast with it. However, the role of *espeletia* should not be limited to the result obtained by one or more people eager to find how to reproduce it, this is where posthuman studies gain relevance because they enable us to see social and cultural life in relation to objects, plants, and peace. In a special edition of *HAU*, a journal of ethnographic theory, Chris Gregory (2014) presents a critique of posthuman studies, which I will use to illustrate the relationship between peace and non-humans.

According to Gregory, posthuman studies focus on ascribing agency and intentionality to things, which is the same as transferring human characteristics to them. And in terms of scientific research, emphasizing the agency of things would move us away from one of the main objectives of anthropology and ethnography: Understanding social relationships between people (Gregory 2014). Thus, this author warns that the posthuman theory has limits and to guarantee the future of anthropological research these studies must be challenged as they call the meaning of being human into question. That is what is at risk (Gregory 2014, 64). This warning is important, but the main purpose of posthuman studies is missing in Gregory's approach: destabilizing the stark separation between human and non-human.

Scientists that have attributed human traits to plants have received the same criticism in biology. For instance, Stefano Mancuso (2018), a professor of Plant Neurobiology at University of Florence recounts how in 1905 Austrian botanist Gottlieb Haberland suggested the “crazy” idea that plants had a visual ability. Silence was the only answer. Silence endured for a century because nobody took the time to reject or supplement this theory as a visual ability in plants was without a doubt an eccentricity. But much later, in 2016, researchers started to propose that plants might be capable of vision, as they have micro lenses that enable them to look for a source of light (Schuergers et ál. 2016). A similar course of events occurred with the explanation of plants' mimetic abilities, i.e., how they are able to transform to resemble another plant (Mancuso and Baluška 2017). In short, not only anthropologists have felt uncomfortable ascribing human characteristics to things, but biologists have had the same doubts as well. So, why say that peace is not only human? If peace is a way of understanding social relations and a mechanism for thinking and approaching conflict and post-conflict societies, nothing about non-humans resonates against this approach.

For Andrew B. Kipnis (2015), the discussion about the difference between humans and non-humans has not been correctly termed. First, because posthumanists have not abandoned the question about the human. Second, because there is not one single agency but many types of agency. In particular, “agencies emerge through entanglements and attachments, no agency exists in isolation” (Kipnis 2015, 50). I approach peace from

Kipnis' perspective. Peace can be meaningful for humans but it can be shared too with other non-human entities.

So, at the battalion, peace emerged from a mutual care relationship. The end of armed confrontation in the *páramo* opened the possibility of transforming the relationship with *frailejones*. During the armed conflict with the guerillas *frailejones* were heat suppliers for the military, now these men are reproducing, planting, and taking care of a nursery with over 10,000 plants and other thousands already planted in the *páramo*. This can be looked at from the usual perspective, to document the end of confrontation. This perspective falls short because it fails to address the military's relationship with non-humans, the *frailejones*. Hence, curiosity and proper knowledge (Puig de la Bellacasa 2011) of the plant reproduction goes beyond merely the end of confrontation. Caring – that relationship established between soldiers and *frailejones* – is a way of understanding how the unthinkable happened: *frailejones* have permitted their reproduction and cultivation. As shown in Figure 1, there is a nursery with hundreds of plants ready to be sowed by soldiers in areas designated by National Parks officers. A poly-shade cloth protects them from intense sunlight. The picture shows Mejía and two Humboldt Institute botanists to whom Mejía is introducing *frailejones*.

Figure 1. Frailejón nursery at the High Mountain Battalion Number 1.



Source: Author; Sumapaz, June 3, 2018.

Let us go back to the High Mountain Battalion and think again about *espeletia*. Three things come to mind when thinking about their participation in peacebuilding: first, agencies are interrelated and to understand this it is not necessary to turn to an anthropologist, as Kipnis would say (2015, 55). Perhaps Newton's laws of motion can explain it: For every action, there is a reaction, and the laws of moving objects might apply to people. Here, as Kipnis advises, it is important to understand that "this fallacy is not one of ascribing agency to things but one of attributing a human form of agency to things" (Kipnis 2015, 49). This leads to the second idea: peace is also made with non-humans. In this sense, peace is not only a legal matter but the aperture of spaces for building different relations. The *espeletia* have taken different roles during the conflict and now in peace. Today, *frailejones* emerge in a different way in their relationship with soldiers. Osorio and Mejía admitted their debt to *frailejones*; during the conflict, lots of them ended up as a makeshift mattress or as thermal insulation. Now, in peace, it is possible to reconcile the past and let the new story be told, one of reproduction and cultivation.

This leads to the third idea: multispecies landscapes tell new stories. This may not be so new as the history of conflict and peace in Colombia has documented. But this particular one is a different story about soldiers and *frailejones* together in a common transformation. Before, in the midst of conflict as a source of heat, and now, without conflict building together a different landscape and even helping the High Mountain Battalion to continue in operation, even though they are no longer in the service for war purposes in the area. Conflicts at 3,500 meters above sea level are still found, particularly in the Catatumbo area and in the Almorzadero *páramo* where *frailejones* face their relationship with conflict in vastly different ways.

CONCLUSION

This article sets the stage to talk about peace in different terms, even if the origin of this concept is tied to war, to international agendas for armed conflict prevention, peacebuilding, and transitional justice. Peace in other terms allows us to uncover multispecies landscapes (Tsing 2012). Thus, we can tell a conflict story where plants are not only a context where conflict takes place or a scientific discovery, but beings

that are also able to take part in the human ideas of peace. This is not only about *Elaeagia pacisnascis* and its ability to speak on behalf of the peace process in Colombia through its very own existence (as a new discovery for science made after signing the peace agreement). But, just like *Elaeagia pacisnascis*, there is also the *espeletia* species in the Sumapaz which have forged long-term relationships with the military during many years of wars and now during a recent peace. These relationships were once part of practices of destruction, however, those also built ties that allow us to see unions that coexist with ruptures. And in the case I examined, they are currently moving an entire Army battalion for *frailejón* cultivation, sowing, and mutual care relationships. So *espeletia* and *Elaeagia pacisnascis* are not actually far-removed from peacebuilding agendas; instead, they are the key to acknowledge how peace and environment are weaved together materially during a transitional justice process.

Some social scientists have taken crucial steps in observing how non-humans take part in both war and peace. Now, the challenge posed to legal and judicial agendas is to find ways to incorporate ideas of mutual care relationships (Lederach 2019). These ideas not only allow nature to be a subject of rights, but to demand a better political understanding as the one suggested by Lyons (2014, 2016, 2018a), for instance.

Likewise, the *espeletia* species together with the Battalion military officers offer alternative ways of examining the relationship between the military and the environment. In a speech delivered by Juan Manuel Santos (2018) at FIMA, he also referenced this specific battalion, without forgetting about *espeletia*:

When I joined the Ministry of Defense in 2006, we were in the middle of the war with the FARC and the main corridors used by the FARC to come to Cundinamarca from their command center in Llanos Orientales was the Sumapaz corridor; one that was used a lot.

And I went over there, and part of the strategy against the FARC was the establishment of high mountain battalions. And I went over there myself to establish the high mountain battalion and they effectively blocked the FARC and made them stop using that corridor; the Sumapaz corridor. Today, Sumapaz is an important *páramo* that has been already demarcated, where it is also very cold [Sic], the High Mountain Battalion is stationed at 3,200 meters.

When we went over there to delimit it 3 months ago, the commander of the High Mountain Battalion approached me and said: Mr. President, I'm the commander of the Sumapaz High Mountain Battalion and I'd like to tell you about my soldiers. And he said: already [Sic] because we are at peace and we do not have to contain the FARC, we no longer have to kill the guerrillas, we're now reforesting the páramo with *frailejones*, we're cultivating *frailejones*.

Just imagine what this means, an Army, a battalion, which was previously in the middle of the war, is now restoring the environment. This is what we will make our Army do in an especially important manner, and our police officers too.

Today, there are very few officers that are environmental experts. There are nearly 500 officers. That is not much. I have already told General Nieto and the Minister of Defense: I need a plan to increase that number almost exponentially. For now, we will go beyond the double, we will have 1,200 officers, but they will be officers with specific missions. (Santos 2018, own translation)

Although this relationship with the environment may still be mediated by ideas more in line with the use of force and war, *espeletia* species play a different role here. Mutual care relationships surpass the exclusivity of environmental education. Although environmental education may have an impact it is more important to tell and reveal stories of mutual constructions as the one between the military and the *espeletia* that I have told here.

The story of the military innovating in *frailejón* cultivation – even if it appears as one of the many scientific breakthrough stories – cannot be understood only as a human act of knowing the world. It is also an ongoing process of building possibilities and mutual care relationships, and in this case, it is about building possibilities at a period when peace and conflict are taking different forms. Peace as a concept, for High Mountain Battalion Number 1, reverberates in ways that greatly differ from how it would in any other military facility. In their case, this concept of peace sets in motion an ethical and political position that directly impacts how they relate with non-humans through care practices aimed at transforming multispecies landscapes. Therefore, peace as part of the transitional justice plans

and peacebuilding processes – must start by including non-humans, key partners in this process.

REFERENCES

- Aldana, Raquel. 2006. "A Victim-Centered Reflection on Truth Commissions and Prosecutions as a Response to Mass Atrocities". *Journal of Human Rights* 5, 1: 107-126. DOI: <https://doi.org/10.1080/14754830500485916>
- Andrade, Germán. 2004. "Selvas sin ley. Conflicto, drogas y globalización de la deforestación de Colombia" In: *Guerra, sociedad y medio ambiente* (edited by Manuel Rodríguez and Martha Cárdenas, 107-173). Bogotá: Foro Nacional Ambiental.
- Arango, Luz Gabriela and Pascale Molinier. 2011. *El trabajo y la ética del cuidado*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia.
- Blundell, Arthur, and Emily Harwell. 2016. "How Do Peace Agreements Treat Natural Resources." London: UK Aid–Forest Trends–Natural Capital Advisors. <https://www.forest-trends.org/publications/how-do-peace-agreements-treat-natural-resources/>
- Bohórquez, María, Eyda Araque-Barrera and José Pacheco. 2016. "Propagación *in vitro* de *espeletia paipana*, frailejón endémico en peligro de extinción". *Actualidades Biológicas* 38, 104: 23-36. DOI: <https://doi.org/10.17533/udea.acbi.v38n104a03>
- Boutros-Ghali, Boutros. 1992. "An Agenda for Peace: Preventive Diplomacy, Peacemaking and Peacekeeping." *International Relations* 11, 3: 201-208. DOI: <https://doi.org/10.1177/004711789201100302>
- Caracol. 2018. "Especie de frailejón única en el mundo en peligro de extinción en Boyacá". *Caracol Radio*. https://caracol.com.co/emisora/2018/06/07/tunja/1528378021_792884.html
- Castillejo-Cuéllar, Alejandro. 2014. "La localización del daño: etnografía, espacio, y confesión en el escenario transicional colombiano". *Horizontes Antropológicos* 20, 42: 213-236. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832014000200009>
- Castillejo-Cuéllar, Alejandro. 2015. "La imaginación social del porvenir: reflexiones sobre Colombia y el prospecto de una comisión de la verdad" In: *Proceso de paz y perspectivas democráticas en Colombia*, edited by Alejandro Castillejo-Cuéllar, Eduardo Rueda, and Edwin Agudelo, 13-74. Buenos Aires: Clacso. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/becas/2015071303325/ProcesoDePaz.pdf>

- Colciencias. 2016. *Colombia Bio*. Bogotá: Colciencias <http://www.colciencias.gov.co/sites/default/files/upload/paginas/resena-colombiabio-2016.pdf>
- Corporación Autónoma del Valle del Cauca (Autonomous Corporation of Valle del Cauca (CVC in Spanish). 2019. “La CVC y el Ejército Nacional lanzaron el primer centro de investigación para la restauración de las fábricas de agua”. CVC. <https://www.cvc.gov.co/fabricabarragan>
- Corte Constitucional de Colombia. 2016. Sentencia T-622 de 10 de noviembre. Magistrado ponente: Jorge Iván Palacio Palacio.
- Corte Suprema de Justicia – Sala de Casación Civil. 2018 Sentencia 4360 de 5 de abril. Magistrado ponente: Luis Armando Tolosa Villabona.
- Decreto 4633. 2011. “Medidas de asistencia, atención, reparación integral y de restitución de derechos territoriales a las víctimas pertenecientes a los pueblos y comunidades indígenas». *Diario Oficial* N.º 48.278, del 9 de diciembre de 2011. Bogotá: Colombia Ministerio del Interior.
- El Tiempo*. 2019. “Un centro de investigación para proteger los frailejones”. *El Tiempo*. <https://www.eltiempo.com/colombia/cali/un-centro-de-investigacion-para-proteger-a-los-frailejones-338298>
- Engster, Daniel. 2005. “Rethinking Care Theory: The Practice of Caring and the Obligation to Care.” *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 20, 3: 50-74. DOI: <https://doi.org/10.2979/hyp.2005.20.3.50>
- Eslava, Gabriela 2019. “Naturaleza: ¿víctima del conflicto?”. *Dejusticia*. <https://www.dejusticia.org/naturaleza-victima-del-conflicto/> (Consulted on February 8, 2019).
- Federici, Silvia. 2015. “Sobre el trabajo de cuidado de los mayores y los límites del marxismo”. *Nueva Sociedad*, n.º 256: 45-62. <https://library.fes.de/pdf-files/nuso/nuso-256.pdf>
- Fernández de Soto, Aníbal. 2018. “Ministerio de Defensa Nacional frente al medio ambiente”, Presentation at Feria Internacional de Medio Ambiente –FIMA– Bogotá, June 20-23.
- Fundación Ideas para la Paz (FIP). 2018. *Las garantías de seguridad: una mirada desde lo local*. Bogotá: FIP. <http://ideaspaz.org/especiales/garantias-seguridad>
- Galtung, Johan. 1976. “Three Approaches to Peace: Peacekeeping, Peacemaking, and Peacebuilding.” In: *Peace, War and Defense: Essays in Peace Research*, vol. 2, edited by Johan Galtung, 282-304. Copenhagen: Ejlers.

- Galtung, Johan. 1998. *Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia* Gernika: Bakeaz–Gernika Gogoratz.
- Gilligan, Carol. 2013. “La resistencia a la injusticia: una ética feminista del cuidado”. In: *La ética del cuidado*, edited by Carol Gilligan, 40-67. Books from the Victor Grifols i Lucas 30 Foundation. Barcelona: Fundación Víctor Grifols i Lucas.
- Gómez, Gabriel. 2013. “Justicia transicional ‘desde abajo’: un marco teórico constructivista crítico para el análisis de la experiencia colombiana” *Co-Herencia* 10, 19: 137-166. DOI: <https://doi.org/10.17230/co-herencia.10.19.6>
- Gregory, Chris. 2014. “On Religiosity and Commercial life. Toward a critique of cultural economy and posthumanist value theory”. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4, 3: 45-68. DOI: <https://doi.org/10.14318/hau4.3.005>
- Grusin, Richard. 2015. “Introduction”. In *The Nonhuman Turn*, edited by Richard Grusin, pp. vii-xxix. Minneapolis: The University of Minnesota Press.
- Guerra Curvelo, Weidler. 2017. “Epílogo. perspectivas indígenas de la paz: su estética y ritualidad”. *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies / Revue Canadienne Des Études Latino-Américaines et Caraïbes* 42, 3: 417-424. DOI: <https://doi.org/10.1080/08263663.2017.1378446>
- Haraway, Donna. 2008. *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press. DOI: <https://doi.org/10.1068/d2706wsh>.
- Jacobsson, Marie. 2015. “Capítulo IX. Protección del medio ambiente en relación con los conflictos armados”. *Comisión de Derecho Internacional A/70/10* <https://legal.un.org/ilc/reports/2015/spanish/chp9.pdf>
- Juzgado Primero Penal del Circuito. 2019. *Sentencia de tutela de primera instancia 071*. Neiva, 24 de octubre.
- Kipnis, Andrew. 2015. “Agency between Humanism and Posthumanism Latour and His Opponents”. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 5, 2: 43-58. DOI: <https://doi.org/10.14318/hau5.2.004>
- Kritz, Neil. 1995. *Transitional Justice: How Emerging Democracies Reckon with Former Regimes*. Washington D. C.: The United States Institute of Peace.
- Latimer, Joanna and Daniel López Gómez. 2019. “Intimate Entanglements: Affects, More-than-Human Intimacies and the Politics of Relations in Science and Technology.” *The Sociological Review* 67, 2: 247-263. DOI: <http://doi.org/10.1177/0038026119831623>

- Latour, Bruno. 1993. *We Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press.
- Lederach, John Paul. 2007. *Construyendo la paz: reconciliación sostenible en sociedades divididas*. Bilbao: Colección Red Gernika.
- Lederach, Angela. 2019. "El campesino nació para el campo": un enfoque multiespecies hacia la paz territorial en Colombia". *Maguaré* 33, 2: 171-207. DOI: <https://doi.org/10.15446/mag.v33n2.86200>
- Lundy, Patricia y Mark McGovern. 2008. "Whose Justice? Rethinking Transitional Justice from the Bottom Up." *Journal of Law and Society* 35, 2: 265-292. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-6478.2008.00438.x>
- Lyons, Kristina. 2014. "Soil, Science, Development, and the Elusive Nature of Colombia's Amazonian Plains". *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 19, 2: 212-236. DOI: <https://doi.org/10.1111/jlca.12097>
- Lyons, Kristina. 2016. "Decomposition as Life Politics: Soils, Selva, and Small Farmers under the Gun of the U. S.-Colombian War on Drugs". *Cultural Anthropology* 31, 1: 56-81. DOI: <https://doi.org/10.14506/ca31.1.04>
- Lyons, Kristina. 2018a. "Chemical Warfare in Colombia, Evidentiary Ecologies and Senti-Actuando Practices of Justice." *Social Studies of Science* 48, 3: 414-437. DOI: <https://doi.org/10.1177/0306312718765375>
- Lyons, Kristina. 2018b. "Rivers Have Memory: The (Im)Possibility of Floods and Histories of Urban de-and- Reconstruction in the Andean-Amazonian Foothills." *City & Society* 30, 3: 1-15. DOI: <https://doi.org/10.1111/ciso.12191>
- Mancuso, Stefano. 2018. *The Revolutionary Genius of Plants: A New Understanding of Plant Intelligence and Behavior*. New York: Atria Books.
- Mancuso, Stefano and Frantisek Baluška. 2017. "Plant Ocelli for Visually Guided Plant Behavior". *Trends in Plant Science* 22, 1: 5-6. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.tplants.2016.11.009>
- McEvoy, Kieran and Lorna McGregor. 2008. "Transitional Justice from Below: An Agenda for Research, Policy and Praxis". In *Transitional Justice from Below: Grassroots Activism and the Struggle for Change*, edited by Kieran McEvoy Lorna McGregor, 1-15. Oxford: Hart Publishing.
- Mendoza-Cifuentes, Humberto and José Aguilar-Cano. 2018. "Una nueva especie de barniz de pasto elaeagia (rubiaceae) de la cordillera oriental de Colombia». *Biota Colombiana* 19, 1: 3-9. DOI: <https://doi.org/10.21068/c2018.v19s1a01>

- Naciones Unidas. 1946. *Charter of the United Nations*. San Francisco, CA: United Nations https://www.oas.org/36ag/espanol/doc_referencia/Carta_NU.pdf
- Naciones Unidas Colombia. 2014. *Consideraciones ambientales para la construcción de una paz territorial estable, duradera y sostenible en Colombia* Bogotá: Naciones Unidas. <https://www.undp.org/content/dam/colombia/docs/MedioAmbiente/undp-co-pazyambiente-2015.pdf>
- Nichols, Sandra. 2014. "Reimagining Transitional Justice for an Enduring Peace: Accounting for Natural Resources in Conflict". In *Justice and Economic Violence in Transition*, edited by Dustin Sharp, 203-232. New York: Springer.
- Pettersen, Tove. 2012. "Conceptions of Care: Altruism, Feminism, and Mature Care". *Hypatia* 27, 2: 366-389. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2011.01197.x>
- Pinto, Lina. 2019. "Disentangling War and Disease in Post-Conflict Colombia beyond Technoscientific Peacemaking". *Tapuya: Latin American Science, Technology and Society* 2, 1: 94-111. DOI: <https://doi.org/10.1080/25729861.2018.1532779>
- Puig de la Bellacasa, María. 2011. "Matters of Care in Technoscience: Assembling Neglected Things". *Social Studies of Science* 41, 1: 85-106. DOI: <http://doi.org/10.1177/0306312710380301>
- Puig de la Bellacasa, María. 2017. *Matters of Care: Speculative Ethics in More than Human Worlds*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Quintero, David. 2019. "Ejército de alta montaña repuebla con frailejones el páramo de Barragán". *El Espectador*, 23 August. <https://www.elespectador.com/noticias/medio-ambiente/ejercito-de-alta-montana-repuebla-con-frailejones-el-paramo-de-barragan-articulo-877489>
- Reyes Le Palisot, Elizabeth. 2016. *La oportunidad de la paz: desafíos y transformaciones claves*. Bogotá: Fundación Ideas para la Paz (FIP). <http://www.ideaspaz.org/publications/posts/1289>
- Robins, Simon. 2011. "Towards Victim-Centred Transitional Justice: Understanding the Needs of Families of the Disappeared in Postconflict Nepal". *The International Journal of Transitional Justice*, 5: 75-98. DOI: <http://doi.org/10.1093/ijtj/ijq027>
- Robins, Simon. 2017. "Failing Victims? The Limits of Transitional Justice in Addressing the Needs of Victims of Violations". *Human Rights and International Legal Discourse* 11, 1: 41-58. <http://eprints.whiterose.ac.uk/122438/>

- Robbins, Joel. 2014. "Sad Stories of the Lives of Things: A Comment on Chris Gregory's *On Religiosity and Commercial Life*". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4, 3: 69-72. DOI: <https://doi.org/10.14318/hau4.3.006>
- Rodríguez, Cesar, Rodríguez, Diana y Helena Durán. 2017. *La paz ambiental: retos y propuestas para el posacuerdo*. Bogotá: Dejusticia.
- Ruiz-Serna, Daniel. 2017. "El territorio como víctima. Ontología política y las leyes de víctimas para comunidades indígenas y negras en Colombia". *Revista Colombiana de Antropología* 53, 2: 85-113. DOI: <https://doi.org/10.22380/2539472X.118>
- Santos, Juan Manuel. 2018. "Alianza en pro del desarrollo rural para la paz territorial y la protección ambiental: definición de la frontera agrícola". Presentation at the International Environmental Fair (FIMA). Bogotá, 20-23 June. <http://es.presidencia.gov.co/discursos/180621-Palabras-del-Presidente-Juan-Manuel-Santos-en-la-instalacion-de-la-VI-Feria-Internacional-del-Medio-Ambiente>
- Schuerger, Nils et ál. 2016. "Cyanobacteria Use Micro-Optics to Sense Light Direction". *eLife* 5: e12620. DOI: <https://doi.org/10.7554/eLife.12620.001>.
- Semana. 2018. "'Paz naciente', la flor descubierta gracias al acuerdo con las Farc". *Semana*, July the 30th. <https://www.semana.com/nacion/articulo/paz-naciente-la-flor-descubierta-gracias-al-acuerdo-con-las-farc/577105>
- Semana. 2020. "2020: un líder asesinado por día". *Semana*, January the 18th. <https://www.semana.com/nacion/articulo/asesinato-de-lideres-sociales-uno-por-dia-en-2020/648542>
- Tobón, Marco. 2010. "Animalizar para distinguir narraciones y experiencias del conflicto político armado entre la gente de centro". *Revista Colombiana de Antropología* 46, 1: 157-185. DOI: <https://doi.org/10.22380/2539472X.995>
- Tronto, Joan. 1993. *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. New York: Routledge.
- Tronto, Joan and Berenice Fisher. 1990. "Toward a Feminist Theory of Caring". In *Circles of Care*, edited by Emily Abel and Margaret Nelson, 36-54. Albany: SUNY Press.
- Tsing, Anna. 2012. "Unruly Edges: Mushrooms as Companion Species". *Environmental Humanities* 1: 141-154. DOI: <https://doi.org/10.1215/22011919-3610012>

- United Nations Environment Program –UNEP–. 2009. *From Conflict to Peacebuilding. The Role of Natural Resources and the Environment*. Nairobi, Kenya: UNEP http://web.archive.org/web/20150905195658/http://postconflict.unep.ch/publications/pcdmb_policy_01.pdf
- Vera Lugo, Juan Pablo. 2015. “Memorias emergentes: las consecuencias inesperadas de la Ley de Justicia y Paz en Colombia (2005-2011)”. *Estudios socio-jurídicos* 17, 2: 13-44. DOI: <https://dx.doi.org/10.12804/esj17.02.2015.01>
- Wildlife Conservation Society –wcs–. 2018. “Restauración en el Parque Nacional Natural Los Nevados”. wcs Colombia. <https://colombia.wcs.org/es-es/WCS-Colombia/Noticias/articleType/ArticleView/articleId/11663/RESTAURACION-EN-EL-PARQUE-NACIONAL-NATURAL-LOS-NEVADOS.aspx>
- Wlosko, Myriam and Cecilia Ros. 2015. “El trabajo del cuidado en el sector salud desde la psicodinámica del trabajo y de la perspectiva del *care*”. Entrevista a Pascale Molinier. *Salud Colectiva* 11, 3: 445-454. DOI: <https://doi.org/10.18294/sc.2015.728>
- Wolfe, Cary. 2010. *What Is Posthumanism?* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Diarios de campo

Field notes 1: (September 2017–September 2019), Humboldt Institute, 5 Colombia Bio expeditions, fora, and documentaries. Handwritten notes on computer, some audio recordings, and pictures.

Entrevistas

Interview 1: Hernando Garcia, Director of Humboldt Institute. Humboldt Institute (Bogota), Calle 72 office, February 7, 2017, 1 hour. Handwritten notes.

**ENCUENTROS ENTRE ANTROPOLOGÍA Y ESTUDIOS
DE CIENCIA Y TECNOLOGÍA EN COLOMBIA: UNA
RESPUESTA AL DOSSIER “CONFLICTO Y PAZ
EN COLOMBIA, MÁS ALLÁ DE LO HUMANO”**

CAMILO CASTILLO*

Linköpings Universitet, Linköping, Suecia



*camilo.castilloe@liu.se ORCID: 0000-0002-4745-9252

Artículo de revisión. Recibido: 10 de julio de 2020. Aprobado: 18 de julio de 2020.

Cómo citar este artículo:

Castillo, Camilo. 2020. “Encuentros entre antropología y estudios de ciencia y tecnología en Colombia: una respuesta al dossier ‘Conflicto y paz en Colombia, más allá de lo humano’”. *Maguaré* 34, 1: 245-267 DOI: <https://doi.org/10.15446/mag.v34n1.90395>

RESUMEN

En este artículo propongo un diálogo crítico con algunas reflexiones del dossier “Conflicto y paz en Colombia, más allá de lo humano”, publicado en *Maguaré* 33, 2. Me apoyo en diálogos interdisciplinarios entre la antropología y los estudios de ciencia y tecnología, para señalar algunos desafíos del estudio de los no humanos en la paz y el conflicto armado en Colombia. Reflexiono sobre la multiplicidad de las agencias más que humanas, la importancia de los ensamblados sociotécnicos y finalmente me detengo en los retos de estudiar las diferencias mediante la etnografía.

Palabras clave: ontología, ensamblados sociotécnicos, etnografía, reflexividad, agencia, no humanos.

**ENCOUNTERS BETWEEN ANTHROPOLOGY AND
SCIENCE AND TECHNOLOGY STUDIES IN COLOMBIA:
A RESPONSE TO THE DOSSIER “CONFLICTO Y PAZ
EN COLOMBIA, MÁS ALLÁ DE LO HUMANO”**

ABSTRACT

In this article, I propose a critical dialogue with the dossier “Conflicto y paz en Colombia, más allá de lo humano” published in *Maguaré* 33, 2. I stand on an interdisciplinary crossroad between anthropology and science and technology studies, to delve into some challenges in the study of non-humans in the peace and the armed conflict in Colombia. I analyze the multiplicity of more than human agencies, the importance of sociotechnical assemblages, and finally I dwell on the challenges of studying differences through ethnography.

Keywords: ontology, sociotechnical assemblages, ethnography, reflexivity, agency, non-humans.

**ENCONTROS ENTRE ANTROPOLOGIA E ESTUDOS DE CIÊNCIA
E TECNOLOGIA NA COLÔMBIA: UMA RESPOSTA AO DOSSIÊ
“CONFLITO E PAZ NA COLÔMBIA, MAIS ALÉM DO HUMANO”**

RESUMO

Neste artigo, proponho um diálogo crítico com algumas reflexões do dossiê “Conflito e paz na Colômbia, mais além do humano”, publicado na *Maguaré* 33, 2. Apoio-me em diálogos interdisciplinares entre a antropologia e os estudos de ciência e tecnologia, para indicar alguns desafios do estudo dos não humanos na paz e no conflito armado na Colômbia. Reflito sobre a multiplicidade das agências mais que humanas, a importância das estruturas sociotécnicas e, finalmente, me detenho nos desafios de estudar as diferenças mediante a etnografia.

Palavras-chave: ontologia, estruturas sociotécnicas, etnografia, reflexividade, agência, não humanos.

INTRODUCCIÓN

Considerar la agencia de actores más allá de los humanos ha sido una idea provocadora en las ciencias sociales, pues no es sencillo abrirle la puerta a una sensibilidad que en el fondo le da un giro de tuerca a modelos tradicionales donde solo el humano tiene la capacidad de actuar y es susceptible de ser incorporado al análisis. Es una discusión con distintos episodios en otras latitudes, pues gran parte de sus reflexiones provienen del giro ontológico en la antropología y de los estudios de ciencia y tecnología (Latour y Callon 1992; De la Cadena et al. 2015), dos corrientes que ya han cuajado desde hace rato en las metrópolis académicas. De cualquier modo, dichas metrópolis son una localidad más, cuya visibilidad no reposa en una superior comprensión de los fenómenos, por el contrario, el hecho de que sus debates sean más accesibles y relevantes en otras academias responde más bien a una circulación asimétrica del conocimiento, signada por rasgos poscoloniales que reducen a unas localidades como periferias mientras otras emergen como centros (Law y Lin 2017); Restrepo, 2000). En un marco así, la posibilidad de llevar a cabo estas discusiones, a partir de experiencias locales de investigación y con preocupaciones relevantes dentro del quehacer académico colombiano, resulta imperante.

Los recientes trabajos de revisión sobre el tema publicados en Colombia, uno de ellos en *Maguaré*, han cumplido un papel muy importante, pues a partir de un ejercicio dedicado y comprometido circulan estos debates en español y en el medio académico colombiano (Perdomo 2019; Ruiz y Del Cairo 2016). Seguramente estos trabajos ocupen un espacio, si es que ahora mismo no lo hacen, en los cursos de antropología en el país y protagonicen animadas discusiones sobre cómo hacer antropología hoy en día —añadiría, que no solo antropología, sino en una variedad de áreas de las ciencias sociales—. Basta un breve vistazo por distintas publicaciones y repositorios de tesis, tanto de pregrado y posgrado en el país para reconocer una serie de trabajos marcados por una sensibilidad similar: considerar lo más que humano como parte de la explicación y análisis de los temas que se proponen estudiar.

La circulación de estas reflexiones en el país se ha dado tanto a través de las trayectorias que conducen por la antropología y los estudios de ciencia y tecnología, como por medio de sus intercambios con las metrópolis académicas, en mayor medida la norteamericana para el caso de la antropología y la angloeuropea en lo referente a los estudios de ciencia y tecnología.

Por lo menos ha sido a través de estas dos corrientes y su interfaz que los debates sobre lo más que humano han calado en el país y en la práctica investigativa local. Desde ambas se percibe un valioso esfuerzo colectivo, sobre todo de investigadores que de a poco se van posicionando y que han introducido en sus trabajos temas como la ontología en el laboratorio, el multinaturalismo, los estudios de extinción, entre otros (Rivera 2019; Ruiz 2017; Martínez y Perafán 2017; Morales-Fontanilla y Martínez-Medina 2019). Del mismo modo, los estudios de ciencia y tecnología en el país han resultado en investigaciones sobre cómo prácticas sociomateriales ensamblan ontologías del agua, tecnologías de identificación, políticas de salud, reconocimiento de víctimas y producción de conocimiento (Restrepo y Ashmore 2013; Maldonado 2015; Mora-Gómez 2016; Aguilar 2015; Pérez-Bustos 2016; Cervantes 2018). Algunas de estas investigaciones otorgan una relevancia a la agencia de los más que humanos y al carácter performativo de las realidades que ayudan a componer.

Es muy valioso el trabajo del equipo editorial de *Maguaré*, las editoras invitadas del anterior número y las y los autores que contribuyeron con su trabajo, al poner a disposición de los lectores un campo emergente en el país, dentro de unos términos pertinentes para la discusión e intervención académica colombiana como lo son el conflicto armado y la construcción de paz. En apariencia son temas sobre los que poco o nada se puede hacer para que resulten a la vez novedosos y relevantes, pero las y los autores del anterior número demuestran que las ciencias sociales tienen una tarea pendiente: considerar la importancia de lo más que humano en un ejercicio cercano con los grupos étnicos y subalternos, para alentar la apertura a un mundo donde quepan otros mundos, como reza la ya mítica consigna zapatista, traducida a la práctica académica por investigadores notables como Arturo Escobar (2008), Marisol de la Cadena y Mario Blaser (2018).

En Colombia esa apertura supone indagaciones sobre el conflicto armado y la paz, donde las agencias de lo más que humano dibujan otro cariz, resignificando los términos en que se plantean asuntos como memoria y reconciliación. No sorprende que nociones como reconciliación profunda, cuidado mutuo entre especies y memoria ambiental hayan sido centrales en el anterior número de *Maguaré*. De la misma manera, no debería sorprender que justamente desde esos trabajos germinen otras consideraciones, que enmarcándose en preocupaciones investigativas

similares puedan seguir provocando la discusión para darle forma a una interfaz de investigación interdisciplinar que emerge en el país.

Como revista, *Maguaré* hace parte de una red más amplia donde se produce y circula conocimiento. Desde sus páginas se crean redes intertextuales que vinculan artículos, autores, espacios, grupos, teorías, otras revistas y todo aquello que contribuye a la creación de campos de conocimiento (Restrepo 2003). Esto no hay que perderlo de vista, pues aparte de su equipo editorial y lectores, *Maguaré* también es un agenciamiento de objetos, tinta, papel, estándares, palabras y más, en una red de relaciones heterogéneas que posibilita otras. La misma revista ha posibilitado que emerja el debate, y a través de ella se moldea una plataforma que reúne decididamente contribuciones que antes solo se podían encontrar de manera dispersa en otras publicaciones. Mi propósito es darles un alcance más amplio a las reflexiones del número anterior, cuestionando algunos de sus supuestos, resaltando potenciales complicaciones y visibilizándolas a partir de un diálogo con otros trabajos similares.

A ello quiero contribuir con este artículo, el cual tiene como punto de partida una investigación en curso sobre conflictos soci ecológicos en la región de Sumapaz, se trata de un ejercicio etnográfico multisituado que se enfoca en las prácticas sociomateriales que desde campesinos, científicos y autoridades ambientales producen una ontología política alrededor de la multiplicidad del páramo, agenciando diferentes versiones de este como producto de sus fricciones, cooperaciones y exclusiones. Ese trabajo inicial me ha permitido acercarme a investigaciones que comparten, por un lado con el giro ontológico en antropología, una preocupación por tomar en serio la diferencia radical, y por el otro, con los estudios de ciencia y tecnología, el rol de las prácticas sociomateriales en producir mundos.

El ánimo es también ofrecer un esbozo parcial de investigaciones similares en el país, mostrando que la interfaz en la que se inscriben las contribuciones del número anterior es emergente, interdisciplinar y en constante construcción dentro de las agendas locales de investigación. Para esto, voy a centrarme en tres aspectos: la multiplicidad de las agencias más que humanas en ejercicios cercanos a la praxiología (Mol 2002); la importancia de otros agenciamientos que involucran la participación de más que humanos en lo que se denomina antropología simétrica

(Latour 1993); y finalmente una reflexión sobre los retos de la etnografía como ejercicio de traducción por equivocaciones controladas (Viveiros de Castro 2004). Todo ello alrededor de lo que supone la investigación sobre construcción de paz y conflicto armado como hilo que teje la reflexión de este artículo en conversación con los trabajos del anterior número de Maguaré.

AGENCIAS MÁS QUE HUMANAS

Una lección importante que se puede desprender del dossier “Conflicto y paz en Colombia, más allá de lo humano” es que, a su modo y en relación con sus propósitos, cada trabajo incorpora elaboraciones variadas de lo que implican las agencias más que humanas. Como claramente lo destaca Perdomo (2019) a propósito de discusiones en la antropología, ello se debe en buena medida al influjo de la etnología, los estudios arqueológicos, la fenomenología y los estudios de ciencia y tecnología. Más allá de constar el pluralismo de abordajes, lo relevante a mi parecer tiene que ver con la importancia de la multiplicidad. Es decir, la agencia no es una cuestión singular, no se trata únicamente de un atributo estable asignable a los humanos, también es más que un atributo.

Los artículos del dossier no tienen la intención de ofrecer una versión singular de qué significa hablar de agencias más que humanas ni tampoco de definir aquellas entidades no humanas. Es un punto destacable, pues además de complicar lo que usualmente es considerado un actor en ciencias sociales, también desestabiliza una idea de agencia que pareciera igualmente bien aceptada y poco problemática. Para Galindo, Rasmussen y Valencia (2019), los ríos y el oro son agentes que, junto a las relaciones que posibilitan y otras que han sido transformadas, son ejes articuladores de la vida para las comunidades del pacífico. De un modo similar, Angel (2019b) destaca cómo las relaciones mutuas de cuidado entre soldados y otros seres más que humanos, en su caso los frailejones, posibilitan formas de hacer paz en el paisaje multiespecies sumapaceño. Junto a ellas, Lyons (2019) y Lederach (2019) analizan cómo la comprensión de las agencias no humanas posibilita iniciativas locales de paz territorial. Para el primer caso en el Putumayo, los ríos y territorios manifiestan memorias de violencias que interrogan el modelo tradicional binario de memoria redentora de víctimas y victimarios, para abrir la posibilidad de una “reconciliación profunda” que atienda los continuos de vida

y muerte, y de parentesco entre humano y no humano que han roto las trayectorias de violencia. De igual manera en Montes de María, el segundo caso, la construcción de paz territorial se hace evidente, a partir de un lente multiespecies que visibiliza las prácticas mutuamente constitutivas de cuidado entre campesinos y campo, donde cosechar yuca y cuidar aguacates son prácticas profundamente ligadas a la organización política y social que le brinda además vida a un paisaje ecológico frágil. Desde esta misma idea de agencia generalizada, Bacca (2019) trae al foco la importancia que tienen las agencias no humanas territoriales provenientes de las ontologías indígenas amazónicas a la hora de luchar por el reconocimiento colectivo de derechos, tanto en escenarios locales como internacionales.

Esta variedad de casos evidencia la multiplicidad implícita al hablar de agencia y en especial de aquellas agencias más que humanas. Antes que nada, es importante destacar que, partiendo de ejercicios etnográficos, dichos trabajos ponen en acción un diverso repertorio de prácticas de investigación que participan en la producción de lo que supone hablar de paz “más allá de lo humano” y que incluye una sensibilidad polifónica a los sonidos de los animales, los tiempos de las plantas, los flujos de los ríos, las trayectorias del oro, la presencia y ausencia de espíritus que guían las comunidades, entre otros. En otras palabras, estas investigaciones también son ejercicios de praxiología, en los cuales las etnógrafas, en su práctica de participación y descripción (Mol 2002) también hacen parte de la producción múltiple de la realidad que se proponen estudiar.

Sin embargo, me parece que esta multiplicidad no es explícita en los trabajos que componen el dossier. De lo contrario sería más claro que el oro alrededor del que giran muchas trayectorias de las comunidades del pacífico, aparte de ser múltiple en sus episodios históricos del pasado, también lo es en el presente, pues seguramente los intentos de singularizar la extracción aurífera a través de la asociación de nuevos elementos más que humanos, como las maquinarias pesadas, también requiera el reajuste de normativas, circuitos de mercados y otros lugares que dotan al oro de un carácter multidimensional. Es decir, la multiplicidad del oro no tiene lugar únicamente en sus posibilidades emancipadoras, sino también en las destructivas. Es una cuestión similar que subyace al caso de los frailejones y los soldados del batallón de Alta Montaña

de Sumapaz, que si bien pueden constituir relaciones de mutuo cuidado entre ellos, no son del mismo tipo cuando se consideran aquellas relaciones entre soldados y campesinos sumapaceños, en las cuales los primeros con su mera presencia y despliegue material —que incluye por su puesto elementos no humanos como trincheras, fusiles y camuflados— resienten las memorias de un campesinado y paisaje multiespecies, sin reparar que se remonta hasta los orígenes del conflicto armado en el país.

La importancia de la multiplicidad, como mencioné antes, no radica en su mera constatación, sino más bien en tratar de explicar cómo aquello que parece singular, en realidad es resultado de prácticas y coordinaciones para producir versiones estables de un asunto (Mol 2002). Por ejemplo, las apuestas por construcción de paz territorial, y la misma noción de territorio son un caso interesante, en el cual una variedad de prácticas locales que desde hace tiempo han impulsado las comunidades campesinas, indígenas y afro han encontrado un mismo techo sobre el cual resguardarse y coordinar procesos de lucha por la autonomía, el reconocimiento y la defensa de sus modos de vida parcialmente conectados entre sí. Estos procesos, a su vez, han permitido producir versiones coordinables de territorio y paz territorial para distintas comunidades a lo largo del país, a pesar de que en cada una de ellas estos procesos impliquen prácticas distintas, en las que por supuesto se componen paisajes multiespecies y en las cuales son cruciales las agencias más que humanas y las relacionalidades que posibilitan. Un asunto interesante, como lo muestra Lederach (2019) es que “aterrizar el discurso de paz territorial” implica necesariamente una serie de prácticas sociomateriales, en las que aparte de darle forma a una idea de paz se pone en acción su multiplicidad, que implica apropiaciones locales y trabajos de coordinación entre distintos actores en espacios en los que se asocian otras agencias más que humanas.

Esto me conduce a otro asunto, tal vez ya sobreexplotado en las discusiones del tema, pero que cuestiona el tipo de agencia a la cual nos referimos cuando hablamos de más que humanos. Por ejemplo, en el trabajo de Bacca (2019), para quien resulta necesario un ejercicio de antropología jurídica simétrica a la hora de considerar el derecho indígena como derecho, los no humanos son considerados en su diferencia radical respecto a las ontologías modernas. Es decir, en las ontologías indígenas que él estudia, los seres no humanos pueden adquirir agencia y capacidades tales como los humanos. Una noción similar comparten

los artículos de Galindo, Rasmussen y Valencia (2019) y Angel (2019b), en los cuales los no humanos son otros seres distintos a los humanos, que junto a ellos participan de relaciones mutuas de cuidado y que son afectados por los procesos extractivos.

La cuestión que me extraña, sin embargo, tiene que ver con la conceptualización de lo más que humano, que, si bien surge a partir de trabajos etnográficos comprometidos y ricos en detalles, no cuestiona sus propios supuestos. Cuando lo no humano sigue concibiéndose en términos de seres, es decir que comparten un rasgo distintivo con lo humano como ser, siento que se sigue una tradición susceptible de ser cuestionada, especialmente respecto a los supuestos casi sentados sobre los que se entiende aquello que constituye eso *más que humano* en el análisis antropológico, mientras que se dan por descontados a otros *no humanos* relevantes en las discusiones sobre paz y conflicto armado en Colombia.

Entender lo más que humano *como seres* puede producir algunos equívocos, no necesariamente productivos. Por ejemplo, una crítica que surgió al pensar estos términos se origina fundamentalmente en la respuesta de Marisol de la Cadena (2015) al *Parlamento de las cosas* de Bruno Latour. Para la antropóloga peruana, reducir lo más que humano a cosas, como queda implícito en la propuesta de Latour, responde a una política ontológica de los modernos, pero que en los Andes peruanos es excedida, pues allí las montañas son también seres tierra, presentados a ella por sus amigos quechua con quienes realizó su etnografía (De la Cadena 2015). Hablar de más que humanos en términos de *seres* guarda una relación estrecha con estas aperturas ontológicas donde hay una relación con otros mundos diferentes, sin pretender colapsar dichas diferencias por más cuidadoso y simétrico que sea el ejercicio de traducción etnográfica.

Por ahora me gustaría simplemente indicar esto, para volver a ello en el apartado final una vez me refiera a los retos de hacer etnografía de lo más que humano. De momento basta con señalar que una conceptualización de lo más que humano en términos de seres debería suponer una reflexión más situada, es decir del lugar desde donde se produce conocimiento (Haraway 1988). De lo contrario, siento que nos estaríamos apresurando en tomar elaboraciones teórico-metodológicas como “paisaje multiespecies”, “seres más que humanos”, que si bien son relevantes

para pensar la paz y el conflicto armado en Colombia, no permanecen lo suficiente con el problema (Haraway 2016) para complicar e incluso empujar estas nociones más allá, a partir de los propios mundos locales que se propone investigar en el país.

En este orden de ideas, un asunto que creo importante resaltar es el carácter simétrico de las localidades, como muy bien han señalado las corrientes poscoloniales de los estudios de ciencia y tecnología (Anderson 2004). Es decir, que tanto el extractivismo, como el despojo y el desplazamiento, entre otras prácticas que han dañado y creado rupturas en los mundos relacionales de comunidades indígenas, campesinas y afro, también son proyectos locales que movilizan agencias más que humanas. Por supuesto, han adquirido una escala inmensa en relación con los mundos que pretenden ocupar, valiéndose de traducciones que conciben lo más que humano como “naturaleza”, “recursos naturales”, “capital natural”, “medio ambiente”, entre otras. En otras palabras, en los mundos de lo económico, lo estatal y la tecnocracia también hay prácticas locales que producen purificaciones, como la bien conocida entre “naturaleza” y “cultura”. Allí intervienen prácticas que asocian agencias más que humanas y ensamblan formas de hacer naturaleza, cultura y por supuesto de traducir asuntos como la paz y el conflicto armado. En la siguiente sección quisiera ahondar más en ello.

ANTROPOLOGÍA SIMÉTRICA

Pareciera más sencillo hablar sobre lo local y lo más que humano cuando nos referimos a comunidades étnicas, campesinas o afro. Posiblemente ello responda a las trayectorias y corrientes por las que han circulado estas reflexiones en el país, pues los artículos del dossier comparten un terreno asentado en la antropología —en especial anglosajona— y ciertamente vinculada con algunas ideas del “giro ontológico”. Claramente no es el objetivo de los artículos del dossier, pero es bueno aclarar que este tipo de etnografías que consideran lo más que humano y contribuyen a producir formas de hacer paz también tienen cabida en otros escenarios igualmente locales, como indicaba al final de la sección anterior.

Esta mención es solo un eco de otros proyectos surgidos en la antropología y sus interfaces, uno de ellos es la denominada antropología simétrica. Uno de sus exponentes más sugerentes es Bruno Latour, quien

siguiendo reflexiones en líneas similares con Donna Haraway (1991), nos advierte sobre la proliferación de hibridaciones entre lo “cultural” y lo “natural”, desafiando su vociferada separación y que caracteriza la constitución de los modernos (Latour 1993). Esta constitución, acompañada de la incapacidad de los modernos para mantenerla, salvo por medio de complejos ejercicios de purificación que producen lo humano y no humano como categorías aparentemente separadas entre sí pero que no se sostienen en la práctica, es lo que lleva a la célebre afirmación de Latour: “nunca hemos sido modernos” (1993).

En un ejercicio de antropología simétrica como a la que invita Latour, lugares tan aparentemente disímiles como el de la burocracia, los laboratorios científicos o el de una comunidad indígena amazónica serían susceptibles de un abordaje sin distinciones a priori a propósito de los repertorios conceptuales aplicables en uno u otro mundo. Por esa razón, en ocasiones ha resultado controversial el trabajo de los estudios de ciencia y tecnología, pues de ahí han brotado contribuciones que apuntan a mostrar cómo la producción de conocimiento científico depende de instrumentos, la purificación entre humanos y no humanos y la separación entre conocimiento y mundo que siempre es un efecto relacional del modo en que científicos e instituciones lidian con bacterias, tubos, tablas, teorías, presupuestos, proyectos políticos, entre otros (Latour y Woolgar 1986; Mol y Law 2013).

Por una senda parecida han transitado algunos trabajos anteriores de las autoras del dossier, así como otras investigaciones en el país que interrogan precisamente la manera en que las prácticas de conocimiento científico contribuyen a producir versiones ortodoxas y purificadas de naturaleza (Angel, 2019a). Del mismo modo, en el marco del conflicto armado las fumigaciones con glifosato de las políticas antidroga y la estigmatización de la leishmaniasis como la “enfermedad subversiva” ponen en el centro el rol y la participación de las ciencias en el conflicto y sus enredos con planes de pacificación y de control territorial (Pinto 2019; Lyons 2017). Entonces, entender el rol de la ciencia en las agendas de construcción de paz resulta imperante, pues su función es central al establecer los términos y base sobre las cuales se actúa y se pone en acción ideales de paz desde la política oficial del gobierno.

Uno de esos casos ha sido el reconocimiento oficial de víctimas, que como política pública fue una de las insignias del gobierno colom-

biano en la coyuntura del acuerdo y postacuerdo con las FARC. Con el solo reconocimiento de la existencia de un conflicto armado por parte del gobierno, se desplegó una vasta infraestructura compuesta, por supuesto, de tecnologías y otros elementos no humanos. A partir de su ensamblando y puesta en marcha emergieron versiones particulares de “víctima” producidas por prácticas estatales y experticias psicosociales que traducen experiencias de dolor y tragedia a formatos de registro e indicadores numéricos (Mora-Gómez 2013). Sin embargo, una mirada atenta a estos ensamblajes desde su puesta en práctica y en situación, puede visibilizar otras formas de reparación que emergen de estos dispositivos, a pesar de que hayan sido diseñados inicialmente bajo una óptica administrativa (Mora-Gómez y Brown 2019).

En los artículos del dossier, pese a no ser el propósito investigar estos ensamblados, queda abierta una posibilidad de seguir indagando a propósito de ellos con una sensibilidad similar a la que considera las agencias más que humanas y los paisajes multiespecies. Ellas provienen de reflexiones profundamente cercanas al giro ontológico en antropología y a los estudios de ciencia y tecnología. Un privilegio por investigar ontologías radicalmente diferentes, desde las que se desafía la separación entre “cultura” y “naturaleza” ha sido quizá el primer paso para empezar a desestabilizar dicha separación, y ahí la antropología ha sido heredera de mantener el trabajo alejado de los centros de cálculo, cuando seguramente sin salir de las mismas universidades donde está alojada la disciplina encontremos verdaderos centros de purificación en los que se procura mantener viva esa distinción y con la que se producen igualmente mundos: en particular de proyectos donde solo cabe el mundo de la globalización moderna, el cual se produce también en prácticas locales que necesitan ser coordinadas entre distintos lugares para mantener su aparente estabilidad (Law 2015).

Posiblemente una antropología simétrica de la paz y el conflicto armado requiera cuanto menos empezar a considerar esos otros agenciamientos más cercanos al mundo institucional de papel, normas legales, proyectos, rendiciones de cuentas, planes de acción, cuantificación y demás dispositivos de los que depende el mundo estatal. La paz y el conflicto armado en Colombia, en su versión oficial también tienen que ver con ensamblajes de políticas públicas, doctrinas militares, armamento, artefactos sociotécnicos como el glifosato y el napalm,

agendas de construcción de paz, desarrollo y otras que de alguna manera se vuelven lugar de paso obligatorio y que incorporan y traducen agencias más que humanas. Lo más seguro es que en la práctica los proyectos de paz territorial se conectan parcialmente con esos otros mundos estatales y que, a través de sus fricciones, divergencias y cooperaciones se visibilicen, invisibilicen o de entrada ignoren otras versiones de hacer paz (Mol 1999).

En mi opinión, mantener la multiplicidad cuando hablamos de paz es un movimiento que preserva la posibilidad de empujar las reflexiones sobre las agencias más que humanas y situarlas en un potencial escenario de ontología política: es decir, donde las ontologías o mundos en sí mismos se producen y entran en relación con otros (Escobar 2008; De la Cadena y Blaser 2018; Blaser 2013). En este escenario sería posible entender, tanto los desafíos desde el plano institucional como aquellos desde lo territorial a la hora de considerar las diferencias radicales que seguramente guardan los planes de paz del estado colombiano y los proyectos de paz territorial de distintas comunidades a lo largo del país.

Por supuesto, esto complicaría aún más los intentos de diálogo y consenso, pues implicaría el reconocimiento de diferencias radicales y a partir de ellas trabajar sin pretender deshacerlas. Tal vez sean ejercicios que sigan la lección del enfoque multiespecies: donde el encuentro mutuo con otros y junto a ellos permita rehacer formas de vivir y morir en sintonía con posibilidades de recuperación (Haraway 2016). En el caso colombiano de paz y conflicto armado, dicho tipo de encuentros son más imperantes y posiblemente puedan llevar más allá las fronteras de la práctica antropológica y su capacidad de intervención en los problemas que se resuelve investigar. Una de estas fronteras tiene que ver con la etnografía como tecnología de descripción y traducción por equivocaciones controladas, y sobre ella trata la sección restante.

DIFERENCIAS RADICALES Y ETNOGRAFÍA

Las investigaciones publicadas en el dossier incorporan una mirada simétrica de la agencia que no descarta a priori aquellas entidades, objetos, seres y espíritus aparte de los humanos que también son fundamentales en los agenciamientos que mutuamente se encargan de poner en acción. Es decir, descentran lo humano, sin quitarle importancia, pero tampoco sin partir de las divisiones modernas entre “cultura” y “naturaleza” a las

que se debe en ocasiones el excepcionalismo humano que no admite otras agencias y se ve en aprietos en su encuentro con otras ontologías, donde no hay ocasión para mantener distinciones entre lo humano y lo no humano, mucho menos entre “cultura” y “naturaleza”.

En esos puntos críticos, atender las agencias más que humanas tiene una relación con el giro ontológico en la antropología y los estudios de ciencia y tecnología. El dossier presta mayor relevancia a la influencia de la primera; por ejemplo, en el trabajo de Bacca (2019) se plantea la importancia de tomar en serio la jurisprudencia indígena y desvelar la riqueza epistemológica de sus teorías jurídicas basadas en relaciones ecológicas y espirituales que sustentan el mundo de sus amigos indígenas que lo guían. Si bien en su contribución hay una apuesta simétrica, en la que por medio de lo que él llama antropología legal inversa se puede llegar a entender el derecho indígena como derecho y la forma en que han incorporado sus ontologías en el derecho internacional, aún queda abierta la cuestión a propósito de qué se posibilita, limita y omite al traducir prácticas concretas de las ontologías indígenas como derecho.

Esta es una tensión permanente en la práctica antropológica, en particular de la etnografía, para la cual se ha advertido desde muy temprano, incluso por medio de la ironía, sobre la importancia de la reflexividad a la hora de la escritura etnográfica y los términos en que la llevamos a cabo (Miner 1956). Tomarnos en serio esas otras ontologías, para traducirlas a ejercicios de paz territorial o hablar del genocidio de pueblos indígenas, requiere un despliegue reflexivo de la etnografía. Algunos ecos de ello se encuentran en la versión ofrecida por Viveiros de Castro (2004), donde esta constituye un ejercicio de traducción por equivocaciones controladas. Aclaro que no es mi intención prescribir esa versión como la apropiada para este tipo de etnografías, lo que quisiera es destacar la importancia de hacer explícito que las comprensiones no son necesariamente las mismas cuando estudiamos la diferencia, y que es necesario preservarla para posibilitar la comunicación. Es decir, no perder de vista la diferencia que permanece oculta a través de “homónimos” equívocos, ni tampoco apresurarnos a reificar las traducciones que de un mundo traemos a otro (De la Cadena 2015).

Partiendo de ahí, una traducción controlada de prácticas de germinación de frailejones puede ser entendida en términos de cuidado,

tal como lo hace Angel (2019b) en Sumapaz. Esa traducción le permite pensar paz en otros términos, a partir de relaciones que mutuamente producen soldados y frailejones, sin embargo, un ejercicio reflexivo como el que sugiero, marcado por traducciones situadas y controladas, podría haber complicado el paisaje multiespecies de los soldados del Batallón de Alta Montaña para entenderlo a la luz o a pesar de sus relaciones con el resto de dicho paisaje —el cual incluye relaciones con campesinos y sus ontologías profundamente afectadas—. Sin pretender socavar el argumento del autor, considero que precisamente añadir dichas complicaciones podría haber empujado a pensar la paz que se hace con los frailejones y la que sigue pendiente con el resto de los humanos y no humanos que perviven en Sumapaz.

A pesar de que ninguno de los textos intente aplanar las diferencias que describen, a partir del análisis de las agencias más que humanas en relación con la paz y el conflicto armado en Colombia, queda la sensación de que tal vez no hagan suficiente justicia a los desafíos y complejidades con las que seguramente cada autora se enfrentó. Retos que sin duda alguna puede ser importante advertir para futuros proyectos de antropología en líneas similares. Me refiero a que las etnografías deben lidiar con las oportunidades y contradicciones de servir como tecnologías literarias, en las que lectores participan como testigos virtuales de aquello que se describe y relata (Shapin 1984).

Lyons (2019) y Lederach (2019) son explícitas tanto en ubicar los equívocos que surgen entre fundaciones privadas y campesinado en torno a formas de hacer paz en el territorio, como en aclarar que los proyectos que acompañan no pretenden colapsar la diferencia entre las distintas comunidades que convocan. Sus etnografías mantienen la importancia de la traducción por equivocaciones controladas, y en especial de preservar la diferencia que permite nuevas negociaciones y acciones para mantener a flote proyectos de reconciliación profunda y paz territorial. No es claro, sin embargo, cuáles son las propias diferencias que ellas como etnógrafas tuvieron que traducir, ni cómo en sus encuentros etnográficos emergieron de manera clara equivocaciones que debieron eventualmente ser controladas.

Los mundos de las comunidades rurales, tanto en Putumayo como en Montes de María, no son conmensurables con aquellos que tratan de ocuparlos, ni tampoco respecto de otros actores con quienes las equivo-

caciones no son advertidas; pero del mismo modo los mundos de las etnógrafas seguramente tampoco son menos complicados en su encuentro con aquellos mundos que estudian. Por eso resulta extraño que estas tensiones no sean más explícitas, como si las diferencias que permiten la comunicación entre etnógrafas y comunidades rurales no fueran igual de importantes. Esa labor tan crucial de la antropología, que por supuesto no es la única, de ocuparse de la diferencia y reflexionar a propósito de ella queda más bien “cajanegrizada”. Esta es una discusión que seguramente tenga vigencia a la hora de indagar cómo ocupamos y apropiamos formas de hacer antropología como aquellas que han presentado las editoras del dossier; comparto el argumento de que se debe ir más allá de lo humano, pero también más allá de constatar que efectivamente un repertorio de conceptos aplica también para el conflicto armado y la construcción de paz en Colombia.

Si parte de la antropología es encargarse de estudiar relaciones mediante relaciones que se ponen en riesgo con otras relaciones (Haraway 2016), la performatividad de los métodos de investigación, como un ensamblado de relaciones que genera presencias, manifiesta ausencias y otredad (Law 2004), cobra relevancia para hacer manifiesta la reflexividad del ejercicio etnográfico. En ese ensamblado de relaciones, la etnografía puede servir como una tecnología de descripción que hace visible lo que es y puede ser de otro modo (Pedersen 2012), y contribuir a exceder la discontinuidad ontológica moderna entre humanos y no humanos (De la Cadena 2015).

Hacer etnografía para empujar nociones de paz, a través de traducciones controladas de ontologías que desafían la separación entre cultura y naturaleza es sumamente relevante, así lo demuestran sin lugar a duda los artículos del dossier. Mi único reparo es precisamente la ausencia de reflexividad con respecto a la diferencia entre los mundos desde y para los que se dirigen las etnografías. Mantener la diferencia, darle un rol central y ubicarla en investigaciones que indagan por la paz y el conflicto armado en Colombia es crucial, pues parte de su génesis, recrudescimiento y por supuesto de otras formas de violencia que han emanado por ignorar la diferencia de otras ontologías basadas en relaciones con más que humanos. No deshacer las diferencias ni tampoco obviarlas es indispensable para que estas experiencias de antropología más allá de lo humano puedan seguir nutriendo una colaboración de la disciplina y sus

interfaces con prácticas de reconciliación profunda, paz territorial y memoria ambiental, como muy bien lo ha hecho el dossier.

PALABRAS FINALES

Esta respuesta a los artículos del dossier no buscaba de ninguna manera ser exhaustiva, la pretensión tampoco era cerrar discusiones ni mucho menos descalificar o restarle verosimilitud a los argumentos y resultados de las investigaciones publicadas. El ánimo que alimentó mi respuesta descansa más bien en motivar la discusión en una plataforma interdisciplinar que convoca investigadores, trabajos y proyectos, para complejizar la división entre cultura y naturaleza a partir de incorporar la agencia de los más que humanos en el análisis. Puede que en Colombia dicha plataforma se encuentre aún dispersa, quizá por la misma organización disciplinar de los programas curriculares que dificulta en ocasiones visibilizar estas propuestas menos convencionales que no cuentan con la misma infraestructura académica para circular. Sin embargo, esfuerzos como el de *Maguaré* y el de las editoras invitadas contribuye a darle un lugar y audiencia a investigaciones de este tipo en el país.

Quizá algunos de mis comentarios hayan resultado demasiado esotéricos, pero en el mismo afán de situar críticamente las contribuciones del dossier, mi propósito era también cuestionar la manera en que apropiamos y utilizamos conceptos que emergieron de otras coordenadas distintas a la colombiana. No busco defender una posición parroquialista, a lo que apunto es a llamar la atención sobre la política del “donde” que mantiene presente las tensiones de moverse entre distintas localizaciones a la hora de hacer investigación (Pérez-Bustos, Martínez Medina y Mora-Gómez 2018). Ese asunto me parece que aún requiere mayor discusión en esta interfaz en la cual la antropología participa activamente, de modo que dichas reflexiones resulten relevantes para las prácticas de investigación locales. Mantener esas tensiones, hacerlas explícitas y permanecer con el problema para dar lugar a intercambios generativos a propósito de la paz y conflicto armado en Colombia, sería una manera de hacer aún más productiva esta interfaz interdisciplinar donde se inscriben las reflexiones que provocan pensar a través de lo más que humano.

Para llamar la atención sobre complicaciones que surgen al estudiar la diferencia resalté algunas tensiones respecto a la multiplicidad de las

agencias más que humanas, el estudio de ensamblados sociotécnicos heterogéneos y la reflexividad que supone el ejercicio etnográfico. Puede que no sea evidente a primera vista, pero atender la agencia de lo más que humano nos remite a la comprensión de las diferencias. Ahondar en ellas a través de la antropología y sus diálogos interdisciplinarios puede hacer más claro lo mucho que hay por hacer al respecto. Especialmente en Colombia, profundamente afectada por el conflicto armado, las relaciones de desigualdad, género y raza; los estragos del extractivismo y las contradicciones de los proyectos de desarrollo, es fundamental no perder de vista las diferencias para pensar, dialogar, decidir y actuar a través de ellas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguilar, Edisson. 2015. "La ontología múltiple del agua. Mercurio, Acueductos comunitarios y territorio en la localidad de Ciudad Bolívar". Tesis de Maestría en Estudios Sociales de la Ciencia, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Anderson, Warwick. 2004. "Postcolonial Technoscience." *Social Studies of Science* 32, 5: 643-658. DOI: <https://doi.org/10.1177/030631202128967361>.
- Angel, Carolina. 2019a. "Pacificando (con) la naturaleza". Seminario Ensamblando saberes, derechos y artefactos: Diálogos sobre derecho, tecnociencia y conocimientos expertos en Colombia y América Latina. Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia.
- Angel, Carolina. 2019b. "Paz en otros términos: prácticas de cuidado mutuo entre soldados y frailejones en el páramo de Sumapaz". *Maguaré* 33, 2: 69-100. DOI: <https://doi.org/10.15446/mag.v33n2.86197>
- Bacca, Paulo Ilich. 2019. "Indigenizing International Law and Decolonizing the Anthropocene: Genocide by Ecological Means and Indigenous Nationhood in Contemporary Colombia". *Maguaré* 33, 2: 139-169. DOI: <https://doi.org/10.15446/mag.v33n2.86199>
- Blaser, Mario. 2013. "Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe: Toward a Conversation on Political Ontology". *Current Anthropology* 54, 5: 547-568. DOI: <https://doi.org/10.1086/672270>
- Cervantes, Johanna. 2018. "Hacer agua bebible: microtecnologías y bebedores en la ciudad blanca". Tesis de Maestría en Estudios Sociales de la Ciencia, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

- De la Cadena, Marisol. 2015. *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Durham, NC: Duke University Press. DOI: <https://doi.org/10.1215/9780822375265>
- De la Cadena, Marisol y Mario Blaser, eds. 2018. *A World of Many Worlds*. Vol. 53. Durham & London: Duke University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>.
- De la Cadena, Marisol y Marianne E. Lien, Mario Blaser, Casper Bruun Jensen, Tess Lea, Atsuro Morita, Heather Anne Swanson, Gro B. Ween, Paige West y Margaret Wiener. 2015. "Anthropology and STS: Generative Interfaces, Multiple Locations". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 5, 1: 437-475. DOI: <https://doi.org/10.14318/hau5.1.020>
- Escobar, Arturo. 2008. *Territories of Difference: Place, Movements, Life, Redes*. Durham, NC: Duke University Press.
- Galindo, María Isabel, Sabina Rasmussen e Inge Valencia. 2019. "Autonomía, mecanización y guerra: la trama del oro en el Pacífico colombiano". *Maguaré* 33, 2: 101-137. DOI: <https://doi.org/10.15446/mag.v33n2.86198>
- Haraway, Donna. 1988. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective". *Feminist Studies* 14, 3: 575-599. DOI: <https://doi.org/10.2307/3178066>
- Haraway, Donna. 1991. "A Cyborg Manifesto". En *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, 149-181. New York: Routledge.
- Haraway, Donna. 2016. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. London: Duke University Press.
- Latour, Bruno. 1993. *We Have Never Been Modern*. Cambridge & Massachussets: Harvard University Press.
- Latour, Bruno y Michel Callon. 1992. "Don't Throw the Baby out with the Bath School! A Reply to Collins and Yearley". En *Science as Practice and Culture*, editado por Andrew Pickering, 343-368. Chicago: Chicago University Press.
- Latour, Bruno y Steve Woolgar. 1986. *Laboratory Life*. Segunda edición. New Jersey: Princeton University Press. DOI: <https://doi.org/10.2307/2067378>
- Law, John. 2004. *After Method: Mess in Social Science Research*. New York: Taylor & Francis. <http://books.google.com/books?hl=en&lr=&id=E2oX7N onBfQC&oi=fnd&pg=PR7&dq=After+Method:+Mess+in+social+science+research&ots=sraGSFePTr&sig=nq7DXDcfCwosPxPUkgCgZyUKFmI>

- Law, John. 2015. "What's Wrong with a One-World World?". *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory* 16, 1: 126-139. DOI: <https://doi.org/10.1080/1600910X.2015.1020066>
- Law, John y Wen-yuan Lin. 2017. "Provincializing STS: Postcoloniality, Symmetry and Method." *East Asian Science, Technology and Society: An International Journal* 11: 211-227. DOI: <https://doi.org/10.1215/18752160-3823859>
- Lederach, Angela. 2019. "El campesino nació para el campo: un enfoque multiespecies hacia la paz territorial en Colombia". *Maguaré* 33, 2: 171-207. DOI: <https://doi.org/10.15446/mag.v33n2.86200>
- Lyons, Kristina. 2017. "Guerra química en Colombia, ecologías de la evidencia y senti-actuar prácticas de justicia". *Universitas Humanística* 84: 203-234. DOI: <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uh84.gqce>
- Lyons, Kristina. 2019. "Ríos y Reconciliación profunda: la reconstrucción de la memoria socio-ecológica en tiempos de conflicto y 'transición' en Colombia". *Maguaré* 33, 2: 209-245. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Maldonado, Oscar. 2015. "Making Evidence, Making Legitimacy: The Introduction of HPV (Human Papillomavirus) Vaccines in Colombia". Tesis de Doctorado en Sociología, Universidad de Lancaster, Reino Unido.
- Martínez M., Santiago. s. f. "Lo que pliega la colecta: conocimientos, científicos y especímenes para una otra ciencia posible". Artículo inédito.
- Martínez, William y Astrid Perafán. 2017. "Pensando la conservación desde el multinaturalismo en una localidad indígena de los Andes colombianos". *Universitas Humanística* 84: 77-107. DOI: <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uh84.pcm1>
- Miner, Horace. 1956. "Body Ritual Among the Nacirema". *American Anthropologist* 58, 3: 503-507. DOI: <https://doi.org/10.1525/aa.1956.58.3.02a00080>
- Mol, Annemarie. 1999. "Ontological Politics. A Word and Some Questions". *The Sociological Review* 47 (1 suppl): 74-89. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-954x.1999.tb03483.x>
- Mol, Annemarie. 2002. *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Durham & London: Duke University Press. DOI: <https://doi.org/10.1215/9780822384151>

- Mol, Annemarie y John Law, eds. 2013. *Complexities: Social Studies of Knowledge Practices*. Vol. 53. Durham: Duke University Press. DOI: <https://doi.org/10.1215/9780822383550>
- Mora-Gómez, Fredy. 2013. "Reconocer a los reclamantes: sobre el Registro Único de Víctimas en Colombia como ensamblado sociotécnico". *IM-Pertinente* 1, 1: 11-32. <https://docplayer.es/44333643-Reconocer-a-los-reclamantes-sobre-el-registro-unico-de-victimas-en-colombia-como-ensamblado-sociotecnico.html>
- Mora-Gómez, Fredy. 2016. "Reparation Beyond Statehood: Assembling Rights Restitution in Post-Conflict Colombia". Tesis de Doctorado en Filosofía, Universidad de Leicester, Reino Unido.
- Mora-Gómez, Fredy y Steven D. Brown. 2019. "The Psychosocial Management of Rights Restitution: Tracing Technologies for Reparation in Post-Conflict Colombia". *Theory & Psychology* 29, 4: 521-538. DOI: <https://doi.org/10.1177/0959354319863136>
- Morales-Fontanilla, Julia y Santiago Martínez-Medina. 2019. "Corpo-Real Ethnographies: Bodies, Dissection Planes, and Cutting. Ethnography from the Anatomy Laboratory and the Public Morgues in Colombia". *Tapuya: Latin American Science, Technology and Society* 2, 1: 59-76. DOI: <https://doi.org/10.1080/25729861.2019.1606142>
- Nieto, Mauricio. 2006. *Remedios para el imperio: historia natural y la apropiación del Nuevo Mundo*. Bogotá: Universidad de Los Andes.
- Pedersen, Morten Axel. 2012. "Common Nonsense: A Review of Certain Recent Reviews of the 'Ontological Turn'". *Anthropology of This Century* 5. http://aotcpres.com/articles/common_nonsense/
- Perdomo, Juan Camilo. 2019. "Agencias, mundos y ontologías como escenarios de problematización de la antropología contemporánea". *Maguaré* 33, 2: 25-68. DOI: <https://doi.org/10.15446/mag.v33n2.86196>
- Pérez-Bustos, Tania. 2016. "El tejido como conocimiento, el conocimiento como tejido: reflexiones feministas en torno a la agencia de las materialidades". *Revista Colombiana de Sociología* 39, 2: 163-182. DOI: <https://doi.org/10.15446/rsc.v39n2.58970>
- Pérez-Bustos, Tania, Santiago Martínez Medina y Fredy Mora-Gómez. 2018. "What Is '(Un)Making' stS Ethnographies? Reflections (Not Exclusively) from Latin America." *Tapuya: Latin American Science, Technology and Society* 1, 1: 131-137. DOI: <https://doi.org/10.1080/25729861.2018.1551825>

- Pinto, Lina. 2019. "Disentangling War and Disease in Post-Conflict Colombia beyond Technoscientific Peacemaking". *Tapuya: Latin American Science, Technology and Society* 2, 1: 94-111. DOI: <https://doi.org/10.1080/25729861.2018.1532779>
- Restrepo, Olga. 2000. "La sociología del conocimiento científico o de cómo huir de la 'recepción' y salir de la 'periferia'". *Culturas científicas y saberes locales*, editado por Diana Obregón, 197-220. Bogotá: Centro de Estudios Sociales. Universidad Nacional de Colombia.
- Restrepo, Olga. 2003. "On Writing Review Articles and Constructing Fields of Study". Tesis de Doctorado en Sociología, Universidad de York, Reino Unido.
- Restrepo, Olga y Malcolm Ashmore. 2013. "La ciudadanía de papel: ensamblando la cédula y el estado". En *Ensamblando Ciudadanías*, editado por Olga Restrepo Forero, 277-327. Bogotá: Centro de Estudios Sociales.
- Rivera, Aida. 2019. "Corales guardería: sobre extinción, capacidades y forma". *Tabula Rasa* 31: 119-138. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n31.05>
- Ruiz, Daniel y Carlos Del Cairo. 2016. "Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno". *Revista Estudios Sociales* 55: 193-204. DOI: <http://dx.doi.org/10.7440/res55.2016.13>
- Ruiz, Daniel. 2017. "El territorio como víctima. Ontología política y las leyes de víctimas para las comunidades indígenas y negras en Colombia". *Revista Colombiana de Antropología* 53, 2: 88-113. DOI: <https://doi.org/10.22380/2539472X.118>
- Shapin, Steven. 1984. "Pump and Circumstance: Robert Boyle's Literary Technology". *Social Studies of Science* 14, 4: 481-520. <http://sss.sagepub.com/content/14/4/481.short>
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation". *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2, 1: 2-22. <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol2/iss1/1>



EN EL CAMPUS



ANTROPOLOGIA E DESENVOLVIMENTO

ARTURO ESCOBAR*

University of North Carolina, Chapel Hill, Estados Unidos



*aescobar@email.unc.edu ORCID: 0000-0001-5490-8434

Artículo de investigación traducido al portugués en conmemoración de los 20 años de su publicación original en el número 14 de la revista Maguaré en 1999.

Traducido el 3 de diciembre de 2019 por Fabrízia Ribeiro

Cómo citar este artículo:

Escobar, Arturo. 2020. "Antropología e desenvolvimento".

Maguaré 34, 1: 271-308. DOI: <https://doi.org/10.15446/mag.v34n1.90546>

RESUMO

Este artigo analisa o trabalho de profissionais em antropologia que se dedicam ao campo autodefinido da “antropologia para o desenvolvimento”, tanto aqueles que trabalham dentro das instituições para o fomento do desenvolvimento quanto nos departamentos de antropologia com a preparação dos alunos. Esboça também uma crítica do desenvolvimento e da antropologia para o desenvolvimento, elaborada desde o final da década de 80 por um número crescente de profissionais da área, denominada “antropologia do desenvolvimento”. Finalmente analisa algumas das estratégias possíveis para sair do impasse criado por essas duas posições, a partir do trabalho de antropólogos e antropólogas que experimentam com modos criativos de articular a teoria e a prática antropológica no campo do desenvolvimento.

Palavras-chave: antropologia do desenvolvimento, antropologia para o desenvolvimento, prática antropológica, teoria antropológica.

ANTROPOLOGÍA Y DESARROLLO

RESUMEN

Este artículo analiza el trabajo de profesionales en antropología que trabajan en el autodefinido campo de la “antropología para el desarrollo”, tanto aquellos que trabajan en las instituciones para el fomento del desarrollo como en los departamentos de antropología en la formación de estudiantes en ese campo. Esboza también una crítica al desarrollo y a la antropología para el desarrollo, elaborada desde finales de los ochenta por un número creciente de profesionales del área, denominada “antropología del desarrollo”. Finalmente propone algunas estrategias posibles para salir del atolladero creado por estas dos posiciones, a partir del trabajo de antropólogas y antropólogos que experimentan con modos creativos de articular la teoría y la práctica antropológica en el campo del desarrollo.

Palabras clave: antropología del desarrollo, antropología para el desarrollo, práctica antropológica, teoría antropológica.

ANTHROPOLOGY AND DEVELOPMENT

ABSTRACT

This article analyzes the work of anthropologists drawing up the self-defined field of “anthropology for development,” both those working in promotion and development institutions and training students in anthropology departments. Also, I outline a critique of development and anthropology for development, elaborated since the late 1980s by a growing number of anthropologists in the area labeled “anthropology of development.” Finally, I propose various strategies to move beyond the impasse created by these two positions, focusing on the work of several anthropologists who are experimenting with creative ways of articulating anthropological theory and practice in the field of development.

Keywords: anthropology for development, anthropology of development, anthropological practice, anthropological theory.

INTRODUÇÃO

Desde o início, a antropologia não deixou de nos dar uma lição de grande importância, tão vital hoje em dia quanto foi no século XIX, mas com aspectos diferentes: a historicidade de todos os modelos sociais e o caráter arbitrário de todas as ordens culturais. O estudo das pessoas “selvagens” e “primitivas” lhe foi designado na divisão do trabalho intelectual, que teve lugar no princípio da era moderna; no entanto, manteve sua condição de instrumento de crítica e de questionamento daquilo que se dava por conhecido e estabelecido. Diante do panorama de diferenças com que a antropologia os confronta, as novas ordens de cunho europeu não podem fazer menos do que admitir uma certa instabilidade em seus fundamentos, por mais que se esforcem para eliminar ou domesticar os fantasmas da alteridade. Ao enfatizar na historicidade de todas as ordens existentes e imagináveis, a antropologia apresenta, em face das novas ordens dominantes, um reflexo de sua própria historicidade que questiona radicalmente a noção geral de “Ocidente”. Não obstante, essa disciplina ainda alimenta sua razão de ser com uma experiência histórica e epistemológica, profundamente ocidental, e forma as relações que a sociedade ocidental pode ter com outras culturas do mundo, inclusive com a própria cultura.

Poucos processos históricos propiciaram essa situação paradoxal em que a antropologia parece ter parado, ao mesmo tempo, inexplicavelmente unida ao domínio epistemológico e histórico ocidental, que contém um princípio radical de autocrítica, tanto quanto o processo de desenvolvimento tem feito. “O desenvolvimento” supôs, conforme foi entendido depois da Segunda Guerra Mundial, um processo dirigido a regiões da Ásia, da África e da América Latina para reproduzir as condições que se supunha que caracterizavam as nações economicamente mais avançadas do mundo: industrialização, alta taxa de urbanização e de educação, tecnificação da agricultura e adoção generalizada dos valores e princípios da modernidade, inclusive formas concretas de ordem, de racionalidade e de atitude individual.

Definido dessa maneira, o desenvolvimento implicou simultaneamente no reconhecimento e na negação da diferença. As pessoas que habitam o terceiro mundo se consideram diferentes, uma vez que o desenvolvimento é precisamente o mecanismo por meio do qual essa diferença deveria ser eliminada. O fato de que essa dinâmica de reconhecimento e repro-

vação da diferença se repita indefinidamente em cada novo plano ou em cada nova estratégia de desenvolvimento formulada é reflexo de seu fracasso em cumprir suas promessas e um traço essencial do conceito de desenvolvimento em si mesmo. Se o fenômeno colonial determinou a estrutura de poder dentro da qual a antropologia se desenvolveu, o fenômeno proporcionou, por sua vez, o enquadramento geral para a formação da antropologia contemporânea. Recentemente, a antropologia começou a tentar explicar esse fato.

Os antropólogos e antropólogas, na maior parte das vezes, mostraram-se ambivalentes com respeito ao conceito em questão. Nos últimos anos, foi considerado quase axiomático que o desenvolvimento seja um conceito problemático e que frequentemente contenha um certo grau de intromissão. Esse ponto de vista é aceito por especialistas e pessoas estudiosas em todo o âmbito do espectro acadêmico e político. A última década foi testemunha de um debate ativo e profícuo sobre o tema. Como resultado, temos uma compreensão mais variada da natureza do desenvolvimento e de seus modos de funcionar, inclusive se a relação entre antropologia e desenvolvimento ainda provoca debates acalorados. No entanto, enquanto a equação antropologia/desenvolvimento é compreendida, também é abordada a partir de pontos de vista muito diferentes.

No final da década de 90, é possível distinguir duas grandes correntes de pensamento: por um lado, aquela que favorece um compromisso ativo com as instituições que fomentam o desenvolvimento em favor dos pobres, com o objetivo de transformar a prática do desenvolvimento desde dentro; e, por outro lado, aquela que prescreve o distanciamento e a crítica radical do desenvolvimento institucionalizado. Este artigo examina essas duas perspectivas e analisa as possíveis saídas (e limitações) para o futuro do compromisso antropológico, com as exigências tanto da pesquisa acadêmica e aplicada quanto das intervenções realizadas nesse âmbito.¹

1 Este artigo centra-se fundamentalmente em bibliografia escrita em inglês; portanto, reflete principalmente os debates que se dão na América do Norte e no Reino Unido. Ainda que também dedique atenção a partes da Europa e da América Latina para analisar a relação entre as diversas antropologias do terceiro mundo e o desenvolvimento, seria necessário um artigo adicional e uma maneira diferente de abordar o tema.

A primeira parte do artigo analisa o trabalho dos antropólogos e antropólogas que se dedicam ao campo autodefinido da “antropologia para o desenvolvimento”, ou seja, tanto aqueles que trabalham dentro das instituições para o fomento do desenvolvimento quanto nos departamentos de antropologia com a preparação de estudantes que trabalharão como profissionais nos projetos de desenvolvimento.

A segunda parte esboça uma crítica do desenvolvimento e da antropologia para o desenvolvimento, tal como vem sendo elaborado desde o final da década de 80 por um número crescente de profissionais da área, denominada “antropologia do desenvolvimento”. É óbvio que a antropologia para o desenvolvimento e a antropologia do desenvolvimento têm origem em teorias conflitantes da realidade social (uma, baseada principalmente nas teorias estabelecidas sobre cultura e economia política; e a outra, em formas relativamente novas de análise que dão prioridade à linguagem e ao significado), cada uma com suas receitas correspondentes para a intervenção prática e política.

Na terceira seção do artigo são propostas algumas das estratégias possíveis para sair do impasse criado por essas duas posições, a partir do trabalho de vários profissionais em antropologia que experimentam com modos criativos de articular a teoria e a prática antropológica no campo do desenvolvimento. Esses autores e autoras podem ser considerados, conseqüentemente, artífices de uma poderosa teoria da prática para a antropologia em geral.

A quarta e última parte amplia esta análise com um debate sobre os requisitos de uma antropologia da globalização e do pós-desenvolvimento.

Na conclusão, retomaremos o tema com que iniciamos esta introdução: a antropologia pode se safar desse impasse ao qual parece que foi conduzida pelos determinantes históricos, tanto intrínsecos a ela quanto imputáveis ao desenvolvimento? Para formular isso com as mesmas palavras de dois dos acadêmicos a quem nos referimos na terceira parte, “a antropologia se encontra irremediavelmente comprometida por sua implicação no desenvolvimento geral ou os antropólogos podem oferecer uma alternativa viável aos paradigmas dominantes do desenvolvimento?” (Gardner e Lewis 1996, 49). Essa questão, apresentada na terceira parte, é formulada de modo promissor por parte de um grupo numeroso de profissionais em antropologia que tentam encontrar o caminho entre

a antropologia para o desenvolvimento e a antropologia do desenvolvimento, e se lançam em uma tarefa que todas as pessoas pesquisadoras do tema parecem compartilhar: contribuir para um futuro melhor, por meio do compromisso com os temas em alta do momento –desde a pobreza e a destruição do meio ambiente até a dominação por motivos de classe, gênero e raça– e apoiar, ao mesmo tempo, uma política progressista de afirmação cultural em meio às poderosas tendências globalizadoras.

No processo de definir uma prática alternativa, esses antropólogos e antropólogas reformulam as próprias noções de antropologia “acadêmica” e “aplicada”, o que converte a distinção entre antropologia para o desenvolvimento e antropologia do desenvolvimento em uma questão, novamente, problemática e talvez obsoleta.

A CULTURA E A ECONOMIA NA ANTROPOLOGIA PARA O DESENVOLVIMENTO

A questão do desenvolvimento continua sem ser resolvida por algum modelo social ou epistemológico moderno. Com isso, refiro-me não apenas à “nossa” incapacidade (por referência ao aparato que dita a política e o conhecimento especializado moderno) para afrontar situações na Ásia, na África e na América Latina, de modo que conduzam a uma melhoria social, cultural, econômica e ambiental constante, mas também a que os modelos em que nos baseamos para explicar e atuar já não geram respostas satisfatórias. Além disso, a crise do desenvolvimento também torna evidente a caducidade dos campos funcionais com que a modernidade havia nos equipado para formular preocupações sociais e políticas relativas à natureza, à sociedade, à economia, ao estado e à cultura.

As sociedades não são os todos orgânicos com estruturas e leis em que acreditávamos até recentemente, mas sim entes fluídos que se estendem em todas as direções graças às migrações, aos deslocamentos além das fronteiras e às forças econômicas. As culturas já não estão restringidas, limitadas e localizadas, na verdade, estão profundamente desterritorializadas e sujeitas a múltiplos cruzamentos. De um modo parecido, a natureza já não pode ser considerada um princípio essencial e uma categoria de base, um campo independente de valor e veracidade intrínsecos, mas sim o objeto de reinvenções constantes, especialmente aquelas provocadas por processos tecno-científicos sem precedentes.

Finalmente, ninguém sabe onde começa nem onde termina a economia, embora os e as economistas, no meio do turbilhão neoliberal e da aparentemente onipotente globalização, atribuam a pretensão de reduzir todos os aspectos da realidade social à economia e estendam sua sombra sobre a vida e a história.

A teoria e a prática do desenvolvimento foram modeladas, em grande parte, por economistas de caráter neoclássico. Um olhar em retrospectiva da antropologia para o desenvolvimento no Banco Mundial, segundo Michael Cernea, uma das figuras de maior destaque nesse campo, referiu-se aos desvios conceituais econocêntricos e tecnocêntricos das estratégias para o desenvolvimento e as considerou “profundamente prejudiciais” (Cernea 1995, 15). Para Cernea, esse desvio “paradigmático” é uma distorção que antropólogos e antropólogas para o desenvolvimento contribuíram para corrigir em grande parte. Sua luta contra esse desvio representa –sempre do ponto de vista de Cernea– um passo importante dentro do processo pelo qual profissionais em antropologia buscaram um espaço sob instituições tão poderosas e prestigiosas como o Banco Mundial, embora não tenha sido sempre assim. O reconhecimento da contribuição potencial do conhecimento antropológico ao desenvolvimento e suas aplicações se deu com lentidão, mas, quando começou, adquiriu um forte impulso próprio. A maior parte das explicações da evolução da antropologia para o desenvolvimento coincidem nessa visão de sua história; propiciada pelo fracasso aparente das abordagens verticalistas de orientação econômica. No começo dos anos 70, teve início a produção de uma reavaliação dos aspectos sociais e culturais do desenvolvimento, o que trouxe oportunidades inesperadas para a antropologia. A “cultura”, que até aquele momento havia constituído uma categoria residual, converteu-se em uma problemática inerente a partir do momento em que as sociedades “tradicionais” foram consideradas imersas no processo de “modernização”, por isso houve a necessidade de um novo tipo de profissional capaz de relacionar a cultura com o desenvolvimento. Isso marcou o desdobramento da antropologia desenvolvimentista (Hoben 1982; Bennet e Bowen 1988; Horowitz 1994; Cernea 1995).²

2 Uma análise mais detalhada da antropologia para o desenvolvimento exigiria desenvolver a história da antropologia aplicada, o que vai além do objetivo

Antropólogas e antropólogos para o desenvolvimento argumentam que em meados dos anos 60 ocorreu uma transformação significativa desse conceito, o que colocou a consideração dos fatores sociais e culturais nos projetos de desenvolvimento em primeiro plano. Essa nova sensibilidade com relação a esses fatores foi produzida depois de reconhecer os precários resultados obtidos por meio das intervenções impostas desde cima, baseadas nas injeções massivas de capital e tecnologia. Essa mudança de rumo político se manifestou claramente no giro efetuado pelo Banco Mundial ao adotar uma política de programas “orientados para a pobreza” –anunciada por seu presidente, Robert Mac Namara, em 1973–, mas também se refletiu em muitos outros âmbitos das instituições para o desenvolvimento, inclusive na Agência para o Desenvolvimento Internacional dos Estados Unidos (USAID), assim como em alguns escritórios técnicos das Nações Unidas. Especialistas começaram a aceitar que os pobres, especialmente das zonas rurais, deveriam participar ativamente nos programas caso pretendessem alcançar algum resultado positivo. Tratava-se de “dar prioridade às pessoas” (Cernea 1985). Os projetos deveriam ter um conteúdo social e ser culturalmente adequados, por isso considerariam os beneficiários diretos de um modo substancial. Essas novas preocupações criaram uma demanda inédita de profissionais em antropologia. Ante a diminuição contínua de postos de trabalho dentro do mundo acadêmico, antropólogos e antropólogas rapidamente se beneficiaram da oportunidade de participar nesse novo projeto. Em termos absolutos, a consequência foi um aumento constante no número de profissionais em antropologia que entraram para trabalhar em organizações para o desenvolvimento de vários tipos. Inclusive no Banco Mundial, o bastão do economicismo, o grupo dedicado às ciências sociais cresceu de um único antropólogo, contratado em 1974, para cerca de 60 que trabalham atualmente; além disso, centenas de profissionais em antropologia e outros cientistas sociais de países desenvolvidos e em desenvolvimento têm contatos anuais como consultores externos para projetos pontuais (Cernea 1995).

Tal como acrescenta Cernea, “além de uma mudança nessas cifras, também houve uma mudança profunda” (Cernea 1995, 5). A dimensão

deste artigo. Para uma exposição recente sobre tal história e sua relação com a antropologia para o desenvolvimento, confira Gardner e Lewis (1996).

cultural do desenvolvimento converteu-se em uma parte importante da elaboração teórica e da elaboração de projetos, e o papel de profissionais em antropologia acabou institucionalizado. No início dos anos 80, Hoben podia afirmar que “os antropólogos que trabalham para o desenvolvimento não criaram uma subdisciplina acadêmica (uma Antropologia para o Desenvolvimento), posto que seu trabalho não se caracteriza por um corpo coerente e diferenciado de teorias, de conceitos e de métodos” (1982, 349). Esse ponto de vista foi detalhadamente revisado nos últimos anos. Para começar, a antropologia para o desenvolvimento deu lugar a uma base institucional considerável em diversos países da América do Norte e da Europa.³ Por exemplo, em 1997, criou-se no Reino Unido um “Comitê de Antropologia para o Desenvolvimento” para “favorecer a aplicação da antropologia no desenvolvimento do Terceiro Mundo” (Grillo 1985, 2). Em 1976, três antropólogos criaram o Instituto de Antropologia para o Desenvolvimento em Binghampton, Nova York, desde o início esse Instituto se destacou por seus trabalhos teóricos e aplicados no campo da antropologia para o desenvolvimento. Do mesmo modo, a formação de pessoas licenciadas em antropologia para o desenvolvimento cresce continuamente em muitas universidades, especialmente nos Estados Unidos e na Inglaterra. Mas a revisão mais significativa da posição de Hoben vem de especialistas de destaque da década de 90, como Cernea (1995) e Horowitz (1994), que consideram que embora o número de profissionais em antropologia dedicados ao desenvolvimento ainda seja insuficiente com relação ao trabalho que precisa ser realizado, a antropologia para o desenvolvimento está a caminho de converter-se em uma disciplina bem consolidada, tanto no campo acadêmico quanto em sua aplicação.

Quais são os fatores que apoiam o aval que Cernea e Horowitz concedem à sua disciplina? O principal, entre eles, apesar do aumento contínuo de profissionais em antropologia no mundo de desenvolvimento, que se estendeu nos anos 90 à rede crescente de organizações não governamentais e às ONGs, é a visão do papel de antropólogos e antropólogas dentro do desenvolvimento, da importância disso para a teoria do desenvolvimento em seu conjunto e de seu impacto sobre

3 Para uma análise da antropologia para o desenvolvimento na Europa, confira o número especial de *Development Anthropology Network* 10 (1), dedicado a esse tema.

estratégias particulares e projetos concretos. Se revisarmos brevemente esses três argumentos, veremos que em meados dos anos 80 um grupo de profissionais em antropologia para o desenvolvimento formulou o seguinte.

A diferença antropológica é óbvia em cada fase de resolução de problemas: antropólogos e antropólogas criam programas que funcionam porque são culturalmente adequados; corrigem as intervenções que já estão em andamento e que, a longo prazo, não resultariam economicamente factíveis devido à oposição das pessoas; finalmente, realizam avaliações que proporcionam indicadores válidos dos resultados dos programas. Também oferecem os conhecimentos necessários para os intercâmbios culturais; coletam sobre o terreno dados primários imprescindíveis para planificar políticas, ao mesmo tempo em que antecipam e orientam os efeitos sociais e culturais da intervenção (Wulff e Fiske 1987, 10. Tradução própria ao espanhol).

Por meio de sua atuação como intermediários culturais entre aqueles que criam e implementam o desenvolvimento, por um lado, e as comunidades por outro; do levantamento da sabedoria e dos pontos de vista locais; da localização das comunidades e dos projetos locais em contextos mais amplos de economia política; e da consideração da cultura a partir de um ponto de vista holístico, profissionais em antropologia fazem contribuições importantes, para não dizer essenciais, dentro do processo de desenvolvimento.

O resultado é a implementação do desenvolvimento “com mais benefícios e menos contrapartidas” (Cernea 1995, 9). Esse efeito reconhecido foi particularmente importante em algumas áreas, como em projetos de repovoamento, sistemas de cultivo, desenvolvimento de bacias fluviais, gestão de recursos naturais e favorecimento de economias informais, etc. No entanto, profissionais em antropologia para o desenvolvimento consideram que seu papel vai muito além desses campos concretos. Seu papel justifica-se por sua capacidade de oferecer análises detalhadas da organização social que circunscreve os projetos e que está implícita nas atuações da população local, o que resulta ser imprescindível para a pesquisa aplicada. Ao atuar assim, transcendem a dicotomia entre pesquisa teórica e aplicada, enquanto a maior parte do trabalho continua submetida às necessidades urgentes dos projetos em andamento e conseguiram, às vezes, ser considerados para realizar pesquisa a um

prazo mais longo. Essa é a razão pela qual, a partir de seu ponto de vista, antropólogos e antropólogas para o desenvolvimento desempenham papéis fundamentais no processo de desenvolvimento; ao demonstrar que são especialmente úteis, converteram-se em colaboradores cada vez mais aceitos, tanto durante a fase de criação quanto na realização de projetos (Cernea 1995; Horowitz 1994).⁴

Restam dois aspectos finais a serem considerados com respeito ao compromisso entre antropologia e desenvolvimento, tal como proposto pela antropologia para o desenvolvimento. Pode-se dizer que sua prática se baseia em tendências que geralmente são aceitas, tanto do desenvolvimento quanto da antropologia, e que se encontram relativamente imunes às severas críticas que lhes são dirigidas, especialmente a partir da segunda metade dos anos 80. Essas críticas não questionam a necessidade geral do desenvolvimento, mas o aceitam como um fato inevitável e como uma situação real irremediável. Naturalmente, existem aqueles que levam esse debate até o limite dentro do entorno institucional, mas para questionar radicalmente o desenvolvimento seria necessário fazer parte das tendências recentes dentro da antropologia que questionam sua capacidade para defender a diferença cultural. A maior parte de profissionais em antropologia para o desenvolvimento, porém, defendem uma epistemologia realista como a que caracterizou a antropologia cultural e a política econômica dos anos 60. Esses postulados são precisamente os que a antropologia do desenvolvimento pretende colocar a prova. A dissidência interna, sobre essas proposições, costuma manifestar-se ao questionar o simples fato de sua intervenção. Nesse debate, antropólogos e antropólogas para o desenvolvimento encontram-se duplamente atacados, tanto por parte dos defensores do desenvolvimento, que os consideram um obstáculo ou românticos incuráveis, quanto pelos/as profissionais em antropologia

4 Podemos aceitar, sem mais, o que as e os profissionais em antropologia para o desenvolvimento pensam sobre sua contribuição para o desenvolvimento, sem deixar de pontuar que, às vezes, seu ponto de vista é parcial. Cernea, por exemplo, reconhece nos e nas cientistas do Banco Mundial algumas das mudanças que ocorreram em sua política de reposicionamento de populações. Em lugar nenhum menciona o papel que a oposição generalizada e a mobilização local contra os planos de reposicionamento tiveram nessas mudanças em muitas partes do mundo.

acadêmicos/as que os criticam a partir de um ponto de vista moral e intelectual (Gow 1993). Os debates sobre o “dilema” da antropologia para o desenvolvimento –implicar-se ou não se implicar– são propostos e, geralmente, resolvidos a favor da implicação por motivos tanto práticos quanto políticos. Os argumentos mais interessantes advogam pelo comprometimento em dizer as coisas assim como são aos poderosos –o que colocaria os/as profissionais em antropologia em uma situação difícil– ou então sustentam uma variedade de papéis para os/as profissionais em antropologia, desde o intervencionismo ativo até a rejeição declarada (Grillo 1985; Swantz 1985). Esse dilema se acentua ao contrapor a antropologia para o desenvolvimento à antropologia do desenvolvimento. Agora nos ocuparemos em analisar a segunda articulação da relação entre antropologia e desenvolvimento.

LINGUAGEM, DISCURSO E ANTROPOLOGIA DO DESENVOLVIMENTO

Ao final desta seção falaremos sobre as pontes que devem ser estabelecidas entre a antropologia para o desenvolvimento e a antropologia do desenvolvimento, e também sobre as críticas que devem ser mutuamente realizadas. Chegou o momento de caracterizar o que chamamos de antropologia do desenvolvimento. Assim como ficará evidente, a antropologia do desenvolvimento está baseada em um corpo teórico muito distinto, de origem recente e em grande medida associado com a etiqueta de “pós-estruturalismo” que leva a uma visão distinta e inesperada do desenvolvimento. Seria impossível resumir aqui os pontos básicos do pós-estruturalismo, mas é importante ressaltar que, em contraste com as teorias liberais baseadas no indivíduo e no mercado, e com as teorias marxistas baseadas na produção, essa tendência destaca o papel da linguagem e do significado na constituição da realidade social. Segundo o pós-estruturalismo, a linguagem e o discurso não são considerados um reflexo da realidade social, mas parte dela, e argumenta-se que é por meio da linguagem e do discurso que a realidade social é construída de maneira inevitável. O conceito de discurso permite aos teóricos ir além dos dualismos crônicos inerentes à maior parte da teoria social, aqueles que separam o ideal do real, o simbólico do material e da produção do significado, dado que o discurso abarca todos. Esse conceito foi aplicado a um certo número de disciplinas

acadêmicas recentemente, desde a antropologia até a geografia, além dos estudos culturais e dos estudos feministas.

Desde seu início, considerou-se que “o desenvolvimento” existia, na verdade, “por si só”, de um modo sólido e material. Ele também foi considerado um instrumento válido para descobrir a realidade, uma linguagem neutra, que pode ser empregada de forma inofensiva e utilizada para diversos fins segundo a orientação política e epistemológica desejada pelos seus usuários. Tanto na ciência política quanto na sociologia, assim como na economia e na economia política, falou-se do desenvolvimento sem questionar seu estado ontológico. Depois de identificada como teoria da modernização ou inclusive com conceitos como dependência ou mundialização, e tendo sido qualificada a partir do “desenvolvimento de mercado não intrusivo” até autodirigido, sustentável ou ecológico, os sinônimos e adjetivos do termo *desenvolvimento* se multiplicaram sem que o substantivo em si tenha sido considerado basicamente problemático. Essa tendência aparentemente acrítica foi mantida ao longo da era do desenvolvimento; contudo, um comentarista do estúdio de linguagens do desenvolvimento o formulou da seguinte maneira: “como exercício de estudo e de experimentação, um dos impulsos fundamentais daqueles que publicam artigos sobre o desenvolvimento com a intenção de definir, categorizar e estruturar um campo de significado heterogêneo e de crescimento contínuo” (Crush 1995a, 2). Ainda que se haja questionado acidamente o significado desse termo, a ideia básica do desenvolvimento em si permaneceu inalterada; o desenvolvimento é considerado um princípio central organizador da vida social, o que influencia a Ásia, a África e a América Latina a se definirem como subdesenvolvidas e que suas populações se encontrem irremediavelmente necessitadas de “desenvolvimento”, seja qual for a forma que ele tiver.

A antropologia do desenvolvimento começa por questionar a própria noção de desenvolvimento ao argumentar que, em um ambiente pós-estruturalista, se pretendemos entendê-lo, devemos examinar como foi entendido ao longo da história, a partir de quais perspectivas, com quais princípios de autoridade, com quais consequências e para quais grupos de população em particular. Como surgiu esse modo concreto de entender e de construir o mundo, ou seja, o “desenvolvimento”? Quais graus de veracidade? Quais silêncios a linguagem do desenvolvimento

trouxe consigo? No que diz respeito à antropologia do desenvolvimento, portanto, não se trata tanto de oferecer novas bases para melhorá-lo, mas de examinar os mesmos fundamentos sobre os quais o desenvolvimento foi construído como objeto de pensamento e de prática. Seu objetivo? Desestabilizar aquelas bases com fim de modificar a ordem social que regula o processo de produção da linguagem. O pós-estruturalismo proporciona novas ferramentas para realizar uma tarefa que sempre esteve situada no centro da antropologia, ainda que em poucas ocasiões tenha sido realizada: “desfamiliarizar” o familiar. Tal como Crush afirma:

o discurso do desenvolvimento, o modo em que produz seus argumentos e estabelece sua autoridade, a maneira em que interpreta um mundo, são normalmente considerados como óbvios e, portanto, não merecedores de atenção. A intenção primária da análise discursiva é tentar fazer com que o óbvio se torne problemático. (Crush 1995a, 3)

Outro grupo de autoras e autores, mais comprometidos com a tarefa de “desfamiliarização”, tentou converter a linguagem do desenvolvimento em impronunciável, transformar os modelos básicos do discurso do desenvolvimento –mercados, necessidades, população, participação, ambiente e planejamento– em “palavras contaminadas” que os especialistas não pudessem utilizar com a mesma impunidade com que haviam feito até o momento (Sachs 1992).

Um fator importante ao pensar o desenvolvimento a partir de uma perspectiva pós-estruturalista foi a crítica das representações que os ocidentais faziam dos europeus, propiciada pelo livro de Edward Said, *Orientalismo*. Sua afirmação inicial ainda é válida:

“minha opinião é que, sem examinar o orientalismo como discurso” não poderemos nunca compreender a disciplina terrivelmente sistemática por meio da qual a cultura europeia pôde administrar e inclusive produzir o Oriente a partir de um ponto de vista político, sociológico, ideológico, científico e criativo durante o período posterior ao Iluminismo. (Said 1979, 3)

Pelo mesmo procedimento, o filósofo zairense Valentin Mudimbe apresenta a questão de estudar “o fundamento de um discurso sobre a África... o modo em que os mundos africanos foram estabelecidos como realidades para serem estudadas” (Mudimbe 1988, xi), enquanto Chandra

Mohanty (1991) interrogava os textos que começavam a proliferar sobre “as mulheres dentro do desenvolvimento” durante os anos 70 e 80 com referência ao diferencial de poder que inevitavelmente promulgavam a partir de sua visão de mulheres do Terceiro Mundo, implicitamente carentes do que suas homólogas do Primeiro Mundo haviam conseguido.

A partir dessas proposições, Ferguson colaborou com o argumento mais poderoso a favor da antropologia do desenvolvimento. Assim como “civilização” no século XIX, “desenvolvimento” é o termo que descreve, não apenas um valor, mas também um modelo interpretativo ou problemático por meio do qual conhecemos as regiões empobrecidas do mundo. Dentro desse âmbito interpretativo, adquirem sentido e uma infinidade de observações cotidianas se tornam inteligíveis (Ferguson 1990, XIII).

Com base nesses e em outros trabalhos relacionados, a análise discursiva do desenvolvimento –e da antropologia do desenvolvimento em particular, já que os/as profissionais em antropologia foram fundamentais para esta crítica– deslanchou ao final dos anos 80 e continuou ao longo da década de 90. Os analistas ofereceram “novos modos de compreender o que é o desenvolvimento e o que ele faz” (Crush 1995a, 4),⁵ concretamente o que segue.

Para começar uma maneira diferente de apresentar “a questão do desenvolvimento” por si só, as seguintes perguntas são sugeridas: de que modo o “Terceiro Mundo” foi constituído como uma realidade aos olhos do conhecimento especializado moderno? Qual foi a ordem do conhecimento –o regime de representação– que surgiu junto com a linguagem do desenvolvimento? Até que ponto essa linguagem colonizou a realidade social? Essas perguntas não poderiam ser propostas se nos limitássemos aos paradigmas do passado, aqueles que davam por certo que o desenvolvimento constituía um instrumento válido para descrever a realidade.

5 Entre a primeira “fornada” de livros dedicados exclusivamente à análise do desenvolvimento como discurso com colaborações antropológicas figuram: Ferguson (1990); Apfel-Marglin e Marglin (1990); Sachs (1992); Escobar (1995); Crush (1995b). Para uma bibliografia mais completa sobre esse tema, confira Escobar (1995a). Uma análise relacionada do desenvolvimento entendido como campo semântico e institucional pode ser encontrada em Baré (1987). Atualmente, essas análises se multiplicam e diversificam em muitas dimensões, como veremos mais adiante.

Uma visão do desenvolvimento como invenção, como experiência historicamente singular, que não foi natural nem inevitável, mas o produto de processos históricos identificados. Inclusive se suas raízes se estendem até o desenvolvimento do capitalismo e da modernidade – o desenvolvimento foi considerado parte de um mito originário profundamente enraizado na modernidade ocidental –, o final dos anos 40 e da década de 50 trouxeram consigo uma globalização do desenvolvimento e uma proliferação de instituições, organizações e formas de conhecimento relacionadas com o termo. Dizer que o desenvolvimento foi uma invenção não corresponde a rotulá-lo como mentira, mito ou conspiração, mas a declarar seu caráter estritamente histórico e, no estilo antropológico tradicional, diagnosticá-lo como uma forma cultural concreta que se enquadra em um conjunto de práticas que podem ser estudadas etnograficamente. Ao considerar o desenvolvimento uma invenção, sugere-se que pode ser “desinventada” ou reinventada de formas muito distintas.

Desenhar um “mapa” do regime discursivo do desenvolvimento, ou seja, uma visão do aparato de formas e instituições de conhecimento especializado que organizam a produção, de formas de conhecimento e de estilos de poder, estabelece relações sistemáticas em seu centro e resulta em um diagrama concreto de poder. Esse é o ponto central da análise pós-estruturalista do discurso em geral: a organização da produção simultânea de conhecimento e poder. Tal como Ferguson (1990) afirmou, cartografar o aparato de conhecimento/poder trouxe à luz aqueles que “realizavam o desenvolvimento” e seu papel como produtores de cultura. Dessa maneira, o olhar do analista deslocou-se desde os chamados beneficiários e objetivos do desenvolvimento na direção dos técnicos sociais supostamente neutros do aparato vinculado ao desenvolvimento. A que se dedicam em verdade? Por acaso não produzem cultura, modos de compreensão, transformações das relações sociais? Longe de ser natural, o trabalho do aparato vinculado ao desenvolvimento pretende precisamente conseguir objetivos muito concretos: a estatização e a governamentalização da vida social, a despolitização dos grandes temas, a inserção de países e comunidades nas economias mundiais e a transformação das culturas locais em sintonia com os padrões e tendências modernos; isso inclui a extensão às comunidades do Terceiro Mundo, de práticas culturais de origem moderna baseadas

em noções de individualidade, racionalidade, economia, etc. (Ferguson 1990; Ribeiro 1994a).

Também resultou importante para essas análises trazer uma visão de como o discurso do desenvolvimento variou ao longo dos anos –desde sua ênfase no crescimento econômico e na industrialização nos anos 50, até a proposta de sustentabilidade na década de 90– e conseguiu, no entanto, manter intacto um certo núcleo de elementos e de relações. Conforme o aparato vinculado ao desenvolvimento incorporava novos domínios a sua área de influência, certamente ia sofrendo mudanças, embora sua orientação básica nunca tenha chegado a ser questionada. Independentemente do adjetivo aplicado, o desenvolvimento nunca foi questionado de uma forma radical.

Portanto, a relação existente entre os discursos do desenvolvimento e da identidade recebe cada vez mais atenção. De que maneira esse discurso contribuiu para moldar as identidades de povos de todas as partes do mundo? Quais diferenças podem ser detectadas, nesse sentido, entre classes, gêneros, raças e lugares? Os trabalhos recentes sobre hibridação cultural podem ser interpretados à luz dessa consideração (García Canclini 1990). Outro aspecto da questão da subjetividade que, em parte, recebeu atenção parcial, é a pesquisa antropológica da circulação de conceitos de desenvolvimento e de modernidade em contextos do Terceiro Mundo. Como esses conceitos são usados e como se transformam? Quais são seus efeitos e seu funcionamento após ser introduzido em uma localidade do Terceiro Mundo? Qual é a sua relação tanto com as histórias locais quanto com os processos globais? Como as condições globais são processadas em contextos locais, o que inclui condições de desenvolvimento e modernidade? Quais são os modos concretos que as pessoas as utilizam para negociar suas identidades? (Dahl e Rabo 1992; Pigg 1992).

A análise do desenvolvimento como discurso conseguiu criar um subcampo: a antropologia do desenvolvimento, relacionada, mas diferente de outros subcampos inspirados pela economia política, pela mudança cultural ou por outros marcos de referência surgidos nos últimos anos. Ao aplicar teorias e métodos desenvolvidos fundamentalmente no âmbito das humanidades aos antigos problemas das ciências sociais (desenvolvimento, economia, sociedade), a antropologia do desenvolvimento permitiu que os pesquisados se situassem em espaços distintos e contemplassem a realidade de uma maneira diferente. Atualmente,

aspectos como os antecedentes históricos do desenvolvimento recebem atenção, especialmente a transição desde a situação colonial até a situação do desenvolvimento; os perfis etnográficos de instituições de desenvolvimento concretas (desde o Banco Mundial até as ONGs progressistas); as linguagem e subcampos; a pesquisa dos protestos e das resistências que se opõem às intervenções ligadas ao desenvolvimento, e as biografias e autobiografias críticas dos encarregados de colocar o desenvolvimento em prática. Essas pesquisas produzem uma visão mais diversificada da natureza e dos modos de funcionar dos discursos a favor do desenvolvimento que as análises dos anos 80 e início dos anos 90 pareciam sugerir.

Finalmente, a noção de “pós-desenvolvimento” converteu-se em um recurso heurístico para reaprender a ver a realidade em comunidade da Ásia, da África e da América Latina. O pós-desenvolvimento refere-se à possibilidade de diminuir o domínio das representações do desenvolvimento quando determinadas situações são contempladas nessas regiões. O que ocorre quando não contemplamos essa realidade por meio dos planos de desenvolvimento? Assim como mencionou Crush, existe alguma maneira de escrever (e de falar e pensar) além da linguagem do desenvolvimento? (Crush 1995a, 18). O pós-desenvolvimento é uma maneira de considerar essa possibilidade, uma tentativa de abrir um espaço para outros pensamentos, para ver outras coisas, para escrever em outras linguagens. O pós-desenvolvimento, de fato, encontra-se sempre em construção em todos e em cada um dos atos de resistência cultural diante dos discursos e práticas impositivas ditadas pelo desenvolvimento e pela economia. A “desfamiliarização” das descrições do desenvolvimento sobre a qual se baseia a ideia de pós-desenvolvimento contribui para dois processos diferentes: reafirmar o valor das experiências alternativas e os modos de conhecimento distintos, revelar os lugares comuns e os mecanismos de produção de conhecimento que, nesse caso, são considerados inerentemente políticos, em outras palavras, relacionados ao exercício de poder e da criação de modos de vida. O corolário desta pesquisa é questionar se o conhecimento pode ser produzido de alguma maneira diferente. Para os/as profissionais em antropologia e outros/as especialistas que reconhecem o íntimo vínculo do conhecimento especializado com o exercício de poder, a situação apresenta-se da seguinte forma: como deveríamos

nos comportar como produtores de conhecimento? Como se articula uma ética de conhecimento especializado considerado como prática política? Voltaremos a essa questão no final do artigo.

ANTROPOLOGIA E DESENVOLVIMENTO

Para uma nova teoria da prática e uma nova prática da teoria

A antropologia para o desenvolvimento e a antropologia do desenvolvimento expõe reciprocamente seus próprios defeitos e limitações, poderíamos dizer que elas riem uma da outra. Os/as profissionais em antropologia para o desenvolvimento consideram as críticas pós-estruturalistas moralmente errôneas porque em seu entender conduzem à falta de compromisso em um mundo que precisa desesperadamente da colaboração da antropologia (Horowitz 1994). Também consideram que se centrar no discurso é passar por cima de questão que tem a ver com o poder, já que a pobreza, o subdesenvolvimento e a opressão não são questões de linguagem, mas sim questões históricas, políticas e econômicas. Essa interpretação da antropologia do desenvolvimento provém claramente de uma falta de compreensão da abordagem pós-estruturalista, que, tal como seus defensores alegam, aborda as condições materiais do poder, da história, da cultural e da identidade. Para aprofundar essa argumentação, os/as profissionais em antropologia para o desenvolvimento alegam que a crítica pós-estruturalista é uma manobra intelectual própria de intelectuais ocidentais e que não responde de nenhum modo aos problemas intelectuais ou políticos do Terceiro Mundo (Little e Painter 1995); o que desconsidera intencionalmente o fato de que os/as ativistas e intelectuais do Terceiro Mundo tenham se situado na vanguarda dessa crítica e que um número crescente de movimentos sociais considerem-no útil para reforçar suas lutas. Outra crítica é que a antropologia para o desenvolvimento é profundamente problemática ao subscrever-se em um marco de referência –o desenvolvimento– que possibilitou uma política cultural de domínio sobre o Terceiro Mundo. Ao fazer isso, contribuem ao estender para a Ásia, a África e a América Latina um projeto de transformação cultural baseado, em geral, nas experiências da modernidade capitalista. Com frequência, trabalhar para instituições como o Banco Mundial e para processos de “desenvolvimento induzido” representa para os críticos parte do problema e não parte da solução (Escobar 1991).

A antropologia do desenvolvimento traz à luz a violência silenciosa contida no discurso do desenvolvimento, enquanto os/as profissionais em antropologia para o desenvolvimento, do ponto de vista daqueles que os criticam, não podem sair inocentes dessa violência.

Essas diferenças são muito significativas: enquanto os/as profissionais em antropologia para o desenvolvimento se concentram na evolução de seus projetos, no uso do conhecimento para elaborar projetos de acordo com a situação e com a cultura de seus beneficiários, assim como na possibilidade de contribuir para aliviar as necessidades dos pobres, os/as profissionais em antropologia do desenvolvimento centram suas análises no aparato institucional, nos vínculos com o poder estabelecidos entre o conhecimento especializado na análise etnográfica e a crítica dos modelos modernistas, bem como na possibilidade de contribuir para os projetos políticos das pessoas desfavorecidas. Talvez o ponto mais fraco da antropologia para o desenvolvimento seja a ausência de uma teoria de intervenção que vá além das intervenções retóricas sobre a necessidade de trabalhar a favor das pessoas pobres. De maneira similar, a antropologia para o desenvolvimento sugere que o ponto mais fraco da antropologia do desenvolvimento não é muito diferente, já que se apoia em como dar um sentido político prático a suas críticas teóricas. A política da antropologia do desenvolvimento baseia-se em sua capacidade de propor alternativas em sintonia com as lutas a favor do direito à diferença, em sua capacidade de reconhecer focos de resistência comunitária capazes de recriar identidades culturais, bem como em sua tentativa de refrescar uma fonte de poder que havia permanecido oculta.

Mas nada disso constitui um programa profundamente elaborado com vistas ao “desenvolvimento alternativo”. O que está em jogo entre as duas tendências, em última instância, é comparável, embora seja distinto: os/as profissionais em antropologia para o desenvolvimento arriscam suas altas remunerações por seus trabalhos de consultoria e seu desejo de contribuir para um mundo melhor, enquanto para profissionais em antropologia do desenvolvimento o que está em jogo são seus títulos acadêmicos e seu prestígio, assim como o objetivo político de contribuir na transformação do mundo será muito melhor se puder ocorrer em conjunto com os movimentos sociais.

Apesar do fato de que essas duas tendências opostas –necessariamente simplificadas dado a brevidade deste artigo– se sobrepõem em parte, não é nada fácil reconciliá-las. Existem, no entanto, várias tendências que apontam nessa direção e falaremos delas nesta seção como requisito para o desenho de uma nova prática. Uma série de estudos sobre as linguagens do desenvolvimento aos quais já nos referimos anteriormente (Crush 1995a), por exemplo, aceitam o desafio de analisar os “textos e palavras” do desenvolvimento, ao mesmo tempo em que negam que “a linguagem seja a única que existe” (Crush 1995a, 5). “Muitos dos autores que participam neste volume” –escreve o editor em sua introdução– “procedem de uma tradição de economia política que defende que a política e a economia têm uma existência real que não pode ser reduzida ao texto que as descreve e as representa” (Crush 1995a, 6). Crush acredita, porém, que a virada textual, as teorias pós-coloniais e feministas e as críticas com respeito ao domínio dos sistemas de conhecimento ocidentais proporcionam chaves cruciais para entender o desenvolvimento, “novos modos de compreender o que o desenvolvimento é e o que ele faz e porque parece tão difícil imaginar uma maneira de superá-lo” (1995a, 4). A maior parte dos/as profissionais em geografia e antropologia que contribuíram no volume citado encontra-se comprometida, em maior ou menor grau, com a análise discursiva, embora a maior parte deles também se mantenha em uma tradição de economia política acadêmica.

O argumento mais esperançoso e construtivo com vistas a uma convergência entre a antropologia para o desenvolvimento e a antropologia do desenvolvimento foi proposto recentemente por parte de dois antropólogos com uma grande experiência em instituições para o desenvolvimento e com uma compreensão profunda da crítica pós-estruturalista (Gardner e Lewis 1996). Para eles, tanto a antropologia quanto o desenvolvimento enfrentam uma crise pós-moderna e essa crise é a base para que se estabeleça uma relação distinta entre ambas as tendências. Aceitam a crítica discursiva como válida e essencial para essa nova relação, não deixam de insistir na possibilidade de mudar o curso do desenvolvimento “tanto com apoio à resistência ao desenvolvimento quanto com trabalho a partir do interior do discurso para desafiar e desmontar suas suposições” (1996, 19). Seu esforço está orientado entre a crítica discursiva por um lado e o planejamento concreto e as práticas políticas por outro, fundamentalmente naqueles contextos

que acreditam que oferecem mais esperanças: a pobreza e as desigualdades por gênero. O desmantelamento das suposições e das relações de poder do desenvolvimento é considerado uma tarefa essencial para aqueles que se dedicam a colocar o desenvolvimento em prática. Enquanto reconhecem que o caminho em direção ao compromisso antropológico no âmbito do desenvolvimento encontra-se “repleto de dificuldades” (1996, 77) e é “altamente problemático” (1996, 161) –dados os dilemas éticos, os riscos de corrupção e as apressadas etnografias que os/as profissionais em antropologia para o desenvolvimento devem elaborar frequentemente– acreditam, porém, que as abordagens antropológicas são importantes no planejamento, na execução e no assessoramento de intervenções não opressivas para o desenvolvimento. Recordemos quais são as suas conclusões.

A essas alturas deveria estar claro que a relação da antropologia com o desenvolvimento encontra-se repleta de contradições. No contexto pós-moderno/pós-estruturalista da década de 90, as duas abordagens (a pós-estruturalista e a aplicada) parecem estar mais distantes do que nunca, ainda que não tenha por que ser necessariamente assim. Certamente, ao passo que é absolutamente necessário desentranhar e desmontar “o desenvolvimento”, se os/as profissionais em antropologia pretendem fazer contribuições politicamente significativas para os mundos em que trabalham, devem manter uma conexão entre conhecimento e ação. Isso significa que o uso da antropologia aplicada, tanto dentro quanto fora da indústria do desenvolvimento, deve continuar tendo um papel, ainda que de maneira distinta e com o uso de paradigmas conceituais diferentes dos que foram utilizados até o momento (Gardner e Lewis 1996, 153).

Trata-se, então, de uma proposta muito ambiciosa, embora construtiva, para superar o ponto morto atual. O que está em jogo é uma relação entre a teoria e a prática, uma nova prática da teoria e uma nova teoria da prática. Quais paradigmas conceituais diferentes devem ser criados para que essa proposta seja viável? Esses novos paradigmas exigem uma transformação significativa da “antropologia aplicada”, tal como aconteceu até hoje, e talvez inclusive uma reinvenção radical da antropologia fora do contexto acadêmico e das relações entre ambas que conduzam à dissolução da própria antropologia aplicada? Um certo número de profissionais em antropologia que trabalham em diferentes campos –desde a antropologia e do transnacionalismo

político até as desigualdades por questões de gênero e raça— esforçou-se há certo tempo para alcançar uma prática desse tipo.

Repassaremos brevemente o trabalho de quatro profissionais em antropologia a fim de extrair algumas conclusões com vistas a uma renovada articulação entre antropologia e desenvolvimento e entre teoria e prática antes de concluir com algumas considerações gerais sobre a antropologia da globalização e suas implicações para essa disciplina como um todo.

Esses/as profissionais em antropologia trabalham de lugares diferentes e com graus de experiência e de compromisso que também variam, no entanto, todos tentam ampliar os limites de nosso pensamento com respeito à teoria antropológica e à prática do desenvolvimento e sugerem distintos tipos de análise da articulação da cultura e do desenvolvimento no complexo mundo atual.

Com uma experiência de trabalho que abarca quase quatro décadas na região de Chiapas, ao sul do México, June Nash representa o melhor da tradição antropológica de compromisso a longo prazo com uma comunidade e com uma região em um contexto em que foi testemunha de mudanças espetaculares desde que chegou à região no final dos anos 50. O capitalismo e o desenvolvimento, assim como a resistência cultural, foram fatores onipresentes durante esse período, bem como a preocupação da antropóloga e seu compromisso crescente com o destino das comunidades de Chiapas. Suas análises não apenas foram essenciais para compreender a transformação histórica dessa região, desde tempos anteriores à conquista até o presente, mas ainda foram extremamente úteis para explicar a gênese da reafirmação da identidade indígena durante as duas últimas décadas, das quais o levantamento zapatista constitui somente sua manifestação mais visível e espetacular. Por meio desses estudos, Nash revela uma série de tensões básicas para a compreensão da situação atual: entre a mudança e a manutenção da integridade cultural; entre a resistência ao desenvolvimento e a adoção seletiva de inovações, para manter um certo grau de equilíbrio cultural e ecológico; entre as práticas culturais compartilhadas e a heterogeneidade significativa, e as hierarquias internas de classe e gênero; entre a manutenção de fronteiras locais e a crescente necessidade de alianças regionais e nacionais; entre a comercialização do artesanato tradicional e seu impacto sobre a transmissão cultural. Essas tensões, juntamente com outras preocupações que vem de antes, como seriam as relações

mutáveis entre gêneros, raças e grupos linguísticos em Chiapas, e em toda a América Latina, são os aspectos mais destacados do trabalho de Nash (Nash 1970; 1993a; 1993b; 1995; 1997).

Já em seu primeiro escrito importante, Nash redefiniu o trabalho de campo como “observação participativa, combinada com a obtenção massiva de dados” (Nash 1970, xxiii). Essa abordagem aumentou em complexidade quando ela viveu em Chiapas no início dos anos 90 -depois de ter realizado trabalhos de campo na Bolívia e em Massachusetts—um presságio, em muitos sentidos, da mobilização zapatista de 1994, que a levou a desempenhar o papel de testemunha internacional e observadora das negociações entre o Governo e zapatistas e difundir ativamente a informação sobre esse movimento em publicações especializadas em temas indígenas (Nash 1995). Em sua interpretação da situação de Chiapas, o desenvolvimento adquire um significado alternativo quando os movimentos sociais da região pressionam, por um lado, em direção a uma combinação de autonomia cultural e de democracia e, por outro, em direção a uma construção de infraestruturas materiais e institucionais para melhorar as condições de vida locais. As “identidades situacionais” emergentes (Nash 1993) são um modo de anunciar, depois de 500 anos de resistência, a chegada de um mundo pós-moderno alentador de existências pluriétnicas e pluriculturais (Nash 1997). O trabalho exemplar de Nash, antropóloga comprometida e preocupada com o desenvolvimento, é complementado com seu papel ativo: ao conseguir bolsas estudantis para seus projetos de trabalho de campo e com a publicação de seus artigos em espanhol. Também é válida a tentativa de levar a seu país natal algumas das preocupações relacionadas com classe, gênero e raça em seus estudos sobre os efeitos derivados ao alterar as práticas empresariais nas comunidades locais de Massachusetts, entre os quais figuram as tentativas de desenvolvimento realizadas pela comunidade depois da redução generalizada de empregos (Nash 1989). As contribuições de Nash para a antropologia feminista e para os estudos de classe e etnicidade na antropologia latino-americana foram de grande importância.

Esse interesse de Nash em contextos mais amplos, em que as comunidades locais defendem suas culturas e o desenvolvimento é repensado, adquire especial importância para o antropólogo brasileiro Gustavo Lins Ribeiro. Entre seus primeiros artigos figura um estudo em que

um tema clássico de antropologia para o desenvolvimento— um projeto hidroelétrico em grande escala em uma zona povoada— constitui talvez o estudo etnográfico mais sofisticado desse tipo até o momento.

Ao contrário do que ocorre na maior parte dos estudos antropológicos sobre a realocação de populações, o estudo de Ribeiro continha uma etnografia substancial de todos os grupos implicados, o que inclui as comunidades locais, urbanizadores, entes e instituições governamentais e os quadros de referência regionais e transnacionais que relacionavam todos entre si. Convencido de que, para compreender o drama do desenvolvimento e saber em que consiste é preciso explicar as complexas relações estabelecidas pela interação das estruturas locais e supralocais (Ribeiro 1994a, XVIII), Ribeiro passou a examinar a nascente condição de transnacionalidade, bem como seu impacto sobre os movimentos sociais e o debate ambiental em geral (Ribeiro 1994b; Ribeiro e Little 1996). Desde seu ponto de vista, as novas tecnologias são básicas para explicar uma sociedade cada vez mais transnacional, representada em grandes acontecimentos multitudinários tais como shows de rock e conferências das Nações Unidas do tipo da Cúpula da Terra, celebrada no Rio de Janeiro em 1992, acontecimento que, para Ribeiro, indicou o reconhecimento público da transição definitiva ao estado transnacional. Entre outras coisas, Ribeiro mostra como o neoliberalismo e a globalização, ao mesmo tempo em que é um campo político complexo, não têm efeitos nem resultados uniformes, mas dependem das negociações realizadas por aqueles diretamente afetados. Ao se concentrar na região do Amazonas, esse autor examina detalhadamente os tipos de instituições impulsionadas entre os grupos locais pelos novos discursos de ambientalismo e globalização (Ribeiro e Little 1996).

A etnografia de Ribeiro do setor ambiental brasileiro —que abarca desde o governo e os militares até os movimentos sociais e as ONGs locais e transnacionais— centra-se nas lutas pelo poder em que as forças globais e locais se vem inexplicavelmente entrelaçadas e de um modo tão complexo que não é possível explicar facilmente. Questões relacionadas com a representação do “local”, a compreensão a partir de um ponto de vista local das forças globais, a mobilização coletiva apoiada frequentemente por novas tecnologias, inclusive a internet (1997), as lutas de poder e os novos âmbitos de interação inéditos para todos os efeitos entre os interessados que participam no debate ambiental do Amazonas;

tudo isso adquire um novo significado teórico-prático à luz das análises pioneiras de Ribeiro. Entre outras coisas, Ribeiro se volta sobre sua antiga preocupação por mostrar pelo qual as estratégias de desenvolvimento dominantes e os cálculos econômicos não funcionam, e vice-versa, como os povos amazônicos, assim como outros da América Latina, podem constituir-se em poderosos protagonistas sociais decididos a forjar seu destino, caso lhes seja permitido usar e se beneficiar das novas oportunidades oferecidas pela dupla dinâmica local/global, derivada da condição de transnacionalidade que se abateu sobre eles.

O papel dos discursos e das práticas de desenvolvimento ao analisar processos de transnacionalidade e de cultura local constitui o núcleo do trabalho de Stacey Pigg no Nepal, pois ela utiliza o trabalho de campo e a etnografia como base para realizar uma exploração teórica continuada sobre questões-chave como saúde, desenvolvimento, modernidade, globalização e identidade. O que explica a persistência das diferenças culturais hoje em dia? Qual conjunto de histórias e práticas explica a (re) criação contínua das diferenças em localidades aparentemente tão remotas como os povos do Nepal? Explicar as diferenças, segundo Pigg, não é simples e toma a forma de relato original no qual os processos de desenvolvimento, globalização e modernidade encontram-se emaranhados de maneiras muito complexas. Por exemplo, essa autora demonstra que as noções contrapostas de saúde –xamânica e ocidental– favorecem as diferenças sociais e identidades locais. As “crenças” não se encontram contrapostas ao “conhecimento moderno”, mas ambas se fragmentam e questionam-se conforme as pessoas repensam uma certa variedade de noções e recursos sanitários.

De maneira similar, enquanto as noções de desenvolvimento são introduzidas na cultura local, Pigg nos mostra, de um modo admirável, como elas se encontram sujeitas a uma complexa “nepalização”. À medida que o desenvolvimento introduz novos sinais de identidade, os habitantes das aldeias reorientam-se nessa paisagem mais complicada, que coloca em relação sua aldeia com a nação e com o mundo; sua etnográfica mostra como as pessoas simultaneamente adotam, utilizam, modificam e questionam as linguagens do desenvolvimento e da modernidade. Cria-se, então, uma modernidade distinta, que também altera o significado da globalização. Em seu trabalho, Pigg também aponta a importância das consequências de sua análise na educação dos usuários da saúde

local, cujo “conhecimento local” –normalmente instrumentalizado e desvalorizado dentro dos programas convencionais de educação para o desenvolvimento– pode ser levado a sério como força dinâmica e real que dá forma a mundos locais (confira Pigg 1992; 1995a; 1995b; 1996).

A ecologia política –como o estudo das inter-relações entre cultura, ambiente, desenvolvimento e movimentos sociais– é um dos âmbitos-chave em que o desenvolvimento é redefinido. O trabalho de Soren Hvalkof, com os Ashenika da zona do Gran Pajonal, no Amazonas peruano, resulta exemplar a partir desse ponto de vista. Embora talvez seja mais conhecido por sua análise crítica do trabalho realizado pelo *Summer Institute of Linguistics* (SIL). Os estudos de Hvalkof no Amazonas abarcam duas décadas com um trabalho de campo considerável, que vai desde a etnografia histórica (Hvalkof e Veber 2005) até os modelos locais de interpretação da natureza e do desenvolvimento (Hvalkof 1989) e passa pela ecologia política, entendida como prática antropologia (Hvalkof 2000). Cabe destacar que as intervenções de Hvalkof, em coordenação com as Ashenika, foram muito importantes: para pressionar o Banco Mundial, a fim de que interrompesse seu apoio a certos planos de desenvolvimento na zona de Gran Pajonal e se dedicasse a financiar em seu lugar a adjudicação coletiva de terras aos indígenas (Hvalkof 1989; e para conseguir o apoio da Agência Dinamarquesa para o Desenvolvimento Internacional, a favor da adjudicação de terras entre as comunidades vizinhas, no final dos anos 80.⁶ Esses projetos de adjudicação de terras foram decisivos para inverter a situação de escravidão virtual dos povos indígenas, que existiam ali desde séculos anteriores, por parte das elites locais, e para colocar em marcha alguns processos de afirmação cultural indígena e de controle político e econômico quase inéditos na América Latina. Hvalkof destacou os pontos de vista contrastados e interativos do desenvolvimento em sua dimensão local e regional por parte

6 As organizações Ashenika obtiveram recentemente o apreciado prêmio antiescravagismo outorgado pela Anti-Slavery International, por seu plano de adjudicação coletiva de terras, no qual foi decisiva a colaboração de Hvalkof e, junto com ele, a International Workgroup for Indigenous Affairs, um grupo de trabalho internacional para assuntos indígenas (IWGIA). Hvalkof e Escobar contribuem para elaborar um plano parecido para a selva da costa colombiana do pacífico, em colaboração com artistas do movimento social das comunidades negras da região.

dos povos indígenas, dos colonos mestiços e das instituições. Fez a conceitualização da adjudicação de terras coletivas em seu contexto regional, como requisito para mudar as políticas genocidas e as estratégias de desenvolvimento convencionais; também documentou exaustivamente as antigas estratégias que os Ashenika empregavam para defender-se dos exploradores estrangeiros, desde os colonizadores do passado até os militares, os chefões da cocaína, as guerrilhas e os especialistas em desenvolvimento da atualidade e abriu vias de diálogo entre mundos díspares (povos indígenas, instituições para o desenvolvimento, ONGs) a partir da perspectiva das comunidades indígenas.

Para ressoar os antropólogos que pretendem mediar entre esses mundos, deve-se elaborar um enquadramento conceitual epistemológico e teórico muito refinado, que inclua uma explicação da função que tanto os protagonistas do desenvolvimento quanto as instituições devem ter. De outro modo, a tarefa de profissionais em antropologia para o desenvolvimento e das bem-intencionadas ONGs –que passam somente períodos muito curtos com os grupos locais– provavelmente será contraproducente para a população local. A etnografia local e regional resulta básica nesse processo, o mesmo que a clareza e o compromisso nacional e político com relação às culturas locais. Esses três elementos –um enquadramento conceitual teórico complexo, uma etnografia relevante e um compromisso político– podem ser considerados constituintes de uma antropologia do desenvolvimento diferente e entendida como prática política. O modelo teórico sobrepassa a noção de realização social que antropólogos e antropólogas para o desenvolvimento têm e procede a conceitualizar as condições de modernidade, globalização, mobilização coletiva e identidade; a etnografia deve ser baseada, então, no exame das negociações locais sobre as condições que vão além do projeto de desenvolvimento e das situações concretas. O compromisso político deve partir da premissa de alentar o desenvolvimento –inclusive quando as considerações culturais puderem contribuir para mitigar o impacto do desenvolvimento– até alcançar as condições que contribuam para o protagonismo cultural e político das pessoas afetadas.

Poderíamos dizer que esses exemplos apontam para a existência de elementos de uma nova teoria da prática e de uma nova prática da teoria no compromisso entre antropologia e desenvolvimento? Se for assim,

poderíamos extrair desses elementos uma nova visão da antropologia além da puramente acadêmica e, ao mesmo tempo, um intercâmbio mais fluido entre teoria e prática, e entre antropólogos e antropólogas situados em posições diferentes? Parece que está nascendo uma nova geração de antropólogos e antropólogas, no campo ambiental, que se encontra disposta a teorizar sobre sua prática profissional com relação a seus posicionamentos nos amplos e vastos campos de aplicação – trabalhos de campo, trabalhos em instituições acadêmicas, em instituições políticas, nos meios de comunicação, na universidade e em uma grande diversidade de comunidades– e a partir dos múltiplos papéis e tarefas políticas que podem assumir: quem intermedia, media, faz aliança, traduz, testemunha, etnografia, teoriza, etc. O desdobramento em contextos tão diferentes, com papéis tão variados e com discursos submetido a um contínuo debate poderia ser considerado o início de uma nova ética do conhecimento antropológico, entendido como prática política.

PARA UMA ANTROPOLOGIA DA GLOBALIZAÇÃO E DO PÓS-DESENVOLVIMENTO?

As diferentes análises do desenvolvimento consideradas até o momento –desde a antropologia para o desenvolvimento até a antropologia do desenvolvimento e o que possa surgir em seguida– sugerem que nem tudo o que foi encontrado está sujeito às ações do aparato para o desenvolvimento, nem se transformou irremediavelmente em um exemplo moderno de modelo capitalista. Essas análises propõem algumas perguntas difíceis: sabemos o que há “sobre o terreno” depois de séculos de capitalismo e cinco décadas de desenvolvimento? Sabemos ao menos como contemplar a realidade social para detectar a existência de elementos diferenciais não redutíveis aos modelos do capitalismo e da modernidade e que, além disso, possam servir como núcleos de articulação de práticas alternativas sociais e econômicas? E, finalmente, se fosse permitido nos entregar a um exercício de imaginação, poderíamos incorporar e impulsionar práticas alternativas?

Assim como indicam os estudos de Nash, Pigg, Ribeiro e Hvalkof, o papel da etnografia pode ser muito importante nesse sentido. Nos anos 80, um certo número de etnografias se centrou na resistência ao capitalismo e à modernidade em vários âmbitos, o que inaugurou o fato de que o desenvolvimento por si só encontrava resistência ativa de formas muito

variadas (Scott 1985; Ong 1987). A resistência por si só, no entanto, é apenas o ponto de partida para mostrar como as pessoas continuaram a criação e a reconstrução de seus modos de vida de uma forma ativa. Diversos trabalhos sucessivos descreveram os modelos locais de economia e de gestão do entorno natural, ainda mantidos por agricultores e comunidades indígenas. Até certo ponto, etnógrafos e etnógrafas começaram a explorar profundamente, imbuídos de conhecimentos e de práticas locais (Gudeman e Rivera, 1990; Dahl e Rabo 1992; Hobart 1993; Descola e Palsson 1996). Outra tendência, ao parecer, profícua na antropologia da América Latina, foi referida aos processos de hibridação cultural a que as comunidades rurais e urbanas necessariamente chegam, com mais ou menos sucesso, como o que se refere à afirmação cultural e à inovação social e econômica. A hibridação cultural traz à luz pública o encontro dinâmico de práticas distintas que provém de muitas matrizes culturais e temporais, como nos grupos locais, onde longe de se mostrarem sujeitos passivos das condições impostas pelas transnacionais, moldam ativamente o processo de construção de identidades, relações sociais e práticas econômicas (García Canclini 1990; Escobar 1995).

A pesquisa etnográfica desse estilo –que certamente continuará sendo praticada durante alguns anos –foi importante para trazer os debates do Terceiro Mundo em contextos de globalização e de desenvolvimento à luz. Apesar de que ainda falta muito a ser feito a esse respeito, esta pesquisa já sugere diversos modos em que os debates e as práticas da diferença poderiam ser utilizados como base para projetos alternativos sociais e econômicos. Nem a antropologia do desenvolvimento, transformada tal como foi contemplado na primeira seção deste artigo, nem os movimentos sociais do Terceiro Mundo, baseados em uma política da diferença, conseguirão acabar com o desenvolvimento. É possível dizer, porém, que juntos anunciam uma era do pós-desenvolvimento, assim como o fim do desenvolvimento tal como o conhecemos até agora, –ou seja, como um princípio organizador implacável da vida social e do árbitro em última instância do pensamento e da prática?– Existem algumas considerações finais que podem ser deduzidas dessa possibilidade, que se referem à relação entre a produção do conhecimento e do pós-desenvolvimento, apresentadas aqui como conclusão do artigo.

As análises antropológicas do desenvolvimento provocaram uma crise de identidade no campo das ciências sociais. Nesse sentido, não existem,

por acaso, muitos movimentos sociais do Terceiro Mundo que expressam aberta e claramente que a maneira em que o desenvolvimento concebe o mundo não é a única possível? Não existem numerosas comunidades do Terceiro Mundo que permitem ver por meio de suas práticas que o capitalismo do desenvolvimento, apesar de sua poderosa e crescente presença nessas mesmas comunidades, não conseguiu moldar completamente suas identidades, nem seus conceitos de natureza, nem seus modelos econômicos? É possível imaginar uma era de pós-desenvolvimento e aceitar, portanto, que o pós-desenvolvimento já se encontra (como sempre esteve) em contínua reconstrução? Atrever-se a levar a sério essas questões certamente supõe uma maneira diferente de analisar por nossa parte, com a necessidade concomitante de contribuir para uma prática distinta de representação da realidade. Por meio da política cultural que realizam, muito movimentos sociais – desde aqueles das selvas úmidas e dos zapatistas até os movimentos de ocupação ilegal protagonizados por mulheres – parecem ter aceitado esse desafio.

O que essa mudança implica –na compreensão da natureza, no alcance e nos modos de atuar do desenvolvimento– para os estudos sobre desenvolvimento antropológico ainda não está claro. Aqueles que trabalham na relação entre o conhecimento local e os programas de conservação ou de desenvolvimento sustentável, por exemplo, estão crescendo rapidamente em direção à proposta de uma reformulação significativa da prática do desenvolvimento, que insiste que a conservação viável e sustentável somente pode ser conquistada sobre a base de uma cuidadosa consideração do conhecimento da natureza e das práticas locais sobre ela, talvez combinada com certas formas (redefinidas) de conhecimento acadêmico especializado (Escobar 1996; Brosius 1999). Pode ocorrer que nesse processo profissionais em antropologia e ativistas locais “acabem participando conjuntamente em um projeto de representação e resistência” no qual tanto a cultura quanto a teoria “se convertam, até certo ponto, em nosso projeto conjunto” (Conklin e Graham 1995). Conforme os habitantes locais se acostumarem a utilizar símbolos e discursos cosmopolitas, inclusive o conhecimento antropológico, a dimensão política desse conhecimento será cada vez mais indiscutível (Conklin e Graham 1995).

Naturalmente, não existe nenhuma solução alternativa, mágica ou paradigmática que possa ser definitiva. Atualmente parece existir

uma consciência crescente em todo o mundo sobre o que não funciona, ainda que não haja tanta unanimidade sobre o que poderia ou deveria funcionar. Muitos movimentos sociais realmente enfrentam esse dilema, uma vez que se opõem ao desenvolvimento convencional e tentam encontrar caminhos alternativos para suas comunidades, ao mesmo tempo, e frequentemente com fatores contrários. A experimentação é necessária, realizada em muitos lugares, para buscar combinações de conhecimento e de poder, de veracidade e de prática, que incorporem os grupos locais como produtores ativos de conhecimento. Como o conhecimento local pode ser traduzido a poder real e como esse binômio conhecimento/poder pode passar a fazer parte de projetos e de programas concretos? Como essas combinações locais de conhecimento e poder podem estabelecer pontes com formas de conhecimento especializadas quando for necessário ou conveniente e como podem ampliar seu espaço social de influência quando questionadas –o que costuma ocorrer com frequência– e contrapor as condições dominantes locais, regionais, nacionais e transnacionais? Essas são as perguntas que uma antropologia renovada de e para o desenvolvimento deverá responder.

A antropóloga malaia Wazir Jahan Karim afirmou sem rodeios em um artigo inspirado em antropologia, desenvolvimento e globalização a partir da perspectiva de uma antropologia do Terceiro Mundo: “o conhecimento antropológico foi gerado para enriquecer a tradição intelectual ocidental ou para despojar as populações do conhecimento do qual se apropriam? O que o futuro reserva para o uso do conhecimento social do tipo produzido pela antropologia?” (1996, 120). Enquanto a alternativa não tem que ser uma disjuntiva excludente, o que está em jogo parece bem claro. A antropologia precisa ocupar-se de projetos de transformação social se não quisermos nos ver simbolicamente dissociados dos processos locais de reconstrução e invenção cultural (1996, 124). A partir do ponto de vista dessa autora, a antropologia tem um papel importante a desempenhar na canalização do potencial global dos conhecimentos locais, que deve ser feito de forma consciente, já que, de outro modo, a antropologia poderia contribuir para transformar o conhecimento do Terceiro Mundo em algo ainda mais local e invisível. A autora apela para a reconstrução da antropologia e orienta-a na direção das representações e lutas populares, projetadas ao nível da teoria social. De outro modo, a antropologia ainda será uma conversa, em grande parte, irrelevante

e provincial entre pessoas acadêmicas da linguagem da teoria social ocidental. Para que a antropologia seja universal, ela deverá superar esse provincialismo, como indicamos no início deste artigo. Somente então a antropologia será verdadeiramente pós-moderna, pós-indígena e, também poderíamos incluir, pós-desenvolvimento.

CONCLUSÃO

A ideia do desenvolvimento parece que perde parte de sua força por sua incapacidade de cumprir suas promessas, a resistência que muitos movimentos sociais e muitas comunidades a impõem debilitam sua poderosa imagem. Os autores e autoras de estudos críticos tentam, por meio de sua análise, dar forma a esse enfraquecimento social e epistemológico do desenvolvimento. Pode-se argumentar que se o desenvolvimento perde força, isso se deve ao fato de que deixou de ser imprescindível para as estratégias de globalização do capital ou porque os países simplesmente perderam o interesse. Ainda que essas explicações sejam corretas até certo ponto, não esgotam o repertório de interpretações. Se é verdade que o pós-desenvolvimento e as formas não capitalistas e de modernidade alternativa encontram-se sempre em processo de formação, cabe a esperança de que possam chegar a constituir novos fundamentos para seu renascimento e para uma rearticulação significativa da subjetividade e da alteridade em suas dimensões econômica, cultural e ecológica.

Em muitas partes do mundo presenciamos um movimento histórico inédito na vida econômica, cultural e ecológica. É preciso pensar sobre as transformações políticas e econômicas que poderiam converter esse movimento em um acontecimento nunca visto na história social das culturas, das economias e das ecologias. Tanto na teoria quanto na prática, e naturalmente em ambas ao mesmo tempo, a antropologia tem uma importante colaboração a ser feita nesse exercício da imaginação.

Para que a antropologia cumpra seu papel, ela deve ser substituir profundamente seu compromisso com o mundo do desenvolvimento, deve identificar aqueles casos em que a diferença se manifesta de um modo socialmente significativo, atuar como ponto de apoio para a articulação de alternativas, trazer à luz os contextos locais de produção de culturas e de identidades, de práticas econômicas e ecológicas que não param de surgir em comunidades do mundo todo. Até que ponto tudo isso representa desafios importantes e talvez originais para as modernidades capitalistas

e eurocêntricas? De que maneira é possível mesclar as práticas locais com as forças transnacionais? Que tipo de híbridos parecem ter mais possibilidades políticas no que se refere a impulsionar a autonomia cultural e econômica? Essas são questões importantes para algumas estratégias de produção de conhecimentos que pretendam propor de um modo autoconsciente suas possibilidades de contribuir para levá-la a um primeiro plano e para possibilitar modos de vida e construções de identidades alternativas, marginais e dissidentes. Nesse processo, talvez “o desenvolvimento” deixe de existir como o objeto não questionado que tem sido até o momento.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Apfel-Marglin, Frederique e Stephen Marglin. 1990. *Dominating Knowledge: Development, Culture and Resistance*. New York: Oxford University Press.
- Baré, Jean-François. 1987. “Pour une Anthropologie du Développement Économique”. *Études Rurales*, n.º 105-106: 267-298.
- Bennet, John e John Bowen, eds. 1988. *Producción and Autonomy. Anthropological Studies and Critiques of Development*. Lanham MA: University Press of América.
- Brosius, Peter. 1999. “Locations and Representations: Writing in the Political Present in Sarawak, East Malaysia”. *Identities*, 6(2-3), 345-386.
- Cernea, Michael. 1985. *Putting People First: Sociological Variables in Rural Development*. New York: Oxford University Press.
- Cernea, Michael. 1995. *Social Organization and Development Anthropology: The 1995 Malinowski Award Lecture*. Washington, D. C.: The World Bank.
- Conklin, Beth e Laura Graham. 1995. “The Shifting Middle Ground Amazonian Indians and Eco-Politics”. *American Anthropologist* 97, n.º 4: 695-710.
- Crush, Jonathan, ed. 1995a. “Introduction: Imagining Development”. Em *Power of Development*, 1-26. New York: Routledge.
- Crush, Jonathan, ed. 1995b. *Power of Development*. New York: Routledge.
- Dahl, G. e A. Rabo, eds. 1992. *Kamap or Take-off: Local Notions of Development*. Stockholm: Stockholm Studies in Social Anthropology.
- Descola, Philippe e Gísli Palsson, eds. 1996. *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. Londres: Routledge.
- Escobar, Arturo. 1991. “Anthropology and the Development Encounter. The Making and Marketing of Development Anthropology”. *American Ethnologist* 18, n.º 4: 658-682.

- Escobar, Arturo. 1995. *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.
- Escobar, Arturo. 1996. "Constructing Natura: Elements for a Poststructuralist Political Ecology". Em *Liberation Ecologies*, editado por Richard Peet e Michael Watts, 46-68. Londres: Routledge.
- Ferguson, James. 1990. *The Anti-politics Machine: 'Development', Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*. Cambridge: Cambridge University Press.
- García Canclini, Néstor. 1990. *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, D. F.: Grijalbo.
- Gardner, Katy e David Lewis. 1996. *Anthropology, Development and the Post-modern Challenge*. Londres: Pluto Press.
- Gow, David. 1993. "Doubly Dammed: Dealing with Power and Praxis in Development Anthropology". *Human Organization* 52, n.º 4: 380-397.
- Grillo, R. 1985. "Applied Anthropology in the 1980s: Retrospect and Prospect". Em *Social Anthropology and Development Policy*, editado por Ralph Grillo e Alan Rew, 1-36. Londres: Tavistock Publications.
- Gudeman, Stephen e Alberto Rivera. 1990. *Conversations in Colombia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobart, Mark, ed. 1993. *An Anthropological Critique of Development*. Londres: Routledge.
- Hoben, Allan. 1982. "Anthropologists and Development". *Annual Review of Anthropology* 11: 349-375.
- Horowitz, Michael. 1994. "Development Anthropology in the Mid. 1990s". *Development Anthropology Network* 12, n.º 2: 1-14.
- Hvalkof, Søren. 1989. "The Nature of Development Native and Settlers View in Gran Pajonal, Peruvian Amazon". *Folk* 31: 125-150.
- Hvalkof, Søren. 2000. "Outrage in Rubber and Oil: Extractivism, Indigenous Peoples, and Justice in the Upper Amazon". Em *Peoples, Plants and Justice: Resource Extraction and Conservation in Tropical Developing Countries*, editado por Charles Zerner, 83-116. New York: Columbia University Press.
- Hvalkof, Søren e Hanne Veber. 2005. "Los Asheninka del Gran Pajonal". Em Santos, Fernando e Federica Barclay. *Guía etnográfica de la Alta Amazonia*, Vol. V. Lima: Smithsonian Tropical Research Institute – Instituto Francés de Estudios Andinos.

- Karim, Wazir Jahan. 1996. "Anthropology Without Tears: How a 'Local' Sees the 'Local' and the 'Global'". Em *The Future of Anthropological Knowledge*, editado por Henrietta Moore, 115-138. Londres: Routledge.
- Little, Peter e Michael Painter. 1995. "Discourse, Politics, and the Development Process: Reflections on Escobar's 'Anthropology and the Development Encounter'". *American Ethnologist* 22, n.º 3: 602-609.
- Mohanty, Chandra. 1991. "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses". Em *Third World Women and the Politics of Feminism*, editado por Chandra Mohanty, Ann Russo e Lourdes Torres, 51-80. Bloomington: Indiana University Press.
- Mudimbe, V. Y. 1988. *The Invention of Africa*. Bloomington: Indiana University Press.
- Nash, June. 1970. *In the Eyes of the Ancestors*. New Haven: Yale University Press.
- Nash, June. 1989. *From Tank Town to High Tech: The Clash of Community and Industrial Cycles*. Albany: State University of New York Press.
- Nash, June, ed. 1993a. *Crafts in the World Market*. Albany: State University of New York Press.
- Nash, June. 1993b. "The Reassertion of Indigenous Identity Mayan Responses to State Intervention in Chiapas". *Latin American Research Review* 30, n.º 3: 7-42.
- Nash, June, ed. 1995. *The Explosion of Communities in Chiapas*. Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs.
- Nash, June. 1997. "The Fiesta of the World: The Zapatista Uprising and Radical Democracy in Mexico". *American Anthropologist* 99, n.º 2, 261-275.
- Ong, Aihwa. 1987. *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline*. Albany: State University of New York Press.
- Pigg, Stacy. 1992. "Inventing Social Categories through Place: Social Representations and Development in Nepal". *Comparative Studies in Society and History* 34, n.º 3: 491-513.
- Pigg, Stacy. 1995a. "Acronyms and Effacement: Traditional Medical Practitioners (TMP) in International Health Development". *Social Science and Medicine* 41, n.º 1: 47-68.
- Pigg, Stacy. 1995b. "The Social Symbolism of Healing in Nepal". *Ethnology* 34, n.º 1: 1-20.
- Pigg, Stacy. 1996. "The Credible and the Credulous. The Question of Villagers 'Beliefs'". *Nepal Cultural Anthropology* 11(2): 160-201.

- Ribeiro, Gustavo Lins. 1994a. *Transnational Capitalism and Hydropolitics in Argentina*. Gainesville: University of Florida Press.
- Ribeiro, Gustavo Lins. 1994b. "The Condition of Transnationality". Brasília: Universidad de Brasília, Departamento de Antropologia, Serie Antropologia, n.º 173.
- Ribeiro, Gustavo Lins. 1997. "Cybercultural Politics and Political Activism at a Distance in a Transnational World". Em *Cultures of Politics, Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements*, editado por Sonia Alvarez, Evelina Dagnino e Arturo Escobar. Boulder: Westview Press.
- Ribeiro, Gustavo Lins e Peter Little. 1996. "Neo-Liberal Recipes, Environmental Cooks: The Transformation of Amazonian Agency". Manuscrito inédito.
- Sachs, Wolfgang, ed. 1992. *The Development Dictionary*. Londres: Zed Books.
- Said, Edward. 1979. *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Scott, James. 1985. *Weapons of the Weak*. New Haven: Yale University Press.
- Swantz, Marja-Liisa. 1985. "The Contributions of Anthropology to Development Work". Em *Anthropological Contributions to Planned Change and Development*, editado por Harald Skar, 18-33. Gothenburg: Acta Universitatis Gothenburgensis.
- Wulff, Robert e Shirley Fiske, eds. 1987. *Anthropological Praxis Translating Knowledge Into Action*. Boulder: Westview Press.

LO RECIENTE



ANDRÉS CANCELMANCE LÓPEZ

Echar raíces en medio del conflicto armado: resistencias cotidianas de colonos en Putumayo

Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2017, 238 páginas.

Dos razones me llevaron a escribir una reseña sobre este libro. En primer lugar, su preocupación por la cotidianidad y el lugar del silencio como forma en la cual las comunidades rurales han enfrentado la dominación armada en zonas periféricas del país. En segundo lugar, la intención del autor, en ocasiones analíticamente implícita y en otras abiertamente enunciada, de desentrañar la dimensión política de los actos diarios de resistencia personal y colectiva al horror de la guerra. El libro de Andrés Cancimance cuenta además con una textura propia. Ser hijo de la región que investiga, Putumayo, hace que su trabajo etnográfico esté tanto enriquecido como retado por sus historias personales y familiares, combinando análisis e interpretaciones socioculturales con narrativas sobre la llegada al Putumayo de sus padres. El autor, sobrepasando los límites que imponen los métodos autoetnográficos (Chang 2008), trabaja sobre otras zonas como El Tigre, Puerto Guzmán y el puente internacional de San Miguel, para proponer comprensiones en clave regional de las implicaciones del conflicto armado, pero especialmente de las resistencias de las comunidades que han decidido permanecer en estos territorios.

Según el autor, los estudios sobre el conflicto armado se han centrado o bien en las acciones de los grupos bélicos y en el terror que estas han provocado, o en sus efectos sobre las poblaciones civiles y especialmente sobre el desplazamiento. Bajo este panorama, las preguntas que formula este libro giran alrededor de las estrategias y experiencias de los campesinos-colonos que decidieron, a pesar de la presión armada de guerrillas y paramilitares, quedarse, habitar estos territorios y resistir cotidianamente la dominación armada. Cancimance retoma elementos conceptuales y analíticos de James Scott (2000) sobre las resistencias de diferentes grupos sociales a fuertes sistemas de opresión, para sostener como uno de sus ejes interpretativos que los campesinos-colonos han desarrollado una actitud de silencio anclada a una comunidad emocional —noción originalmente propuesta por Barbara Rosenwein

(2006) y desarrollada para el contexto de violencia en Colombia por Myriam Jimeno (2010)— no solo para hacer frente a las reglas e imposiciones de los grupos armados sino para echar raíces en esas geografías invadidas por la violencia. Dichas formas de infrapolítica y de discursos ocultos, para retomar los conceptos de Scott, se materializan en repertorios de acción variados, categorizados por el autor en tres grandes disposiciones: ser valientes, ser neutrales y ser buenos convivientes. Sin embargo, estas formas de resistencia vedada y relativamente oculta no han excluido formas de oposición más abiertas y explícitas, como ocurrió con la expulsión de los paramilitares de Puerto Guzmán hacia 2002, un suceso que también aborda esta investigación.

El texto está conformado por cuatro capítulos, además de una sección introductoria y otra de conclusiones. En la primera parte del libro, el autor presenta los elementos conceptuales y metodológicos que guiaron su trabajo. Formula las preguntas que orientaron su investigación, las hipótesis de partida y el entramado de nociones que despliega para entender cómo fue posible que las comunidades se mantuvieran viviendo en medio del conflicto. Cancimance define nociones como recursos culturales, cotidianidad, actitud de silencio y narrativas y a su vez reflexiona sobre las categorías de campesinos-colonos, violencia y silencio.

El primer capítulo reconstruye parte de la historia familiar sobre la llegada de sus padres, con el fin de presentar un contexto amplio de los procesos de colonización que han configurado esta zona de la Amazonía colombiana. El autor caracteriza dinámicas económicas como la explotación petrolera y los cultivos de coca, de manera tal que realiza un recorrido por los diferentes periodos y las diversas formas de apropiación del territorio empleadas por campesinos de distintas regiones del país que llegaron a Putumayo. Cancimance, al entrelazar estudios históricos, sociológicos y antropológicos, da paso a las propias narrativas de campesinos-colonos para analizar las experiencias de los fundadores y posteriores pobladores de diferentes municipios putumayenses. Esta reconstrucción le permite dilucidar por qué las comunidades rurales decidieron quedarse a pesar de la violencia armada, punto que aborda a partir de las experiencias de pobladores de El Tigre, donde los paramilitares extendieron el terror. Esta sección del libro desarrolla una de las aristas más sugerentes: las reelaboraciones sobre el silencio. Cancimance

sobrepasa las nociones del silencio ligadas a la experiencia traumática y al silenciamiento opresor, y propone tres formas de silencio que los pobladores de El Tigre crearon para resistir la dominación paramilitar: los silencios de dolor, hacer hablar el silencio y los silencios organizados. Esta sugerente reinterpretación, en clave de resistencia, dignificación y agenciamiento político de los silencios, es uno de los mayores aportes de este libro que incluso interpela categorías canónicas como la memoria.

El capítulo dos y como un aporte a la historia oral y local de la región, se centra en las narrativas de Puerto Guzmán, con el fin de desentrañar cómo los campesinos-colonos se arraigaron a un territorio en permanente cambio y transformación. Luego de proporcionar datos básicos del municipio, Cancimance aborda con detalle las historias de los fundadores y sus desafíos al llegar a la región, así como las formas de echar raíces en este espacio. Además, identifica los conflictos internos y la forma en que la violencia era una práctica cotidiana durante la década de 1970. Con la llegada de la coca a principios de la década de 1980, el autor describe cómo este cultivo configuró formas de interacción basadas en la discreción, el rumor y los silencios estratégicos y cómplices de una economía en plena bonanza. A lo largo del tercer capítulo, Cancimance reconstruye la llegada del Frente 32 de las FARC a Puerto Guzmán.

De una forma cronológica y a la vez analítica, a partir de las narrativas de los pobladores, el autor recrea la forma como la guerrilla estableció un orden social basado en el uso y la intimidación de las armas. Este apartado aporta detalles etnográficos al amplio campo sobre las relaciones entre los grupos insurgentes y las comunidades civiles, aunque sin retomar investigaciones análogas sobre las gobernanzas armadas (véase Arjona, Kasfir y Mampilly 2015; Arjona 2016). Cancimance logra reconstruir interpretativamente las normas y restricciones impuestas por las FARC desde el punto de vista de las personas que vivieron ese periodo, identificando el “ser un buen conviviente” y el “ser neutrales” como las estrategias silenciosas de resistencia de los campesinos.

Como contrapunto, el cuarto capítulo aborda otra expresión de las resistencias campesinas. El autor relata a partir de las voces de sus protagonistas, la forma como los habitantes de Puerto Guzmán evitaron la entrada del Bloque Sur de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) en los primeros años de la década de 2000. Sin perder de vista el contexto nacional y regional del conflicto armado, el autor muestra los intentos

de incursión paramilitar luego de la salida de las FARC de la zona. En medio de las disputas por el control territorial de los grupos armados, los líderes crearon una estrategia para expulsar a un primer grupo de paramilitares que trataron de asentarse en la cabecera municipal. Luego de congregarse a algunos pobladores, decidieron armarse y retar de forma explícita a los paramilitares exigiéndoles la salida inmediata del poblado. Sin perder de vista las emociones que impulsaron esta decisión, podemos decir que esta sección amplía en por lo menos tres dimensiones los análisis precedentes: la racionalidad estratégica de la resistencia, el engranaje entre los discursos ocultos y explícitos, y finalmente la ambivalencia del uso de las armas y de la potencial violencia para desobedecer mandatos dominantes (Celikates 2013).

El aparte conclusivo del libro es igual de sugerente. Cancimance argumenta la importancia de los repertorios de resistencia para lograr echar raíces en contextos de gran adversidad. Plantea que “en circunstancias extremas, existe una compleja estructura de la acción humana a partir de la cual las personas hacen realidad el deseo de permanecer en el lugar, para construir un destino más allá de la guerra” (2013). Al sobrepasar la perspectiva que califica dichas acciones como respuestas puramente defensivas, el autor argumenta la politicidad de estas formas vedadas de resistencia y resume sintéticamente lo que denomina como los dos ejes de los recursos culturales desplegados por los campesinos: la actitud de silencio y la comunidad emocional.

En términos generales, la investigación de Cancimance se enmarca en una mirada antropológica de la violencia que explora nuevos pliegues de las experiencias colectivas y resalta el vínculo entre lo emocional y lo político, así como la diversidad de resistencias frente a la violencia. Su aporte permite pensar una antropología del silencio que vislumbra las prácticas contrahegemónicas de los pobladores rurales para dignificar su permanencia en los territorios. El libro permite abrir el debate sobre cómo etnografiar dichos silencios, no solo mediante las narrativas enunciadas en entrevistas, sino como disposiciones políticas en acto que perviven incluso en las actuales resistencias de muchas comunidades rurales a las mutaciones presentes de la violencia del conflicto armado. En definitiva, vale la pena hacer una lectura completa del libro de Cancimance. Quienes así lo hagan encontrarán un planteamiento

sólido con un importante ejercicio analítico e interpretativo. El texto está dirigido tanto al público en general, como a profesionales de otras ciencias sociales y en antropología que estudien el conflicto armado desde las experiencias de las comunidades. La riqueza del trabajo etnográfico y la relevancia de las discusiones que plantea este libro, además de pertinentes son ciertamente vigentes para comprender el momento actual de transformaciones de las violencias y las resistencias en el país.

JOHN EDISON SABOGAL

École des Hautes Études en Sciences Sociales, París, Francia

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arjona, Ana. 2016. *Rebelocracy: Social Order in the Colombian Civil War*. New York: Cambridge University Press.
- Arjona, Ana, Nelson Kasfir y Zachariah Mampilly (eds). 2015. *Rebel Governance in Civil War*. New York: Cambridge University Press.
- Celikates, Robin. 2013. “La désobéissance civile: entre non-violence et violence”. *Rue Descartes* 77: 35-51. DOI: 10.3917/rdes.077.0035
- Chang, Heewon. 2008. *Autoethnography as Method*. Walnut Creek: Left Coast Press.
- Jimeno, Myriam. 2010. “Emoções e política: a vítima e a construção de comunidades emocionais”. *Mana* 16(1) : 99-121. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132010000100005>
- Rosenwein, Barbara. 2006. *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. New York: Cornell University Press–Ithaca & London.
- Scott, James. 2000. *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. Ciudad de México: Ediciones Era.

**PERFIL ACADÉMICO DE LOS AUTORES Y
AUTORAS DE *MAGUARÉ*, VOL. 34, N.º 1 · 2020**

ALEN CASTAÑO

Antropólogo y sociólogo de la Universidad ICESI. Investigador del Instituto de Estudios Interculturales de la Pontificia Universidad Javeriana de Cali. Maestrando en Estudios Territoriales de la Universidad de Caldas.

CAMILO CASTILLO

Investigador del Grupo de Estudios Sociales de la Ciencia, la Tecnología y la Medicina de la Universidad Nacional de Colombia, candidato doctoral del Departamento de Estudios Temáticos de la Universidad de Linköping.

CARLOS DUARTE

Profesor, Pontificia Universidad Javeriana de Cali, adscrito al Instituto de Estudios Interculturales.

CAROLINA ANGEL

Antropóloga y abogada de la Universidad de Los Andes (Bogotá), con una maestría en antropología de New School for Social research (Nueva York). Actualmente adelanta estudios de doctorado en antropología en la Universidad de Los Andes.

ARTURO ESCOBAR

Profesor de Antropología de la Universidad de Carolina-Chapel Hill.

ANNE-MARIE LOSONCZY

Antropóloga, directora de estudios de la École Pratique des Hautes Études (EPHE) de Paris, profesora de la Universidad Libre de Bruselas (ULB), miembro del laboratorio de Mondes Américains-CERMA (CNRS-EHESS) y del LAMC (ULB). París, Francia.

JUAN SEBASTIÁN OLMOS

Antropólogo de la Universidad Nacional de Colombia.

SANDRA HERRÁN

Estudiante de doctorado en Antropología de la École Pratique des Hautes Études (EPHE) de París en convención internacional de codirección de tesis con la Universidad Nacional de Colombia, miembro del laboratorio de Mondes Américains-CERMA (CNRS-EHESS) y de la *Société des américanistes adscrita al Musée du quai Branly-Jacques Chirac*. París, Francia.

VERÓNICA MATALLANA (bordados y textiles de portada y portadillas)

Estudiante de la carrera de Historia de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

JUAN SEBASTIÁN ROJAS

Doctor y Magíster en Etnomusicología de la Universidad de Indiana, antropólogo de la Universidad Nacional de Colombia. Investigador post-doctoral en la Fundación Universitaria Juan N. Corpas. Director de investigación en la Corporación Sonidos Enraizados. Profesor Universidad de los Andes y Universidad El Bosque. Bogotá, Colombia.

ESTHER JEAN LANGDON

Ph.D, Tulane University, 1974, es investigadora del CNPQ 1B y Coordinadora del Instituto Nacional de Pesquisa Brasil Plural (UFSC - Brasil). El foco de sus investigaciones trata del chamanismo, narrativa y la relación entre cosmología, enfermedad y prácticas cotidianas. Trabaja en el Brasil desde 1983 con foco en la política de salud indígena.

CLAUDIA VERÓNICA CORTÉS

Magíster en Estudios Culturales de la Universidad Nacional de Colombia. Investigadora de prácticas sociales contemporáneas, de jóvenes lectores de literatura y de la teoría crítica de género.

JHON EDISON SABOGAL VENEGAS

Antropólogo de la Universidad Nacional de Colombia. Magíster en Estudios Políticos de la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) de París, Francia.

EVALUADORES Y EVALUADORAS DE MAGUARÉ, VOL. 34, N.º 1

Mauricio Pardo Rojas, doctor en Antropología social, profesor del programa de Antropología de la Universidad de Caldas.

Sandra Turbay Ceballos, doctora en Ciencias Sociales (Antropología y Etnografía), profesora del Departamento de Antropología de la Universidad de Antioquia.

Meghan Morris, doctora en Antropología, investigadora senior en Dejusticia. <https://www.dejusticia.org/en/responsable/meghan-morris/>

Hernán Camilo Montenegro Lancheros, magíster en Desarrollo Territorial Rural.

Margarita Chaves, doctora en Antropología, investigadora del Grupo Antropología Social del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Icanh).

Alhena Caicedo Fernández, doctora en Antropología Social y Etnología, profesora asociada Departamento de Antropología, Universidad de los Andes.

Luz Mary Giraldo, doctora en Filosofía y Letras.

María de las Mercedes Ortiz, doctora en Literaturas Hispánicas, profesora titular, Universidad del Valle.

Sergio Ospina Romero, doctor en Etnomusicología, profesor de planta e investigador post doctoral en el Departamento de Música, Universidad de los Andes.

Laura de la Rosa Solano, doctora en Etnología, profesora asistente del Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia.

Jorge Perugache, Instituto Andino de Artes Populares, doctor en Antropología de la Universidad Nacional Autónoma de México

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).

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS

Maguaré. Revista del Departamento de Antropología

M*aguaré* 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 interdisciplinaria. El equipo editorial lo conforman la directora y editora, un Comité Editorial conformado por docentes de varios departamentos de Antropología en Colombia, y un Comité Científico Internacional, integrado por profesionales de reconocida trayectoria académica, quienes se encargan de apoyar el proceso de edición de los documentos recibidos por la publicación. La revista divulga artículos de variada índole, entre los que se cuentan los siguientes: 1) artículo de investigación científica, que presenta de manera detallada los resultados originales de investigaciones desde una perspectiva analítica o crítica; 2) artículo corto: documento breve que presenta resultados originales, preliminares o parciales de una investigación científica; 3) revisión de tema: documento resultado de la revisión de la literatura sobre

un tema de interés y particular y se caracteriza por realizar un análisis de por lo menos cincuenta fuentes bibliográficas; 4) traducción de textos clásicos, de actualidad o transcripciones de documentos históricos de interés particular en el dominio de publicación de la revista; 5) 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, lenguaje 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 del 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. 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

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 (Loeaza 1999); *textual* (Loeaza 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: (Loeaza 1999; Shepsle y Bonheck 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, 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 al.”, 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. *Le passé d'une illusion*. París: Éditions Robert Laffont, 1995. Traducción de Deborah Furet como *The Passing of an Illusion* (Chicago: University of Chicago Press, 1999). Furet, François. *The Passing of an illusion*. Trad. de Deborah Furet. Chicago: University of Chicago Press, 1999. Originalmente publicado como *Le passé d'une illusion* (París: Éditions Robert Laffont, 1995).

ARTÍCULOS EN REVISTAS

ACADÉMICAS:

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. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/82390/72678>

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

Alemaný, 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: revista-maguare@gmail.com; or to Universidad Nacional de Colombia, Cra. 30 n.º 45-03, edificio 212, oficina 130. Bogotá, Colombia.

The papers (average length of 30 pages, not including bibliography and graphic elements) must be sent in *.doc or *.rtf format, in size 12, double-spaced in Times New Roman. The book reviews will have a maximum length of 1,500 words (about 4 pages).

The first text page must include the following author's data: full name and surname, institutional affiliation and contact e-mail or address. Article should include an abstract in Spanish and English (with a maximum length of 128 words) and 10 Spanish and English keywords. If the article is a research result, its title and funding source must be included as a footnote. Original photographs, illustration, tables or diagrams must be submitted on separate digital folder. Photographs and illustra-

tions 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 information to be included in parentheses is the following: author's last name, year of publication of the work, and page number. For example: (Benavidez 1998, 125). When citing a work by various authors, the following models are used: two and three authors (Shepsle and Bonchek 2005, 45), and four or more authors (Barnes Et ál. 2010, 25). When citing an author quoted by another, the following format is used: (Marzal, quoted in Pease 1982, 11-12). The bibliographical reference list shall follow the Chicago Manual of Style system, with the modifications we have made for publications in Spanish.

NORMAS PARA A APRESENTAÇÃO DE ARTIGOS

Maguaré. Revista del Departamento de Antropología

M*aguaré* é uma publicação semestral editada desde 1981 pelo Departamento de Antropologia da Universidade Nacional da Colômbia. Seu principal objetivo é a divulgação de trabalhos científicos e de pesquisas originais que contribuam para o avanço da antropologia e de outras áreas das ciências sociais. A revista inclina-se à abertura temática, teórica e metodológica, mediante a publicação de documentos relacionados a outras áreas do conhecimento como história, sociologia, literatura, psicologia, assistência social e entre outras com o objetivo de criar redes de conhecimentos e promover a interdisciplinaridade. A equipe editorial é formada por um(a) Diretor(a) adjunto(a) ao Departamento de Antropologia da Universidade Nacional da Colômbia, sede Bogotá, um(a) Editor(a), um Comitê Editorial formado por docentes de vários Departamentos de Antropologia na Colômbia e um Comitê Científico Internacional, integrado por profissionais estrangeiros de reconhecida trajetória acadêmica, cuja função é acompanhar o processo de edição dos documentos recebidos pela revista, que divulga artigos de variados gêneros, apesar de ser um guia para detalhar o tipo de textos priorizados pela revista, não suprime a diversidade de documentos recebidos pela publicação. Entre os quais se encontram: 1) Artigo de pesquisa científica, que apresenta de forma detalhada os resultados originais de projetos de pesquisa; 2) Artigo de reflexão: documento que apresenta resultados de pesquisas dentro de uma perspectiva analítica ou crítica do autor sobre um determinado tema específico, que recorre a fontes originais, 3) Artigo curto: documento breve

que apresenta resultados originais, preliminares ou parciais de uma pesquisa científica; 4) Crítica literária: documento que resulta de uma revisão literária sobre algum tema de interesse particular. Caracteriza-se por realizar uma análise de no mínimo cinquenta fontes bibliográficas; 5) tradução de textos clássicos, da atualidade ou transcrições históricas de interesse particular dentro da perspectiva temática da revista; 6) Tópicos de monografia: documento que extrai os pontos principais de uma tese apresentada para obtenção de algum título.

AValiação de Artigos

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

APRESENTAÇÃO DE ARTIGOS

1. Todo material proposto para publicação deve ser inédito e não ter sido apresentado em outras revistas ou qualquer tipo de publicações.

2. Os artigos podem ser enviados à revista *Maguaré*, através do e-mail revista-maguare@gmail.com ou ao endereço da 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. 22, N.º 1 • January-June 2020

Departamento de Lenguas Extranjeras

www.profile.unal.edu.co | rprofile_fchbog@unal.edu.co

Revista Colombiana de Psicología

Vol. 29, N.º 1 • enero-junio 2020

Departamento de Psicología

www.revistacolombianapsicologia.unal.edu.co

revpsico_fchbog@unal.edu.co

Forma y Función

Vol. 33, N.º 1 • enero-junio 2020

Departamento de Lingüística

www.formayfuncion.unal.edu.co | fyf_fchbog@unal.edu.co

Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía

Vol. 29, N.º 1 • enero-junio 2020

Departamento de Geografía

www.cuadernosdegeografia.unal.edu.co

rcgeogra_fchbog@unal.edu.co

Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura

Vol. 47, N.º 1 • enero-junio 2020

Departamento de Historia

www.anuariodehistoria.unal.edu.co | anuhisto_fchbog@unal.edu.co

Literatura: Teoría, Historia, Crítica

Vol. 22, N.º 1 • enero-junio 2020

Departamento de Literatura

www.literaturathc.unal.edu.co | revliter_fchbog@unal.edu.co

Ideas y Valores

Vol. LXIX, N.º 173 • mayo 2020

Departamento de Filosofía

www.ideasyvalores.unal.edu.co | revideva_fchbog@unal.edu.co

Revista Maguaré

Vol. 33, N.º 2 • julio-diciembre 2019

Departamento de Antropología

www.revistamaguare.unal.edu.co | revmag_fchbog@unal.edu.co

Revista Colombiana de Sociología

Vol. 43, N.º 1 • enero-junio 2020

Departamento de Sociología

www.revistacolombianasociologia.unal.edu.co

revcolso_fchbog@unal.edu.co

Trabajo Social

Vol. 22, N.º 1 • enero-junio 2020

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 | rpsifreud_bog@unal.edu.co

Matices en Lenguas Extranjeras

N.º 12 • enero-diciembre 2019

Departamento de Lenguas Extranjeras

www.revistas.unal.edu.co/index.php/male

revlenex_fchbog@unal.edu.co

PUNTOS DE VENTA

en la librería, Bogotá

Plazoleta de Las Nieves

Calle 20 N.º 7-15

Tel. 3165000 ext. 29494

Campus Ciudad Universitaria

Edificio Orlando Fals Borda (205)

Edificio de Posgrados de Ciencias

Humanas Rogelio Salmons (225)

Auditorio León de Greiff, piso 1

Tel.: 316 5000, ext. 20040

www.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 S.A.S.
Para su composición se usaron los tipos Meta & MinionPro.

