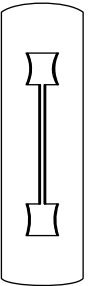


BOGOTÁ, COLOMBIA · VOL. 37, N.º 1 (ENERO-JUNIO) · AÑO 2023
ISSN: 0120-3045 (IMPRESO) · 2256-5752 (EN LÍNEA)

Vol.
37
Número 1
2023

maguaré



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

maguaré

VOL. 37, N.º 1 (ENERO-JUNIO) · AÑO 2023
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.

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 BY-SA (Atribución-CompartirIgual) que puede consultarse en Creative Commons Atribución-CompartirIgual 4.0 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, 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:

Philippe 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

Gabriela Bravo Vargas

Laura Ximena Castañeda

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá

CONTACTO:

Revista *Maguaré*

Departamento de Antropología

Universidad Nacional de Colombia

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

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

revmag_fchbog@unal.edu.co

IMÁGENES DE PORTADA Y PORTADILLAS:

PORTADA:

“Armenia I”.

PORTADILLAS:

“Armenia II” “Carnívora” “Bromelia”

AUTORA:

Aura Melissa Castillo

La revista *Maguaré* está incluida en:



[Dialnet](#)



[Directory of Academic and Scientific Journals](#)



[Latindex](#)



[Public Knowledge Project](#)



[Ulrich's Web](#)



[Elektronische Zeitschriftenbibliothek EZB \(Electronic Journals Library\), Alemania](#)

Google Scholar

[Google Scholar](#)

MIAR

[Matriz de Información para el Análisis de Revistas-MIAR](#)



[REDIB \(e-Revistas\)](#)



[DOAJ, Directory of Open Access Journal](#)



SciElo

http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_serial&pid=0120-3045&lng=en&nrm=iso



Amelica
<http://amelica.org/>

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

RECTORA:

Dolly Montoya

VICERRECTOR DE SEDE:

José Ismael Peña

VICERRECTOR DE INVESTIGACIÓN:

Camilo Younes

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

DECANO:

Carlos Guillermo Páramo Bonilla

VICEDECANA DE INVESTIGACIÓN Y EXTENSIÓN:

Alejandra Jaramillo

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA

DIRECTORA:

Maria Inés Barreto

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
Coordinación editorial · Catalina Arias y Julián David Morales
Corrección de textos en español · Ana Virginia Caviedes
Corrección de estilo en inglés · Julián Morales
Corrección de estilo en portugués · Catalina Arias
Coordinación de diseño · Michael Cárdenas Ramírez
Maquetación · María Camila Torrado

maguaré

VOL. 37, N.º 1 (ENERO-JUNIO) · AÑO 2023
ISSN 0120-3045 (IMPRESO) · 2256-5752 (EN LÍNEA)
www.maguare.unal.edu.co

TABLA DE CONTENIDO

PRESENTACIÓN	11
TATIANA HERRERA	
MARTA ZAMBRANO	
MARGARITA DURÁN	
PABLO SIMÓN ACOSTA	
GABRIELA BRAVO	
LAURA CASTAÑEDA	
ARTÍCULOS	
IMAGINARIOS DE GUERRA Y PAZ EN LOS MEMES DE LAS CAMPAÑAS DEL SÍ Y EL NO DURANTE EL PLEBISCITO DE 2016	17
JUAN DIEGO GUTIÉRREZ · Akoni Producciones · Ciudad de México · México	
LUGAR Y RESISTENCIA EMBERA EN PUERTO BOYACÁ	61
JUAN MANUEL DÍAZ · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá · Colombia	
LA FALSA BÚSQUEDA TRAS EL TELÓN: CRÍTICA A LA NOCIÓN DE CREENCIA EN LA ANTROPOLOGÍA	97
JUAN CAMILO PERDOMO · Universidad de Utah · Salt Lake City · Estados Unidos	
ALCOHÓLICOS ANÓNIMOS COMO ESPACIO DE TRANSFORMACIÓN DE MASCULINIDADES EN UN PUEBLO MEXICANO	133
KEVIN DANIEL ROZO · Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD) · Bogotá · Colombia	
HORIZONTES	
CAMINAR CON LA CÁMARA. EL VIDEO COMO MÉTODO DE INVESTIGACIÓN ETNOGRÁFICA	155
SARAH PINK · Universidad de Monash · Melbourne · Australia	
Traducción: SOLEDAD TORRES-AGÜERO · WANDA BALBÉ · Universidad de Buenos Aires · Buenos Aires · Argentina · IRENE DEPETRIS-CHAUVIN · Universidad Nacional de las Artes · Buenos Aires · Argentina	

LO RECIENTE

AIDA (ASOCIACIÓN INTERNACIONAL PARA LA DEFENSA DE LOS ARTISTAS VÍCTIMAS DE LA REPRESIÓN) Y AUTORES(AS) VARIOS(AS), ARGENTINA. CÓMO MATAR LA CULTURA (1976-1981).	221
Por: SYLVIA DE CASTRO · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá · Colombia	
AUTORAS Y AUTORES DE <i>MAGUARÉ</i> , VOL. 37, N.º 1.	227
EVALUADORAS Y EVALUADORES DE <i>MAGUARÉ</i> , VOL. 37, N.º 1.	229
NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS	231

maguaré

VOL. 37, N.º 1 (JANUARY-JUNE) · YEAR 2023
ISSN 0120-3045 (PRESS) · 2256-5752 (ON LINE)
www.maguare.unal.edu.co

TABLE OF CONTENTS

PRESENTATION 11

TATIANA HERRERA

MARTA ZAMBRANO

MARGARITA DURÁN

PABLO SIMÓN ACOSTA

GABRIELA BRAVO

LAURA CASTAÑEDA

ARTICLES

WAR AND PEACE IMAGINARIES AND MEMES IN THE 2016

PLEBISCITE ´S YES AND NO CAMPAIGNS IN COLOMBIA..... 17

JUAN DIEGO GUTIÉRREZ · Akoni Producciones · Ciudad de México · México

PLACE MAKING AND EMBERA RESISTANCE IN PUERTO BOYACÁ..... 61

JUAN MANUEL DÍAZ · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá · Colombia

BEHIND THE SMOKE CURTAIN: A CRITIQUE

OF ANTHROPOLOGY ´S NOTION OF BELIEF..... 97

JUAN CAMILO PERDOMO · Universidad de Utah · Salt Lake City · Estados Unidos

ALCOHOLICS ANONYMOUS AS A SPACE FOR THE TRANSFORMATION

OF MASCULINITIES IN A MEXICAN TOWN..... 133

KEVIN DANIEL ROZO · Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD) · Bogotá · Colombia

HORIZONS

WALKING WITH THE CAMERA: VIDEO AS AN ETHNOGRAPHICAL

RESEARCH METHOD..... 155

SARAH PINK · Universidad de Monash · Melbourne · Australia

Traducción: SOLEDAD TORRES-AGÜERO · WANDA BALBÉ · Universidad
de Buenos Aires · Buenos Aires, Argentina · IRENE DEPETRIS-CHAUVIN ·
Universidad Nacional de las Artes · Buenos Aires · Argentina

BOOK REVIEWS

AIDA (ASOCIACIÓN INTERNACIONAL PARA LA DEFENSA DE LOS ARTISTAS VÍCTIMAS DE LA REPRESIÓN) Y AUTORES(AS) VARIOS(AS), ARGENTINA. CÓMO MATAR LA CULTURA (1976-1981)..... 221
Por: SYLVIA DE CASTRO · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá · Colombia

AUTHORS, MAGUARÉ, VOL. 37, N.º 1..... 227

PEER REVIEWERS, MAGUARÉ, VOL. 37, N.º 1 229

SUBMISSION GUIDELINES 231

maguaré

VOL. 37, N.º 1 (JANEIRO-JUNHE) · ANO 2023
ISSN 0120-3045 (IMPRESSO) · 2256-5752 (EM LINHA)
www.maguare.unal.edu.co

APRESENTAÇÃO 11

TATIANA HERRERA

MARTA ZAMBRANO

MARGARITA DURÁN

PABLO SIMÓN ACOSTA

GABRIELA BRAVO

LAURA CASTAÑEDA

ARTIGOS

IMAGINÁRIOS DE GUERRA E PAZ NOS MEMES DAS CAMPANHAS DO SIM E DO NÃO DURANTE O PLEBISCITO DE 2016 NA COLÔMBIA 17

JUAN DIEGO GUTIÉRREZ · Akoni Producciones · Ciudad de México · México

LUGAR E RESISTÊNCIA EMBERA EM PUERTO BOYACÁ..... 61

JUAN MANUEL DÍAZ · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá · Colombia

A FALSA BUSCA POR TRÁS DA CORTINA: CRÍTICA À NOÇÃO DE CRENÇA NA ANTROPOLOGIA..... 97

JUAN CAMILO PERDOMO · Universidad de Utah · Salt Lake City · Estados Unidos

ALCOÓLICOS ANÔNIMOS COMO UM ESPAÇO DE TRANSFORMAÇÃO DA MASCULINIDADE EM UMA VILA MEXICANA 133

KEVIN DANIEL ROZO · Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD) · Bogotá · Colombia

HORIZONTES

CAMINHAR COM A CÂMERA. O VÍDEO COMO MÉTODO DE PESQUISA ETNOGRÁFICA..... 155

SARAH PINK · Universidad de Monash · Melbourne · Australia

Traducción: SOLEDAD TORRES-AGÜERO · WANDA BALBÉ · Universidad de Buenos Aires · Buenos Aires · Argentina · IRENE DEPETRIS-CHAUVIN · Universidad Nacional de las Artes · Buenos Aires · Argentina

O RECENTE

AIDA (ASOCIACIÓN INTERNACIONAL PARA LA DEFENSA DE LOS ARTISTAS VÍCTIMAS DE LA REPRESIÓN) Y AUTORES(AS) VARIOS(AS), ARGENTINA. CÓMO MATAR LA CULTURA (1976-1981)	221
Por: SYLVIA DE CASTRO · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá · Colombia	
AUTORAS E AUTORES DE <i>MAGUARÉ</i> , VOL. 37, N.º 1	227
AVALIADORES E AVALIADORAS DE <i>MAGUARÉ</i> , VOL. 37, N.º 1	229
NORMAS PARA A APRESENTAÇÃO DE ARTIGOS	231

PRESENTACIÓN

Los artículos de este número recuerdan el potencial de los temas y las metodologías de la antropología clásica que arrojan nuevas luces sobre historias para nada agotadas. A la vez, exploran caminos más recientes, como las aproximaciones virtuales y corporales –aún en proceso de creación y aceptación en la disciplina– para acercarse de otra manera al mundo actual. Hemos reunido estas apuestas para proponer que la antropología está en tránsito, es creativa y, ante todo, es capaz de dialogar con el pasado para relatar aquí y ahora que la vida se está transformando continuamente gracias a nuestro hacer y puede llegar a ser de muchas formas posibles en el futuro. Eso nos devuelve la capacidad de confiar en que hay múltiples caminos de ser en el mundo, de hacer a la vida, de ver la otredad y de producir cambios en esta tierra.

También demuestra la importancia de la producción antropológica situada y conectada con nuestro contexto nacional, asunto que no toman en cuenta las nuevas lógicas de medición de la producción científica formuladas por Publindex y Minciencias. Estas abogan por la estandarización de las revistas científicas como productos editoriales rentables, internacionales y competitivos, gobernados por la tiranía de los índices de citas, los cuales erróneamente definen su pertinencia y posibilidad de existencia y los ofrecen para la explotación económica a manos de las mega transnacionales de la publicación científica. La política que propone el modelo de medición Publindex para 2023 tiene estándares de exogamia, internacionalización, participación y posicionamiento en los índices de Scopus, WoS y Scimago como referentes privilegiados, estándares que son irreales para la mayoría de las revistas científicas colombianas, a las que Publindex presiona a la eliminación o a la fusión. Seguir estas lógicas es subordinar la producción de conocimiento sobre la vida a una lógica mercantil, cerrar la puerta a autores y autoras jóvenes, a investigaciones de relevancia local y a la construcción de sentidos de país, sociedad y comunidad mediados por la investigación antropológica.

En este número, por ejemplo, Kevin Rozo y Juan Manuel Díaz retoman el trabajo y las metodologías etnográficas clásicas para adentrarse en contextos ajenos y observar entramados humanos a la luz de perspectivas críticas como los estudios de género y los análisis espaciales.

Los dos artículos revelan la manera en la que comunidades indígenas o mestizas elaboran nuevos sentidos y lugares para expresar otras etnicidades o identidades de género no hegemónicas.

A contrapelo de las formas tradicionales de pensar y hacer antropología, Juan Camilo Perdomo reflexiona críticamente sobre la teoría antropológica para alertar acerca de las limitaciones de describir y analizar el mundo representacional desde la categoría de “creencia”, que por muchos años hemos aceptado como útil, y a veces obvia, en antropología.

Desde otra orilla, Sarah Pink y Juan Diego Gutiérrez irrumpen con metodologías novedosas de la antropología visual y virtual para revelar que la antropología es ante todo sensorial y se puede producir al caminar con otros o al navegar en internet, ya que el entorno nos manifiesta todo el tiempo el devenir del mundo.

A partir de la observación participante, y con la mira en las relaciones de género, Roza analiza la manera en que se produce y transforma la masculinidad de un grupo de hombres integrantes de Alcohólicos Anónimos (AA) en San Antonio Tepetitlán, México. El autor examina las formas de masculinidad e indaga por las relaciones entre hombres y mujeres a la luz del machismo y la masculinidad hegemónica de ese poblado. Roza concluye que hacer parte de AA les ha permitido a los hombres negociar o modificar prácticas machistas para distanciarse de las formas dominantes de ser hombre y, en cambio, dejar el alcohol, evitar la violencia y mejorar las relaciones con sus parejas. De esta manera, el autor muestra que la teoría de género permite entender que las masculinidades y las prácticas que las sustentan no son fijas ni dependen de definiciones preestablecidas, sino que, aún en los escenarios hegemónicos de reproducción de las masculinidades, la negociación y transformación son posibles.

Díaz va un paso más allá de hacer antropología en un espacio ajeno. Potencia, al tiempo, el espacio como anclaje del trabajo de campo y categoría que permite situar la configuración identitaria. A partir del trabajo etnográfico, el autor contrasta las difíciles experiencias de asentamiento de la población embera katío desplazada hacia Puerto Boyacá por el conflicto armado: Casaloma, un lote periurbano y la hacienda Bombay. Allí, aquella comunidad embera katío logró reconstruir un sentido de lugar o, como lo señala críticamente Díaz, la ausencia de este, debido a las acciones y omisiones estatales. Sus análisis sobre la construcción de identidades y comunidades en Colombia en escenarios espaciales

nuevos, demarcados, en los conflictos armados y económicos entran en diálogo con otros reseñados en el número 36-2 de *Maguaré, Etnografías de la transición*, que se detienen en la configuración de nuevas apuestas y sentidos de vida posibles en los Espacios Territoriales de Capacitación y Reincorporación (ETCR) habitados por personas desmovilizadas de la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC).

También Pink se inclina hacia el espacio, esta vez desde una mirada distinta: la producción de lugares-acontecimiento. La autora apuesta por caminar con la cámara y la experiencia sensorial que ello produce: aproximarse de manera empática a otros humanos. Al tiempo, Pink pone en el centro la antropología visual y aboga por la apropiación del video y el uso de la cámara en campo como camino de comprensión y representación de la alteridad. A la vez, nos invita a extender a otras audiencias la interpretación antropológica de los procesos culturales contemporáneos. Al tiempo las “imágenes sucias” que acompañan el texto nos retan a enfrentar nuevas formas de visualidad.

Al navegar por la virtualidad, Gutiérrez desafía a la historiografía y la antropología convencional al reconocer la importancia de los actos comunicativos virtuales, en este caso los memes y su impacto en el devenir político reciente en Colombia. Mediante el encuentro entre la etnografía virtual y la historia reciente, el autor analiza la producción de memes como una práctica cultural cada vez más relevante en las plataformas sociales y como un ejercicio político que para el caso colombiano modeló el No en el plebiscito de 2016 en la ratificación de los Acuerdos de Paz. Según Gutiérrez, el plebiscito fue un hito en la comunicación política colombiana que desplegó nuevas formas de difusión de ideas y sentimientos a través de recursos como los memes, los cuales desestabilizaron poderes mediáticos instalados por largo tiempo y transformaron la esfera pública.

En diálogo y contraste, los trabajos reunidos en este número señalan que la disciplina antropológica no está acabada, y las nuevas generaciones reconocen lo andado para interrogarlo y lanzarlo a nuevos horizontes de exploración. En esa vía, Perdomo revisita y critica una noción pilar: las “creencias”. Explora nuevas posturas epistemológicas noratlánticas con el fin de transformar la perspectiva representacional y abrir los ojos a mundos posibles que no solo pueden ser interpretados por un ojo etnográfico, sino que están siendo en el acto, el hablar, el sentir y el soñar, en el presente, mientras miramos.

Al publicar las sugerentes contribuciones de cuatro jóvenes investigadores y la traducción al español de un importante artículo de Sarah Pink, reconocida antropóloga visual, que publicamos gracias al trabajo de Soledad Torres-Agüero, Wanda Balbé e Irene Depetris-Chauvin, queremos invitar a nuestras lectoras y lectores a ver la antropología como un campo de cruces e invenciones que nos permiten experimentar la vida, al tiempo, en muchas dimensiones y lugares, al trasladarnos, quedarnos, caminar y navegar. También queremos invitarles a luchar por el derecho de producir, publicar y difundir conocimiento propio sobre nuestras realidades, para nuestra comunidad disciplinar y, más allá, para nuestro entorno colectivo. Lo maravilloso de este proceso es reconocer cómo desde esta disciplina podemos explorar al mismo tiempo el pasado, el presente y los futuros posibles, investigando etnográficamente el género, el cuerpo, la etnicidad, el espacio físico y virtual, la posición política y, en cualquier caso, las experiencias humanas y no humanas diversas que transgreden la coherencia analítica con la que hasta el momento hemos tratado de entender y encajar la vida social.

Tatiana Herrera

Marta Zambrano

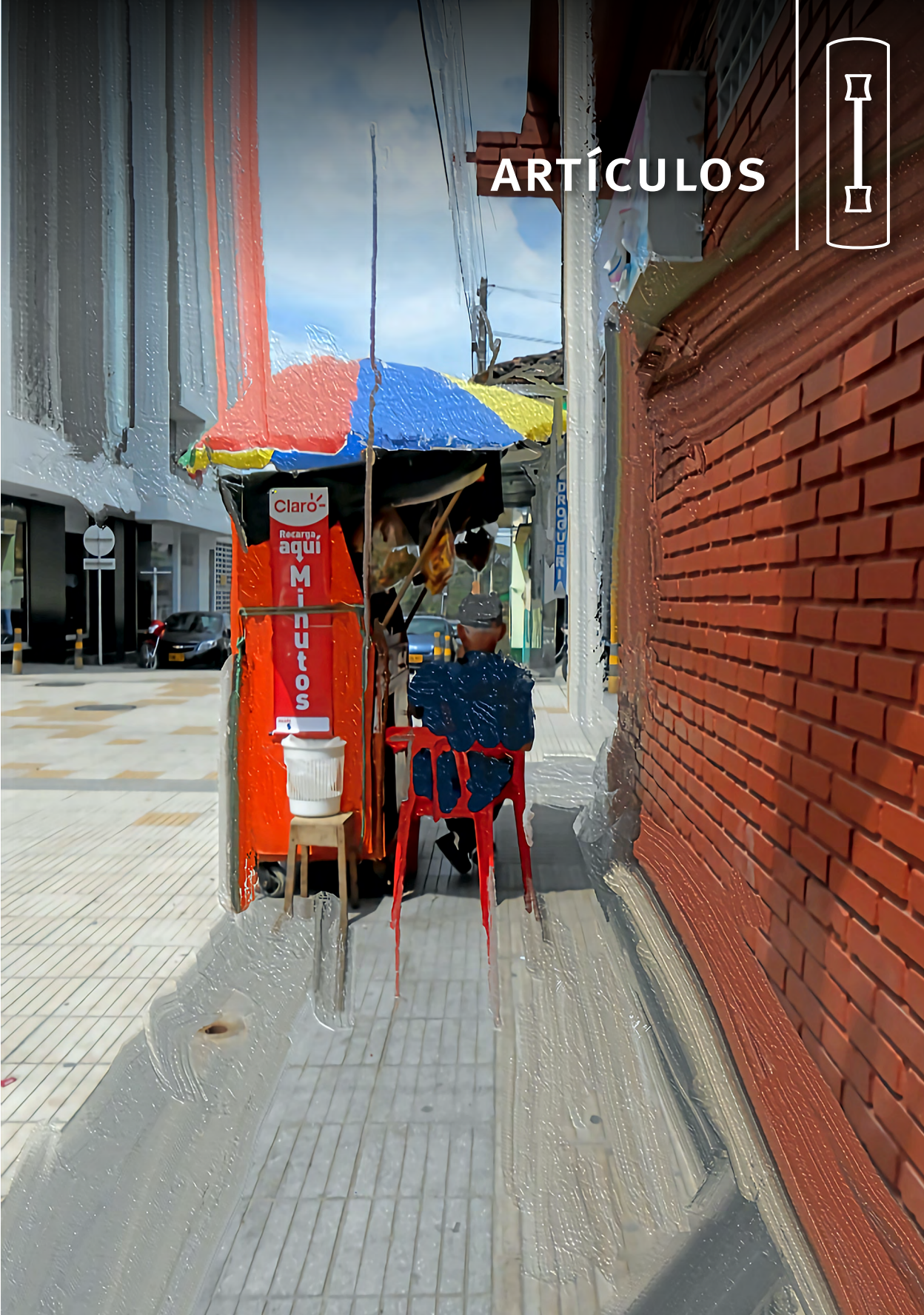
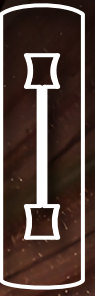
Margarita Durán

Pablo Simón Acosta

Gabriela Bravo

Laura Ximena Castañeda

ARTÍCULOS



IMAGINARIOS DE GUERRA Y PAZ EN LOS MEMES DE LAS CAMPAÑAS DEL SÍ Y EL NO DURANTE EL PLEBISCITO DE 2016

JUAN DIEGO GUTIÉRREZ*

Akoni Producciones, Ciudad de México, México



*judgutierrezmlab@gmail.com ORCID: [0000-0002-8949-9519](https://orcid.org/0000-0002-8949-9519)

Artículo de investigación recibido: 15 de mayo de 2022. Aprobado: 8 de septiembre de 2022.

Cómo citar este artículo:

Gutiérrez, Juan Diego. 2023. "Imaginarios de guerra y paz en los memes de las campañas del Sí y el No durante el Plebiscito de 2016". *Maguaré* 37, 1: 17-60. DOI: <https://doi.org/10.15446/mag.v37n1.107563>

RESUMEN

Este texto es una narrativa histórica que explica la manera en que los memes influyeron en la comunicación política colombiana como formas de construir imaginarios de guerra y paz durante el plebiscito de 2016. Con este objetivo, analizo la creación de nuevas comunidades políticas en las plataformas sociales digitales y la entrada en escena de los memes. Estos actos lingüísticos producidos por medio del uso y la creación de objetos con propiedades miméticas son un lenguaje fragmentario que se desarrolla en la referencialidad. Para entender cómo funcionan los memes políticos colombianos, señalo algunos de los fenómenos referenciales y, al mismo tiempo, reto los límites de la historiografía realizando una historia del tiempo presente que tiene aire de etnografía.

Palabras clave: antropología histórica, comunicación política, historia digital, memes, plebiscito de paz.

WAR AND PEACE IMAGINARIES AND MEMES IN THE 2016 PLEBISCITE'S YES AND NO CAMPAIGNS IN COLOMBIA

ABSTRACT

This article is a historical narrative that explains the way in which memes influenced political communication to create imaginaries of war and peace during the 2016 plebiscite in Colombia. I analyze the production of new political communities on social media platforms, as well as the role played by memes. These linguistic acts are produced through the use and creation of objects with mimetic properties through fragmentary and referential language. To understand how Colombian political memes worked, I explore the referential phenomena involved in the Yes and No campaigns. At the same time, I challenge the limits of historiography by proposing an ethnographic history of the present.

Keywords: Colombian peace plebiscite, digital history, historical anthropology, memes, political communication.

IMAGINÁRIOS DE GUERRA E PAZ NOS MEMES DAS CAMPANHAS DO SIM E DO NÃO DURANTE O PLEBISCITO DE 2016 NA COLÔMBIA

RESUMO

Este texto é uma narrativa histórica que explica como os memes influenciaram a comunicação política colombiana como formas de construir imaginários de guerra e paz durante o plebiscito de 2016. Para este fim, analiso a criação de novas comunidades políticas em plataformas sociais digitais e a entrada em cena dos memes. Estes atos linguísticos produzidos através do uso e criação de objetos com propriedades miméticas são uma linguagem fragmentária que se desenvolve em referencialidade. A fim de entender como funcionam os memes políticos colombianos, aponto alguns dos fenômenos referenciais e, ao mesmo tempo, desafio os limites da historiografia, fazendo uma história do tempo presente que tem o ar da etnografia.

Palavras-chave: antropologia histórica, comunicação política, história digital, memes, plebiscito de paz.

*Pensamientos mal dirigidos, nociones mal explicaron,
una venda sobre los ojos pa' mantener la ignorancia,
una burguesía descarada hacen lo que les da la gana, hablan
inseguridad y son los que más roban plata. Saben tanto, pero
al final no saben nada ;Que saben del abuso de jueces, tombo
y rayas? Que dicen de aquellas madres serpenteando por las
calles, luchan por la vida y en un instante se les pasa...*

*Holocausto y Yako el arriero. 2015.
"ColombianCrackFamily"*

INTRODUCCIÓN¹

Luego de seis años de gobierno, en 2016, Juan Manuel Santos Calderón, político y presidente colombiano en los periodos 2010-2014 y 2014-2018, no sin obstáculos, había logrado llevar a las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) a una mesa sin “sillas vacías”. Habiendo pactado y firmado el Acuerdo, negociado en La Habana, en un mediático evento en Cartagena, un avión sobrevoló la plataforma de manera inesperada y el terror en la cara de los presentes fue un augurio de que la victoria no estaba cantada. La guerra seguía viva. Unos días más tarde de aquel suntuoso espectáculo, más exactamente el 2 de octubre, se llevó a cabo la votación del plebiscito de estos acuerdos donde por un mínimo margen ganó el No con un 50,21 % (Registraduría Nacional del Estado Civil 2016). Anonadados, quienes votaron, los medios, los políticos y los ciudadanos y ciudadanas, que no esperaban la victoria del No, no sabían qué hacer. Hicieron memes.

Este texto analiza cómo los memes llegaron a ser elementos fundamentales en la creación de identidades políticas en la contemporaneidad colombiana. Expongo cómo la internet y las plataformas sociales han influido el balance del poder mediático, el cual se ha renovado

1 Este artículo se basa en el segundo capítulo de mi tesis de maestría en historia internacional, “Los memes como fuentes históricas para entender los imaginarios de guerra y paz durante el plebiscito en Colombia 2016”, Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE), México, 2020.

con el uso instrumental de nuevas tecnologías y prácticas culturales como hacer memes.

Si bien esta tarea puede parecer desproporcionada y por momentos parecer cercana a la especulación, dejando ver los vacíos epistemológicos que sufrimos cuando queremos hacer cualquier historia o etnografía (Comaroff y Comaroff 2020), esto no puede detener la producción de conocimiento sobre nuestra realidad. El temor contemporáneo a comprometernos con la narrativa hace que nos perdamos en la nebulosa del relativismo ante el miedo de parecer positivistas y nos desviemos del objetivo de la narración (Ginzburg 2014).

Por tanto, aprovecho esto para cuestionar los límites disciplinares y expresar que este texto transita y mezcla la historia del tiempo presente y la etnografía como una forma de construir una narrativa útil para entender el presente complejo en el que vivimos. En este texto quise hacer una antropología fuera del localismo y una historia lejos del pasado distante para abordar y mostrar la complejidad epistémica de esta tarea al arriesgarme a hacer una narrativa histórica aun sabiendo que es incompleta.

La pretensión de este texto y del trabajo del que salió es la de entender el papel de los memes en la construcción de los imaginarios de guerra y paz en Colombia en la época del plebiscito y qué nos puede decir esto que sea de utilidad para entender este proceso y el presente. Si bien sería falaz, simplista y problemático atribuir la causalidad a la correlación entre los memes en las campañas y el resultado del plebiscito, sí considero que hay indicios para pensar que en los memes y su relación con la identidad se encuentra una veta muy importante para entender cómo su lenguaje, presente en la comunicación de los conceptos de guerra y paz en ambas campañas, influyó en la forma en la que los votantes entendieron el conflicto.

En este sentido, este texto, más que ser una propuesta de una explicación única de este acontecimiento, busca aportar preguntas útiles al urdir un entramado de correlaciones que tienen como centro narrativo a los memes en calidad de fuentes privilegiadas para entender la construcción mediática, tanto analógica (toda la prensa cuya información está codificada forma no binaria: periódicos, radio, televisión) como digital (toda la prensa cuya información no binaria es convertida en código binario y puede ser leída y reproducida por computadoras), de los imaginarios de guerra y paz los cuales marcaron discursivamente este acontecimiento.

Esto porque un meme es un acto lingüístico en clave irónica que, por medio de la referencialidad, comunica un mensaje (Gutiérrez 2020). Aunque los memes nacieron en la internet como una práctica de comunicación de chistes, bromas y mensajes irónicos con elementos multimedia (Shifman 2014; Bratich 2014), este tipo de comunicación también ocurre en el mundo analógico en las conversaciones o por medio de objetos con referencias irónicas. Este fenómeno comunicativo ocurre por la referencialidad memética que se da entre personas que han tenido experiencias de vida comunes, como vivir en la misma ciudad, consumir las mismas series en Netflix o consumir los mismos memes políticos (Ciorli 2017; Al Zidjaly 2017; Duchscherer y Dovidio 2016).

Los rastros vivos de estas interacciones lingüísticas, o sea, las imágenes, los videos y los audios que se encuentran en las plataformas, son documentos muy útiles para entender los imaginarios de las personas, es decir, su idea de lo real (Gruzinski 2010; Augé 1998; Dalsgaard 2016). Los memes como objetos producidos para representar realidades percibidas y comunicarlas son fuentes ideales para comprender lo que las personas entendieron como real sobre el Acuerdo con base en lo que concebían como “paz” y como “guerra” en la campaña.

Dicho esto, quiero aclarar que en este artículo hay dos tipos de memes. Los primeros son memes tomados por mí de una forma aleatoria. Los recuperé y recolecté durante un tiempo en el que no tenía claro cómo procesar y analizar los datos que estaba compilando ni tenía esta investigación en mente. Los otros hacen parte del repositorio de memes que hice cuando estaba haciendo la maestría, los cuales fueron recuperados por medio de una pesquisa de archivo hecha con la selección de seis *hashtags*: #SiALaPaz #NoALaPaz #FeliSidad #PazSiPeroNoAsí #PazSiSantosNo #FarcSantos. Tres a favor del Sí y tres a favor del No.

Como este texto originalmente buscaba construir una narrativa que permitiera entender el contexto en el que se desarrolló el plebiscito, para el análisis propuesto en mi tesis usé memes de otros años, prensa, informes y todo lo que pueda ser analizado a la luz de la historia como una fuente para ilustrar el origen, la continuidad y el desarrollo de estas prácticas antes y durante el plebiscito y su relación con la comunicación política analógica.

Este texto analiza la guerra y la paz, no como conceptos pertenecientes a una u otra campaña, sino como el terreno mismo de la disputa, al ser

siempre redefinidos por la infinidad de memes y las personas detrás de ellos. Como forma de contar esta historia y de tejer la narrativa en torno a los memes y los imaginarios de guerra y paz, he organizado el texto en dos grandes secciones: “Plebiscito: génesis y campaña(s)” y “Votación y después”. En la primera, doy contexto sobre los personajes y acontecimientos claves para entender el plebiscito, la historicidad de los imaginarios y los memes como objetos discursivos sobre la realidad con base en la oposición paz/guerra en sus respectivas campañas; en el segundo apartado, analizo tanto la conmoción política que ocasionó el triunfo del No como el papel de los memes en la creación de interpretaciones colectivas del acontecimiento.

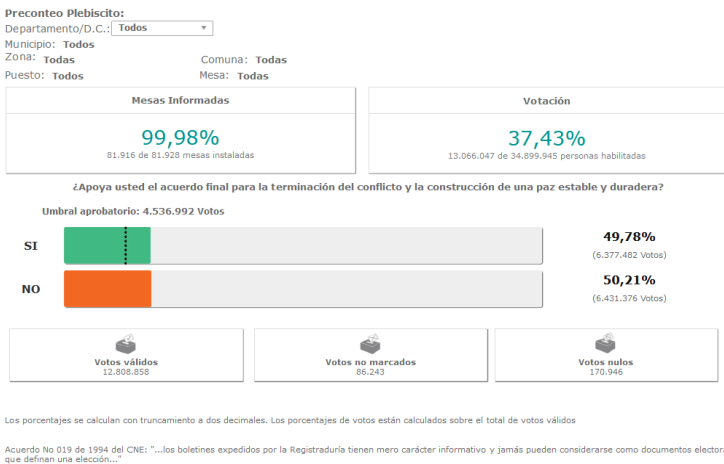
PLEBISCITO: GÉNESIS Y CAMPAÑA(S)

El plebiscito de paz del 2 de octubre de 2016 fue una votación convocada por el entonces presidente Juan Manuel Santos como una medida de “refrendación popular” de los Acuerdos de Paz establecidos entre su gobierno y la guerrilla de las FARC. Los acuerdos fueron fruto de largas negociaciones que comenzaron con acercamientos secretos en 2012 y que concluyeron en su fase pública en 2016, manteniéndose durante y por la reelección de Santos en 2014. Durante dichas negociaciones, llevadas a cabo primero en Oslo, Noruega, y luego trasladadas a La Habana, Cuba, se discutieron los puntos básicos para generar el desarme de las FARC y una apertura democrática que les permitiera participar en política (El Tiempo 2012).

Dichas conversaciones contaron con un amplio respaldo internacional, que se conformaba por entidades como la Organización de las Naciones Unidas (ONU), la Iglesia católica, el Gobierno estadounidense en cabeza de Barack Obama y los países garantes, Cuba, Chile, Venezuela y Noruega (Caracol Radio 2016), quienes esperaban ayudar a acabar con los 52 años de conflicto. Durante los diálogos estuvieron presentes, por la delegación negociadora de las FARC, Jesús Santrich e Iván Márquez, y, por la del gobierno, Humberto de la Calle, Rafael Pardo y Enrique Santos, hermano del presidente, entre otras personas (Santos 2019; Comisión Negociadora en La Habana 2016). El plebiscito consistió, entonces, en una votación en la cual se decidía si se refrendaban dichos acuerdos entre el Estado colombiano encabezado por el gobierno de Santos o, por el contrario, se rechazaban. Un rechazo cuyas consecuencias no se sabían con certeza y se dejaban a la especulación (Gómez-Suárez y García 2016).

Contrario a lo que esperaban el gobierno, las FARC y la prensa, en esta votación, ganó la opción del No. Esta cuestión generó una crisis política, pues dejó en el limbo el proceso de paz, al poner en duda el desarme y la reintegración a la vida civil del pie de fuerza de las FARC, e, incluso, puso en entredicho el cese al fuego. Además, esta situación demostró que en la opinión pública había, como se ve en la Figura 1, una desidia generalizada por la participación electoral reflejada en un 62,57 % de abstencionismo.

Figura 1. Captura de pantalla de los resultados del plebiscito tomada de la página de la Registraduría Nacional del Estado Civil



Fuente: Registraduría Nacional del Estado Civil (2016).

Como se puede ver, la diferencia entre ambas opciones es mínima y la abstención es más del 60 %.

De igual manera, había una gran parte del país a la que no le gustaba el proceso de paz y estaba dispuesta a oponerse (Cárdenas 2015; Behar et al. 2018), lo que se hizo presente en la votación, en la que con el 50,21 % el No había derrotado al Sí, que había tenido un 49,78 %. Este acontecimiento fue un quiebre en la historia colombiana, específicamente en el uso instrumental de la comunicación en la política. El plebiscito como suceso no solo confirmó la apatía de los colombianos a la participación electoral, sino que además abrió la puerta para poner en la discusión pública las nuevas técnicas de propaganda, desveladas por algunos acontecimientos que se dieron en las semanas posteriores a la votación del plebiscito.

Como desarrollaré a profundidad en los apartados correspondientes a cada campaña, la entrada en escena de las plataformas sociales y el desarrollo de los memes, como fenómeno comunitario, así como su uso instrumental, dejaron ver su impacto en el mundo virtual y analógico durante 2016.

En el caso de Colombia, la comunicación política no volvería a ser la misma después del plebiscito, pues este dejó en claro que el antiguo sistema analógico estaba siendo cada vez más rebasado por la exponencial revolución tecnológica. Esta situación implicó el uso de las redes sociales como espacio alternativo y de los memes como una suerte de lengua *pidgin*, en las prácticas narrativas de la “realidad” que se usaron durante el plebiscito (Ciorli 2017; Nissenbaum y Shifman 2017; Shifman 2014).

Si bien la internet estaba lejos de alcanzar la accesibilidad de los medios analógicos como la TV y la radio, ya contaba con un importante porcentaje para 2016 (Figura 2), que se vio representado en cambios de gran envergadura en todos los aspectos de la vida. Así mismo, influyó en la comunicación, donde la proliferación de medios alternativos de comunicación y noticias falsas agenció la creación de comunidades políticas *online* que se configuraron con base en sus identidades políticas y, por consiguiente, en su visión de la guerra y la paz.

Figura 2. Captura de pantalla de la tabla de penetración de internet por trimestres del Ministerio de Tecnologías de la Información y Comunicación

PENETRACIÓN DE INTERNET
Gráfica: Penetración de Internet
Total Internet-

TRIMESTRE	PENETRACIÓN
2010-1T	7,3%
2010-2T	7,9%
2010-3T	8,9%
2010-4T	9,0%
2011-1T	11,0%
2011-2T	12,0%
2011-3T	12,8%
2011-4T	13,4%
2012-1T	13,9%
2012-2T	14,3%
2012-3T	15,2%
2012-4T	15,3%
2013-1T	16,0%
2013-2T	17,1%
2013-3T	17,9%
2013-4T	19,2%
2014-1T	20,0%
2014-2T	20,8%
2014-3T	21,2%
2014-4T	22,3%
2015-1T	23,9%
2015-2T	24,5%
2015-3T	25,4%
2015-4T	26,6%
2016-1T	28,1%
2016-2T	29,5%
2016-3T	31,0%
2016-4T	32,5%

Tabla: Penetración de Internet
Total Internet-
Fuente: MINTIC-SIUST

Para el periodo de la campaña y votación del plebiscito, correspondiente a los trimestres 3 y 4 de 2016, la penetración de internet pasó del 31 % al 32,5 %, cuestión que muestra el rápido desarrollo y la masificación de la conexión a internet, cambio que no solo se nota de trimestre a trimestre, sino que luce más abismal al comparar los extremos de la tabla (Figura 2): un 7,3 % para inicios de 2010 y un 32,5 % para finales de 2016 (MINTIC 2017).

En ese contexto de digitalización acelerada y cambios sustanciales en el consumo y la producción de medios de comunicación, aparecieron las plataformas sociales en la web 2.0 y los memes como vía de comunicación dentro de esta. Es por tal motivo que en este trabajo me enfoco en el papel de la transmisión de imaginarios de los memes dentro de un contexto de comunicación cambiante marcado por la introducción de las redes sociales en la comunicación política.

Génesis

El 24 de agosto de 2016, un poco más de un mes antes de la votación del plebiscito del 2 de octubre, el presidente Juan Manuel Santos realizó una alocución que fue transmitida por todos los canales. En dicha conferencia informó a los colombianos que se acababan de terminar las negociaciones con las FARC, pero esta vez por haber llegado a buen término y que, por tanto, se iniciarían los preparativos para el plebiscito, el cual refrendaría los acuerdos logrados entre su gobierno y la guerrilla (Presidencia de la República 2016a). Estos acuerdos darían fin a una confrontación bélica que había durado más de 52 años.

Aunque la noticia era de peso, detrás de esta imagen que parecía idílica había muchos problemas que ni el presidente, ni las personas que lo apoyaban en su proceso de paz se esperaban. Las reacciones no se hicieron esperar, empezando por las FARC a quienes la idea de un plebiscito nunca les había sonado, pues dentro de sus intereses estaba lograr una asamblea constituyente para generar la inclusión de los puntos negociados en La Habana a la Constitución (Centro FAES de Estudios Iberoamericanos 2016).

El gobierno se negó a aceptar esta petición, porque una constituyente era muy riesgosa, pues se abría la puerta a que los sectores uribistas conservadores o la izquierda cambiaran las reglas de juego de la política y la vida nacional colombiana. Por considerar que una constituyente

significaba ceder demasiado, y probablemente con ánimos populistas, Santos propuso el plebiscito como una forma de señalar discursivamente que, al final, serían los y las votantes quienes tendrían “la última palabra” (El Heraldo 2016).

La Constitución colombiana, vigente desde 1991, permite que el ejecutivo realice un plebiscito para, por medio de la participación ciudadana, aprobar o desaprobar la decisión del presidente (Registraduría Nacional del Estado Civil 2016). Sin embargo, pese a que no había necesidad alguna para su uso en esta situación, pues los acuerdos podían ser aprobados por decreto presidencial, el presidente Santos buscaba su aprobación por medio del voto popular, probablemente intentando legitimarse. Esta cuestión había sido motivo de pelea constante entre las FARC y la delegación gubernamental, pero se convirtió en una acción inamovible del presidente, quien logró imponer su plebiscito alegando que era una promesa de campaña (Las Mañanas de Uno 2016); así, las FARC terminaron cediendo y haciendo su propia campaña por el Sí (Carrillo 2017). Esta campaña estuvo compuesta por un conjunto de actos de discusión interna y reuniones políticas dentro de las mismas filas de la organización.

De esta forma, inició la transición de la organización de guerrilla a partido político, la cual culminaría en 2017 con la adopción de un nombre “igual pero diferente”. De Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia pasaron a llamarse Fuerza Alternativa Revolucionaria del Común manteniendo las mismas siglas, pero cambiando su significado y métodos. Todo esto denota que la organización, por lo menos en su mayoría, entraba al ruedo electoral y renunciaba a las armas como forma de hacer la revolución (Carrillo 2017).

Esta situación marcó un notorio cambio en la política colombiana, pues las FARC, quienes llevaban más de medio siglo alzadas en armas y al menos dos procesos de paz fracasados, decidieron volverse a sentar a la mesa. Esto sin duda no hubiera sido posible sin dos factores: primero, la ofensiva militar iniciada por Álvaro Uribe Vélez (Pizarro 2017) –político colombiano que fue presidente de la república en dos ocasiones (2002-2006 y 2006-2010) y senador en los periodos 2014-2018 y 2018-2020. Su gobierno de corte militarista y autoritario con un culto a su personalidad también estuvo caracterizado por un sorprendente populismo que le ha conseguido en el apoyo popular su mayor capital

político (López de la Roche 2014; Arias y Barreto 2009)–, continuada por Santos; y, segundo, el reconocimiento de la naturaleza política del conflicto durante el gobierno Santos.

Por una parte, la ofensiva militar iniciada por Uribe cambió el estado de la guerra al hacer que las FARC volvieran a operar bajo el esquema de guerra de guerrillas y no como ejército regular, como lo venían haciendo (Radio Nacional de Colombia 2019). El rearme y la modernización del Ejército colombiano con el patrocinio de Estados Unidos fue crucial para que el Estado colombiano obtuviera control territorial (Semana 2005; Rojas 2015; Carreño, García y Otero 2017), así como para la realización de varios golpes estratégicos a las guerrillas, que las mermaron militarmente.

Por otra parte, el reconocimiento de las causas políticas del conflicto armado del gobierno de Santos significaba un acto de buena fe que abonaba el terreno para el diálogo, pues el gobierno asumía la responsabilidad del Estado, en el origen y la profundización de la violencia, lo que, en cierta forma, justificaba la lucha armada de las guerrillas.

Reconocer el conflicto y negociar con la guerrilla le costó a Santos gran parte de su popularidad, capitalizada y heredada de Uribe, lo que marcó también la ruptura de la unidad mediática que había construido el uribismo. De tal manera, Juan Manuel Santos Calderón había consolidado su carrera política traicionando a su antecesor, Álvaro Uribe Vélez, tal vez el político más poderoso de Colombia. Santos le debía a Uribe su puesto en la presidencia, obtenido por primera vez en 2010, cuando fue seleccionado para sucederle ante la imposibilidad de Uribe de ser elegido para un tercer mandato (León 2010). Juan Manuel Santos, quien durante el gobierno de Uribe se mostraba como su seguidor, cambió su discurso al llegar a la casa de Nariño, mostrando algo que Uribe no toleró: independencia (Santos 2019; El Espectador 2011).

Debido a que Santos estuvo del lado de Uribe, pues fue su ministro de defensa y lo había apoyado durante su segundo mandato con su partido de la “U”, fue elegido su candidato para la presidencia en 2010. Cuando inició su primer mandato de la mano de Uribe, a los 100 días de su posesión, Santos contaba con un 79 % de aprobación, cuestión que contrasta con el 42 % que obtuvo en 2014 tras su reelección, luego de haber roto su alianza con Uribe (Gallup y CNN 2016). Tal disminución, a casi la mitad, es una interesante pista sobre el impacto que tuvo la división de los medios con la separación de estos dos políticos.

Para 2010, Santos era el presidente y fundador del Partido Social Unidad Nacional, colectividad que nació en 2005 con políticos que habían desertado de los partidos tradicionales: Liberal y Conservador. El partido de la “U” (Partido Social de Unidad Nacional 2010), como se daba a conocer, fue uno de los más grandes de una serie de partidos que comenzaron a salir del bipartidismo tradicional para adjuntarse al bloque de gobierno del uribismo durante el primer mandato de Uribe durante 2002-2006. Todos estos partidos habían nacido en un ejercicio de *marketingo*, el cual se llevaba a cabo por medio de la creación de partidos políticos que se presentaban como innovadores ante el bipartidismo, pero que continuaban con el monopolio del poder por parte de las élites.

Esta situación renovó, solo en apariencia, las caras de la arena política colombiana, pues estos partidos albergaban a personas que se dedican a la política o hijos, hijas, nietos y nietas de la clase política tradicional, como Santos, pero que casualmente se insertaron en el uribismo como forma de seguir atados al poder. Así lo relató Antonio Caballero, famoso escritor, en una columna de 2017 sobre la deificación de Uribe:

Tal vez el impulso original para la deificación de Uribe que estamos padeciendo le corresponda a Juan Manuel Santos, inventor del partido más lagarto de la historia de Colombia, tan pródiga en lagartadas. Ese que bautizó con la inicial del apellido de su jefe de entonces, Álvaro Uribe: el Partido de la U. A nadie antes se le había ocurrido nada tan lambón: ni siquiera los adoradores de Cristo se identificaron con la letra “C”, sino con la cruz, y los fanáticos de Hitler no escogieron la “H”, sino la svástica. En eso, hay que reconocerlo, Santos fue un pionero. Nadie más uribista que él, hasta que dejó de serlo: idiota es el que no cambia de opinión, explicó en su momento. Pero en la separación de bienes resolvió quedarse con la ya registrada vocal “U” para injertarla dentro del nombre pomposo de su Partido Social de Unidad Nacional, que sin embargo no es llamado psun sino –¿cómo? – Partido de la U. ¿De Uribe? Ya no: de la inesperada “U” hecha por Santos en desafío a las normas de tránsito. (Caballero 2017)

Tal como muestra Caballero, la fascinación de las masas con Uribe ha sido merecedora de ser llamada una “deificación”, y cualquier afrenta a los designios de esta “deidad” era castigada con la consistente ira de

los seguidores de Uribe, ya fueran personas dedicadas a la política de alto perfil o personas de a pie. En este sentido, al distanciarse del lenguaje, y del discurso histórico del uribismo, Santos traicionaba a aquel que le había servido de trampolín a la presidencia. Desde el 7 de agosto de 2010, día de la posesión de Santos, cuando este habló, en su discurso, de la posibilidad de abrir el diálogo con las guerrillas, la relación con Uribe comenzó a tensarse. Los medios tradicionales hicieron de esta situación un espectáculo, al nombrar el distanciamiento político como un “divorcio” y al usar un estilo de narración que agenció la intriga:

Aunque es claro que a Uribe le debe estar pesando, más que un mal matrimonio, haber encomendado los huevitos de la seguridad democrática, la confianza inversionista y cohesión social al presidente Santos, también es claro que, como reza el adagio popular, “es mejor un buen divorcio que un mal matrimonio” y los dos dirigentes han preferido manejar sus diferencias con prudencia, por lo menos, hasta que se lleven a cabo las elecciones regionales. (El Espectador 2011)

Santos desató la ira de Uribe y generó un cisma en la unidad política que conformaba el uribismo. Por más que Santos continuó con la mayoría de las políticas ejecutadas por Uribe, tales como las políticas económicas, como la reducción del Estado, las privatizaciones y los tratados de libre comercio, la ruptura principal originó el tratamiento de lo referente al conflicto armado. El reconocimiento, realizado por Santos, de la naturaleza política del conflicto armado era una contradicción al constante negacionismo que caracterizó el discurso de Uribe Vélez durante sus ocho años en la presidencia, e ilustra también un conflicto entre las distintas élites regionales y sus intereses, así como una inesperada jugada política por parte de Santos.

Debido a que la tenencia de la tierra en Colombia es una de las más desiguales a escala mundial, el conflicto ha tenido como trasfondo un constante despojo de tierras que ha enriquecido a las élites latifundistas regionales. De tal manera, el reconocimiento de la naturaleza política del conflicto expresado en el Acuerdo (Comisión Negociadora en La Habana 2016) significaba cuestionar el *statu quo* de poderosos y poderosas latifundistas, entre quienes se encontraba el propio Uribe, sus más importantes alfiles políticos, tales como María Fernanda Cabal, senadora por el Centro

Democrático y esposa de José Felix Lafaurie, presidente de Federación Colombiana de Ganaderos, Fedegan (Fedegan 2012).

El reconocimiento de la naturaleza política del conflicto, condensado en la creación del Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH) en 2012, abrió la posibilidad de estudiar la violencia desde los distintos actores, no solo las guerrillas, obligando a una revisión y a un cuestionamiento de la narrativa uribista, al reconocer la responsabilidad histórica y económica de múltiples actores como las fuerzas armadas del Estado, los grupos paramilitares, las guerrillas, el personal político y las empresas (CNMH 2013). Esta situación comenzó a agrietar la unidad discursiva hegemónica, construida por los medios durante los gobiernos de Uribe, con lo que generó, por lo menos, dos grandes narrativas sobre el conflicto: la negacionista, la cual asocia la violencia al terrorismo y al crimen, y la afirmacionista, que acepta la naturaleza política del conflicto y reconoce en las inequidades, ya sean políticas o económicas, el origen de este.

Para este entonces, las diferencias entre Santos, quien en ese momento se posicionó como la cabeza del afirmacionismo, y Uribe, quien era el líder más importante del negacionismo, eran irreconciliables. Las diferentes opiniones respecto al conflicto, además del cambio de la política exterior de Colombia, es decir, el restablecimiento de relaciones diplomáticas con Venezuela, en cabeza de Hugo Chávez Frías, y con Ecuador, en cabeza de Rafael Correa, ambos países con gobiernos de izquierda, dispararon la nueva estrategia discursiva de Uribe. Esta consistió en insinuar la afinidad ideológica de Santos con quienes durante mucho tiempo fueron sus férreos enemigos: las FARC, Chávez y Correa, insinuaciones que posteriormente fueron utilizadas, primero, en las elecciones presidenciales de 2014 y, luego, para deslegitimar el Acuerdo de Paz durante la campaña por el plebiscito.

En este sentido, las elecciones de 2014 se convirtieron en el primer gran pulso por la continuidad del proceso de paz. A pesar de la variada oferta de candidatos, ganó el uribista con el 29,28 % (Registraduría Nacional del Estado Civil 2014), pero la segunda vuelta se debatió entre el candidato presidente Santos y el candidato de Uribe, Oscar Iván Zuluaga, lo que reprodujo la dicotomía entre el negacionismo y el afirmacionismo del conflicto como principal diferencia entre proyectos políticos (Cepeda 2014). Si bien las elecciones las ganó Santos con el 50,98 % de los votos, el hecho de que tuviera que llegar hasta la segunda vuelta muestra que la

resistencia que planteó el uribismo y su visión de país no fue poca. Esta resistencia se vería reflejada luego en la victoria del No.

A este ambiente se sumó la apertura de múltiples investigaciones contra Álvaro Uribe por una larga lista de indicios que lo vinculaban con el paramilitarismo y el narcotráfico (Cepeda y Rojas 2015; Cepeda y Uribe 2014; La FM 2018; Vanguardia 2013; RCN 2018). Estas investigaciones fueron usadas por Uribe para atacar al gobierno de Santos al acusarlo de persecución política. De esta forma, se fue configurando lo que se convertiría en una campaña tan álgida como la del plebiscito.

Si bien el plebiscito fue una forma de legitimar el proceso de paz ante la opinión pública, fue una ingenuidad por parte de Santos subestimar a Uribe quien, desde el principio de su separación, había estado haciéndole oposición. No obstante, el caballo de batalla de la paz parecía lo suficientemente fuerte por sí solo, y tal vez esto llevó a que Santos, un político sagaz, se confiara. Sobre esto, Santos comentó en sus memorias sobre el asunto:

Todos somos sabios cuando analizamos el pasado, pero las decisiones se toman en tiempo presente y, por eso, pueden ser equivocadas. Desde el inicio de la fase exploratoria, en febrero de 2012 en La Habana, tanto las farc como el gobierno coincidimos –algo que insistí mucho– en que, al final de proceso, debería existir alguna forma de refrendación popular de lo acordado. [...] Preguntarle al pueblo parecía tener mucho sentido, y a nadie se le pasaba por la cabeza que –luego de un gran esfuerzo de negociación, en que cada parte tendría que ceder en algo– los ciudadanos fueran a rechazar un acuerdo que ponía fin a una guerra de medio siglo. [...] Un plebiscito con una sola pregunta que se respondiera con un Sí o No: “Apoya usted el acuerdo de paz para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera?”. (Santos 2019, 224)

En agosto de 2016 se formaron los bandos, los cuales se posicionaron alrededor de las opciones Sí y No. Si bien la paz era un proyecto de un gobierno impopular, mucha gente sintió la necesidad de apoyar esta aspiración y darle un espaldarazo a la idea de Santos, así no estuvieran de acuerdo con muchas de sus otras políticas; esto le dio una naturaleza menos personalista a la campaña del Sí.

Por el lado del No, como mostraron encuestas de diferentes medios, había gente que no encontraba justo negociar con las FARC, no estaban

de acuerdo con las condiciones o simplemente creían que el voto de confianza podría terminar con una traición por parte de las FARC o las y los políticos involucrados (Semana 2016b; Ipsos 2016). Tal como se puede apreciar en la Figura 3, existía la percepción de que Santos estaba sirviéndole a las FARC para quedar impunes o, en el peor de los casos, que les entregaría el control del país (Castillo 2017). Sin embargo, a todas estas voces se les sumó la de Uribe Vélez quien se asumió y fue nombrado por algunos medios como el que “enarbolará la campaña por No” (NTN24 2016).

Figura 3. Captura de meme de Santos vestido como guerrillero diciendo “camaradas, el país es de ustedes”, hace referencia a la idea de que Santos le iba a “entregar el país a las FARC”



Fuente: Meme número 78 del acervo de publicaciones, disponible en Gutiérrez (2020).

Esta dicotomía del Sí y del No polarizó al país de una forma discursiva que hacía más palpable lo irreconciliable de las visiones opuestas de país (Hernández, Pérez-Marín y Puente 2018). Por un lado, había quienes veían en la negociación con la guerrilla una posibilidad de paz y, por el otro, estaban quienes desconfiaban a tal punto que la consideraban una rendición del Estado ante las guerrillas, puntos de vista como aparecieron cada vez más en la campaña.

Campaña(s)

La campaña por el plebiscito fue bastante rápida, duró un poco más de dos meses, pero condensó casi cinco años de polarización en torno a las figuras de Santos y Uribe, tanto o más que las cuestiones en torno a la “guerra” y “la paz” (CNN 2016) (Figura 4). Esta elección tuvo la característica de que la votación fue conceptualizada por el discurso de los medios como un “castigo” para cualquiera de los dos protagonistas contrincantes, ya fuera contra Uribe y sus seguidores o contra Santos y los suyos (Gómez-Suárez y García 2016).

Esta forma personalista de entender la política comenzó se tradujo en la tensión que producía la convivencia cotidiana de estas posturas políticas en lugares como el trabajo o la casa con la familia y amigos. La situación obligó a muchos a ubicarse en alguno de los bandos y forzó a los silencios incómodos cuando se hablaba de política, lo que afectó la vida cotidiana y personal que se permeó por las divisiones que la política generaba (Cárdenas 2015; Cepeda 2014; Caicedo 2016; Cortés y Quintero 2017; Chaparro 2017; Carrillo 2017; Perilla 2018).

La contienda inició con las alianzas de los partidos en torno a los Acuerdos de Paz. La mayoría del bloque gobiernista integrado por el partido Liberal, la mayoría del partido Conservador, el partido Cambio Radical y el partido Unidad Nacional, estaba a favor del presidente Santos y haría su trabajo para mover sus bases en favor de la aprobación del plebiscito. Estos partidos eran aliados de Santos por diversas razones, unos por afinidad “ideológica”, otros por tener los mismos intereses de clase y aún otros por acceder a la repartición burocrática y presupuestal. A estos se les puede añadir algunos medios tradicionales como agentes políticos que apoyaron el proyecto de paz de Santos, como el periódico *El Tiempo*, de propiedad de la casa editorial Planeta y de

la familia Santos hasta su venta a Luis Carlos Sarmiento Angulo en 2012 (Wikipedia 2020); El Espectador y Caracol televisión, de propiedad del Grupo Santo Domingo, y la revista Semana, cuyo dueño en ese momento era Felipe López, empresario colombiano nieto del presidente liberal Alfonso López Michelsen.

Figura 4. Captura de pantalla de un meme publicado en Instagram en agosto de 2014, dos años antes de la votación del plebiscito, pero a tan solo seis días después de haberse posesionado Santos para su segundo mandato



Este meme expresa los imaginarios de guerra y paz desde la perspectiva del uribismo.

Fuente: <https://www.instagram.com/p/rqJlKelfGx/?igshid=YmMyMTA2MzY=>

Además de los partidos del bloque gobiernista, también iban por el Sí el partido de oposición que aglomera varias posiciones políticas progresistas, Alianza Verde, y los partidos de izquierda: Unión Patriótica, Polo Democrático Alternativo y Colombia Humana, que, si bien eran opositores en la mayoría de los temas al gobierno Santos, como lo fueron también de Uribe, decidieron apoyarlo en el proceso de paz por considerar que este proyecto hacía necesario superar las diferencias en los demás campos (El Tiempo 2016a).

Por su parte, la campaña del No estuvo liderada por Uribe como cabeza de su partido Centro Democrático Alternativo, pero contó con la colaboración de algunos sectores del partido conservador más cercanos a los intereses políticos y económicos del uribismo. Asimismo, como en la coalición gobiernista, la campaña del No también contó con la participación de RCN televisión y RCN radio, ambas propiedades del Grupo Ardila Lule. De esta forma, estas coaliciones se armaron con la intención de jugársela todo por ganar, cosa que se reflejó en las respectivas campañas.

Campaña por el Sí

La campaña por el Sí estaba intrínsecamente marcada por el sello oficialista, para bien y para mal, que le permitía acceder al aparato estatal para su difusión; sin embargo, también la contaminaba con la imagen compleja de Santos (Caicedo 2016; Rincón y Uribe 2015). Luego de seis años de gobierno, cinco de ellos con el tema de la paz en el centro de la agenda mediática, Santos consolidaba su presidencia al presentar los Acuerdos de Paz con las FARC y llamaba a los ciudadanos a manifestarse en las urnas para refrendarlos. Había comenzado oficialmente la campaña por el plebiscito. Aunque, al analizarlo bien, la campaña por el Sí había comenzado, tal vez de forma más abstracta, desde la separación de Santos del uribismo, así como con el inicio de una estrategia de gobierno basada en ganarse la confianza y la aprobación de la gente, al haberse independizado de la etiqueta de ser “el de Uribe”, pero, por otra parte, con el estigma de ser el que “traicionó” a Uribe (Caicedo 2016; López de la Roche 2015).

De esta forma, el plebiscito era, en cierta medida, la prueba de fuego para ver si había confianza de la gente en Santos y, más complicado aún, en las FARC, las cuales habían sido presentadas por los medios durante los mandatos de Uribe como el mayor enemigo de Colombia (López de la Roche 2014). Ante esta situación, lo complicado de la campaña por la

paz fue el hecho de que arrastraba todos los lastres de las imágenes de las y los políticos y actores participantes, en especial las propias FARC, quienes en esta situación quedaron a merced del voto por primera vez en su historia.

Esta situación llevó a que la campaña por la paz, si bien estuvo personificada en cierta manera por Santos, movilizara a un conjunto de sectores diversos que reunían a grupos de izquierda como partidos políticos, entre ellos el Polo Democrático Alternativo (Polo Democrático Alternativo 2020), Colombia Humana, partido político del exsenador y exalcalde de Bogotá Gustavo Petro Urrego, organizaciones de víctimas (Comisión Negociadora en La Habana 2016) o movimientos ciudadanos que no buscaban reconocerse con los partidos, como en el caso de la campaña Colombia Próximo País, Colombia se Abraza, organización que hizo una campaña enfocada en los jóvenes y en su participación con el voto positivo como una forma de empezar un nuevo país (Colombia Próximo País 2016). Al igual que esta organización, hubo un grupo de artistas y personajes reconocidos que decidieron apoyar el Sí desde otro movimiento llamado “Ciudadanos”. Al igual que el grupo de Colombia Próximo País, esta comunidad se definió más allá de la política partidista y apoyó el Sí “sin estar detrás del gobierno, las FARC o de algún partido político” (El Tiempo 2016b). En la Figura 5 se ve a Santos preguntándose al respecto, y es un buen momento para plantear la cuestión: ¿de quién era la paz según quienes iban por el Sí?

A pesar del gran protagonismo que ocupaba la figura de Santos en la campaña por el Sí, existieron también organizaciones civiles que decidieron tomarse en serio la propuesta de paz que se había discutido en La Habana. Esto también se vio en la participación en nuevos términos y dinámicas de personas que hicieron campaña por la opción de su preferencia. El uso de etiquetas y la producción de tendencias, conocidas como “tuiteatón”, fenómeno comunicativo muy asociado, relacionado, pero no idéntico al de los memes, es un buen ejemplo para ilustrar este punto.

Durante estas sesiones de “tuiteo”, se crearon cantidades inmensas de tuits, que podían contener memes, los cuales hacían que las redes sociales los detectaran y los ubicaran en la lista de las tendencias más importantes. Este acto tiene la intención de ilustrar, por medio de la obtención de visibilidad, que hay una cantidad de personas considerable que apoya una causa que aparece en Twitter. Esta actividad digital es también una muestra de las nuevas formas de entender,

ejercer y comunicar políticamente. Una muestra de eso es el uso de etiquetas con un contenido discursivo poderoso que es capaz de generar reacciones masivas, como: “#SíALaPaz” #feliSÍdad #LaPazSíEsContigo o #PazSiSantosNo. La propia complejidad discursiva de estas etiquetas revela lo intrincado del acontecer político colombiano y también sugiere un camino para quienes hacemos historia en el archivo digital. Estas etiquetas, que se repiten como una forma de clasificar los tuits por tema y que sirven para reunir usuarios para respaldar o discutir una idea, son muy útiles para la búsqueda de publicaciones.

Figura 5. Meme compuesto por la foto de Juan Manuel Santos con cara pensativa y el texto “¿Esa” en la parte superior y “es mi paz?” en la parte inferior



Este meme hace referencia a la famosa frase del uribismo “¿Esta es la paz de Santos?” pregunta realizada de manera irónica como forma de crítica a la manera en la que se estaba llevando el proceso de paz.

Fuente: imagen recuperada en 2016. Sin enlace.

Aunque estos fenómenos digitales fueron relevantes, la acción política más tradicional también tuvo amplio protagonismo. La realización de marchas, conciertos y grandes eventos para celebrar y apoyar el Acuerdo de Paz fue un fenómeno frecuente, y una de las vías en las que el gobierno

realizó campaña (Figura 6). Otra de las maneras en las que el gobierno de Santos utilizó la presidencia y el poder político como líder de su partido, Unidad Nacional, fue utilizar el presupuesto nacional para invertir en las regiones donde tenía aliados políticos (La Silla Vacía 2016).

Figura 6. Cartel de un concierto por la paz llamado “La guerra del amor: artistas unidos por la paz de Colombia” publicado en la página de la Consejería para los Derechos Humanos de la Presidencia de la República el 1 de septiembre de 2016



Fuente: imagen tomada de: <http://www.derechoshumanos.gov.co/Prensa/2016/Paginas/concierto-fin-guerra-del-amor.asp>

Este método, clásico de las prácticas en las que se ha constituido el poder político tradicionalmente en Colombia, consistió en la repartición de “mermelada”, popular eufemismo colombiano para hablar del presupuesto estatal que es girado a las regiones para ser repartido entre la burocracia y los contratistas de los gobiernos departamentales y locales. De esta forma, el gobierno pensó que se había asegurado de tener la lealtad de sus bases regionales por medio del entendido de que quien se salía de la coalición de gobierno en el tema de la paz perdía o no recibía beneficios burocráticos o presupuestales que se giraban

por decisión de Santos tanto como cabeza del ejecutivo como de su partido (La Silla Vacía 2016).

Más allá de esas escalas de la alta política nacional, los memeros no solo se dedicaban a hacer memes o imágenes para apoyar las ideas del Sí, sino que muchas veces la intención fue la de mofarse de las visiones de los sectores del No. Así, caricaturizaba tanto a las y los políticos que lideraban la campaña, como a las y los votantes, cuya visión y prácticas ridiculizaban. De esta forma, los memes se volvieron en mordaces herramientas para ilustrar las contradicciones en las que, como percibían quienes los producían, caían las y los políticos promotores del No (Figura 7).

Figura 7. Meme compuesto de dos fotos distintas y dos líneas de texto, una arriba y otra abajo



La foto de de arriba muestra a Álvaro Uribe Vélez con sus dos hijos y el texto encima de su fotografía dice: “que bonito es hacer la guerra”. En la fotografía de abajo, la cual se compone de un velorio militar, el texto debajo dice: “con hijos ajenos”.

Fuente: imagen tomada de <https://twitter.com/lavaldeguama/status/774474864736530432/photo/1>

Se puede ver, entonces, cómo en torno a la campaña por el Sí se aglomeraban distintos sectores que, lejos de coincidir en todos los puntos de vista, parecían agruparse en el único elemento de respaldar al acuerdo entre las FARC y Juan Manuel Santos. Si bien la campaña por el Sí tuvo un gran uso de la política emocional, al enfatizar específicamente

la esperanza, la mayor parte de las campañas que componían el Sí, incluyendo la del gobierno, se enfocó en explicar los acuerdos de paz (Perilla 2018). Esto muestra que, a pesar de que había un conjunto de diferencias complejas, hubo una unidad concreta de personas que se manifestaron incondicionalmente a favor de los acuerdos de La Habana y que buscaron definirlos desde las redes, pero también con su voto.

Campaña por el No

La campaña por el No tiene sus más importantes y vitales antecedentes, como ya señalé, en las elecciones presidenciales de 2014 las cuales se entendieron como una lucha por la continuidad o el fin de los diálogos de paz en La Habana. Esta dicotomía se reprodujo en la polarización que causó el plebiscito.

Las diferencias entre las posturas no fueron poca cosa, ya que implicaron el reconocimiento del conflicto armado como un fenómeno de naturaleza política, y que la negociación con las FARC podría abrir la puerta a consecuencias políticas y económicas desfavorables para las élites latifundistas. Así visto, Uribe junto con una gran cantidad de latifundistas, empresarios y militares se sintieron amenazados con la aprobación de los Acuerdos de Paz con las FARC.

Si bien el uribismo no fue el único sector que se pronunció en contra de los acuerdos de La Habana, sí fue el movimiento con más capital político y relevancia en oponerse a este Acuerdo de Paz especialmente porque el partido uribista, “Centro Democrático Alternativo”, se fundamentó en la popularidad del expresidente Álvaro Uribe (W Radio 2014). Como aliados, también se encontraban dos secciones del Partido Conservador, una dirigida por el expresidente Andrés Pastrana Arango (1998-2002) y otra encabezada por el exprocurador Alejandro Ordóñez, quien buscaba comenzar a hacer campaña presidencial para 2018.

Otros movimientos como “Mejor No”, liderados por el exalcalde de Bogotá, Jaime Castro, que no eran necesariamente afines a Uribe, se inscribieron en la registraduría como promotores de la campaña del No. Estos movimientos, sin embargo, no fueron lo suficientemente representativos por sí solos como para igualar al uribismo y a sus aliados conservadores en el alcance de sus argumentos de oposición al Acuerdo de Paz. Contrario a los argumentos catastrofistas del uribismo, este

grupo de personas dedicadas a la política decía oponerse al Acuerdo por considerarlo muy laxo y asistencialista (El Tiempo 2016c).

De tal modo que, aunque hubo también una pluralidad de voces que se agruparon bajo la decisión de decirle No a los acuerdos de La Habana, estos fueron absorbidos por la mediática figura de Álvaro Uribe quien había hecho personal su disputa con Santos. Esta disputa generó un espectáculo rentable de cubrir y estructuró la política en torno a las simpatías y los odios hacia estos dos personajes (Figura 8) (López de la Roche 2015).

Figura 8. Caricatura política del famoso artista Matador



Fuente: imagen tomada de <https://twitter.com/Matadorooo/status/709405008387776512/photo/1>

Así, la campaña del No estuvo en cierta forma capitalizada en el régimen ideológico y afectivo que Uribe construyó durante su mandato. Tal régimen consistió en gran parte en la instauración de la narrativa negacionista del conflicto materializada, como diría López de la Roche (2014, 138), en “una reescritura de la historia en clave antiterrorista”. Sin embargo, lejos de tener el monopolio mediático que tuvo durante su gobierno, aprendió a manejar las nuevas tecnologías de la información que le permitieron generar mensajes personalizados apelando a la emo-

cionalidad del electorado (Gómez-Suarez 2016). A pesar de que Santos había invertido más que ningún otro presidente en publicidad digital, la distancia tecnocrática de su comunicación contrastaba con la cercanía y efectividad de Uribe. De esta forma, Uribe descubrió que por medio de la red podía capitalizar su poder al tener la capacidad de conectarse efectivamente con sus seguidoras, seguidores y simpatizantes, además de aprender a comunicarse de una manera más adecuada y a una mayor cantidad de personas (Rincón y Uribe 2015).

Una muestra de su adaptación a la era digital es su Twitter, que utilizó para poner constantemente su dedo índice en los temas más controvertidos de la política colombiana. Por tanto, en 2016, esta plataforma fue utilizada como una de sus principales armas para atacar a Santos. En ese momento, Uribe era el político colombiano con más seguidores y seguidoras en esta red social (Pulzo 2018; Dinero 2012), lo que le servía para imponer temas de debate político en sus términos. De tal manera que, por medio de su influencia en Twitter, iniciaba oleadas de tuits con alguna tendencia en específico para sembrar dudas acerca del Acuerdo de Paz o para mostrar su oposición al Sí.

Tendencias como “#PazSiPeroNoAsi”,² “#VotoNoAlPlebisanos”,³ “#PazSinImpunidad”⁴ o simplemente “#NoALaPaz”⁵ fueron ampliamente usadas por los grupos opositores al Sí. Incluso, al reflexionar sobre estas tendencias a la luz de la definición de meme que uso en este trabajo, puedo decir que estas etiquetas están o no en clave memética, según sus formas y la ironía que logren evocar con su enunciación. Por ejemplo, “#FarcSantos” se puede considerar memética por su juego de palabras para asociar a Santos con las FARC y con una farsa. En contraste, “#NoALaPaz” no está en código memético, pues es solamente una petición que hace evidente la presencia tanto de memes como de Publicaciones No Meméticas (PNM) en la campaña.

Existen otros tipos de etiquetas que son meméticas pero que no buscan satirizar tanto una situación como sí un personaje. Este es el caso de “#FarcSantos”, famosa etiqueta y apodo para Juan Manuel

2 https://twitter.com/search?q=%23pazsiperonoas%C3%AD&src=typed_query

3 https://twitter.com/search?q=%23votonoalplebisantos&src=typed_query

4 https://twitter.com/search?q=%23pazsinimpunidad&src=typed_query

5 https://twitter.com/search?q=%23noalapaz&src=typed_query

Santos, popularizado en los círculos digitales uribistas. Esta etiqueta es especialmente interesante como efectiva, pues trae consigo tres significados que son especiales para transmitir el mensaje del uribismo. El primero es FARC, asociado por años de propaganda uribista como el “enemigo número uno” (López de la Roche 2014, 205). El segundo, Santos, el nombre del “traidor” y, por último, la combinación de ambos nombres que crean la palabra “FARCSa”, que asocia al personaje a un farsante y al mismo tiempo como perteneciente a las FARC (Figura 9).

Figura 9. Meme que insinúa la pertenencia de Santos a las FARC



Fuente: tomado de <https://t.co/gNgfvW37Ny?amp=1>

Este tipo de discurso ya había estado presente en la campaña presidencial de 2014, en la que ya Santos había sido tildado de traidor por el uribismo. Según esta narrativa, respaldada por pequeños guiños

discursivos siempre repetidos por Uribe, el país estaba siendo “entregado” por el gobierno a las FARC en La Habana. Esto traería como consecuencia la entrada de Colombia al comunismo, al “castrochavismo” o a la ideología de género (Actual 2016; RCN 2016; Semana 2016c; Gómez-Suarez 2016). Estas acusaciones, en un país altamente conservador como Colombia, encarnaban, en la cabeza de gran parte de la población, sus peores pesadillas (Arias y Barreto 2009; Semana 2016c; Actual 2016).

La asociación entre Santos como traidor, las FARC como su figura de mentoría/jefatura y la potencial llegada e implantación de unas ideologías como el castrochavismo o la de género con el Acuerdo de Paz fueron los ejes de muchas noticias difamatorias de la oposición, concretamente del uribismo, contra los acuerdos de La Habana desde 2012. Esto, como se puede ver en la Figura 9 que data de marzo de 2015, más de año y medio antes del plebiscito, sugiere que este tipo de asociaciones en contra de Santos ya estaban presentes, la campaña del No solo las focalizó hacia el objetivo de ganar la votación (La Republica 2016) (Figura 10).

Figura 10. Captura de pantalla de un meme a favor del No



La imagen parece un instructivo o propaganda más tradicional que un meme.

Fuente: imagen tomada de <https://www.facebook.com/p/XTHEPKHRAYPofficial/987/iQ1056> (el enlace está roto).

Según lo que reveló Juan Carlos Vélez, coordinador de la campaña a favor del No por el Centro Democrático, en su polémica entrevista al diario La República (Noticias Uno Colombia 2016; Semana 2016d), la campaña utilizó varios medios para generar indignación y hacer que las personas votaran por el No. Durante la entrevista dijo:

“Yo descubrí que tenía una cosa super poderosa, y era las redes sociales”. Cuenta de manera personal la siguiente anécdota: “Un concejal de Apartadó, del partido Conservador que nos ayudó, me dijo ‘Hombre mire esto lo hizo mi jefe de prensa, ¿por qué no lo montamos?’. Es una cosa amarilla con la foto de Santos y Timochenko, y diciendo, quejándose porque le iban a dar una plata a los guerrilleros mientras el país estaba en la olla, más o menos. Yo tengo ochenta y pico mil seguidores en Facebook, la puse en Facebook. Pá’ joder. Hombre, al sábado pasado esa vaina tenía 130.000 compartidos y un alcance de seis millones y medio de personas”. (La República 2016)

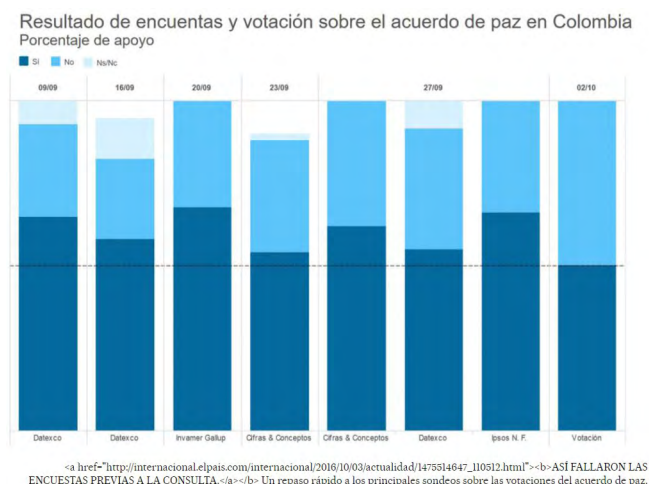
Al final, esta estrategia dio frutos, pues, aunque no puedo afirmar que fuera consecuencia de los memes, la mayoría de los votantes optaron por el No. Este resultado es muy revelador en un país donde la apatía suele ser la norma. Esto deja ver que, de la población que participa en la política, había más de la mitad de las personas que no aprobaron los acuerdos de La Habana, y lo dejaron muy claro (Gómez-Suarez 2016).

VOTACIÓN Y DESPUÉS

La votación se programó para el domingo 2 de octubre de 2016, mes y medio después del banderazo inicial, y fue llevada con tranquilidad en la mayoría del país, menos en la costa Atlántica donde el huracán Matthew causó grandes lluvias. De 8 a. m. a 4 p. m. se mantuvieron las mesas de votación abiertas. Luego, tomaría menos de una hora hacer el escrutinio general y dar los resultados. Cuando ganó el No nadie lo podía creer, ni sus propios promotores (Red Más Noticias 2016). Si bien la campaña del No fue de gran envergadura, las encuestas (Figura 11) (Palomino 2016) y la cobertura de la prensa análoga, que en su mayoría apoyaba el Sí, sumadas al aislamiento algorítmico en las redes sociales dieron la impresión de que el Sí tenía ventaja. La mayoría de la población, entonces, daba por hecho que los acuerdos serían aprobados. Sin embargo, cuando cayó el último boletín, reinó la estupefacción (Red Más Noticias 2016). Ante tanta conmoción y en medio de la derrota, el presidente Juan Manuel Santos salió a dar una alocución para reconocer los resultados e intentar darle alguna señal positiva al país, que se encontraba ante un abismo de expectativa. Reiteró sus facultades y obligaciones como aquel que detenta el cargo del ejecutivo y señaló que el cese bilateral y definitivo al fuego se mantenía.

Santos se mostró relativamente sereno en contraste con las pesadas caras que sostenía su gabinete. Sorpresivamente, parecía que el jefe de Estado había tomado con bastante serenidad y calma la peliaguda situación y ya hablaba de volverla en una oportunidad (Presidencia de la República 2016b).

Figura 11. Captura de pantalla de una gráfica realizada por el diario El País donde se pueden ver las distintas encuestas y el resultado final del plebiscito



Fuente: imagen tomada de https://elpais.com/internacional/2016/10/03/colombia/1475450625_095430.html

Al parecer, los incentivos no habían sido suficientes para convencer a los caciques locales ni a las y los congresistas para que movieran los votos en sus regiones, lo que se conoce en el argot colombiano como “la maquinaria”. Así lo registró el portal la Silla Vacía:

Así la maquinaria no tenía mucha gasolina y los maquinistas, que ahora eran los congresistas, no se jugaban su pellejo, así que tampoco tenían el incentivo de moverse hasta el fondo para asegurar su supervivencia política. “No es el pellejo de nadie [...] esto es una cosa como debía ser”, explicó un congresista. (La Silla Vacía 2016)

Esta reveladora cita deja ver que por ser una elección en donde no se ponía en juego la burocracia ni el flujo de presupuesto para las regiones, las y los congresistas de las regiones dejaron que la elección sucediera “limpiamente”. Por tanto, al leer los resultados del plebiscito a la luz de esta

información, podría especular que el plebiscito fue una elección con un amplio componente de voto de opinión, lo que significa que la gente se movilizó, o no, por las ideas de lo que representaban el Sí o el No con base en sus imaginarios sobre la guerra y la paz. Esto reafirma que el plebiscito fue una elección disputada principalmente en los medios analógicos y digitales.

Los medios, sin embargo, registraron con incertidumbre y sorpresa los resultados, además de ofrecer posibles escenarios, especulando con sus invitados e invitadas, analistas y fragmentos de comentarios a personas entrevistadas ilustres. Constantemente, los medios desmenuzaron los resultados para ofrecer una explicación al público. Una teoría que fue tomando fuerza fue que por el lado del Sí los votantes interpretaron la paz como un hecho. Razón por la que, aunada al usual abstencionismo, no salieron a votar todos los que apoyaban el Sí (Dávila 2016).

Quienes votaron por el Sí se encontraban en un estado de incredulidad que luego evolucionaría en la “plebitusa”, una emoción de sosiego generalizada que recibió ese nombre en la red (Perilla 2018) (Figura 12). Por el contrario, en el lado de los uribistas las celebraciones no paraban y rápidamente se inundaron las redes de imágenes que festejaban lo ocurrido o que daban las gracias a protagonistas como Álvaro Uribe (Figura 13).

Figura 12. Captura de pantalla de un meme sobre la “plebitusa”



Fuente: imagen tomada de <https://www.facebook.com/photo?fbid=10154375147591917&set=gm.1624475684516890>

Figura 13. Captura de pantalla de una publicación propagandística sobre los resultados del plebiscito



Fuente: imagen tomada de Facebook

No obstante, la atención se fijó rápidamente en los protagonistas más sensibles de la mesa de diálogo, y los medios corrieron a la sede de las FARC. La guerrilla, encabezada por Rodrigo Londoño, aceptó los resultados no, sin antes reclamar por el juego sucio de quienes desinformaron para ganar (Semana 2016a). En palabras de Londoño:

Las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, Ejército del Pueblo (FARC-EP) lamentan, profundamente, que el poder destructivo, de los que siembran odio y rencor, haya influido en la opinión de la población colombiana. Con el resultado de hoy, sabemos que nuestro reto como movimiento político es todavía más grande, y nos requiere más fuertes para construir la paz estable y duradera. Las farc-ep mantienen su voluntad de paz, y reiteran su disposición de usar solamente la palabra como arma de construcción hacia

el futuro. Al pueblo colombiano que sueña con la paz, que cuente con nosotros, la paz triunfará. (Londoño 2016)

Como la cabeza de la oposición al Acuerdo, Uribe, mucho más conciliador de lo que se le vio en la campaña, ofreció sus comentarios. Ya con la situación bajo su control y con el gran impacto político que significaba la victoria del No, a escala nacional e internacional, Uribe sugirió su participación en la creación de un gran pacto nacional como solución a los acontecimientos (El Tiempo 2016d). Así, entre apresuradas, desconcertadas y preocupadas o victoriosas declaraciones, pasó la primera noche de unas cuantas semanas marcadas por grandes sacudidas políticas. Sobre este asunto, el diario El Tiempo comentó: “El Centro Democrático lideró la votación por el ‘No’ y como partido político se convierte ahora en jugador indispensable para ese acuerdo nacional que permita sacar adelante el proceso de paz” (El Tiempo 2016d).

Desde el mismo 3 de octubre, Pacifista, un medio independiente perteneciente a la familia internacional de Vice, comenzó a llevar una bitácora de la incertidumbre, en la cual buscaba registrar las diferentes posturas, visiones y posiciones sobre la situación luego del plebiscito y de cómo esta situación podía implicar la vuelta del conflicto armado. Para el 4 de octubre, la bitácora de Pacifista registraba que se había hecho público que Santos sostendría una reunión con Uribe y Pastrana, como principales líderes del No, para discutir sobre el futuro del Acuerdo de Paz. Mientras tanto, Actualidad Panamericana, un periódico de sátira, tituló así la situación: “No es que no queramos paz, es que antes nos toca leer los acuerdos, Centro Democrático” (Actualidad Panamericana 2016).

Esta frase, aunque en principio de sátira, se volvió crudamente real cuando, el 5 de octubre, sucedió algo que, como ya mencioné, desnudó la estrategia interna del No. Juan Carlos Vélez Uribe, director de esa campaña del No por el Centro Democrático, reveló en una entrevista con el diario La República, la manera poco ética en la que la habían desarrollado y su brutal efectividad. Tales declaraciones provocaron mucho ajeteo que, sumado a las multitudinarias marchas en apoyo a la paz, deslegitimaron en gran medida al No en su conjunto, pues el Centro Democrático había sido el más relevante movimiento promocionando el No (La República 2016; Noticias Uno Colombia 2016; Semana 2016d). Con la etiqueta “#UribismoMintióParaGanar” se incendiaron las redes y se

creó una gran tormenta mediática que comenzó a deslegitimar la victoria del No y que dejó al descubierto la realidad, pues políticos y periodistas comenzaron a atar cabos y a encontrar, confirmando la versión de Juan Carlos Vélez, que las imágenes fueron creadas para indignar más que para convencer (Pacifista 2016).

Debido a que el gobierno y las FARC encontraban bastante problemáticas las peticiones de los sectores del No al Acuerdo, se cambiaron algunos puntos como la duración de la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP), la cual pasó a diez años luego de la aprobación del Acuerdo. Después de los cambios, se decidió seguir adelante con la aprobación de los acuerdos por el legislativo. La aprobación del Acuerdo causó un gran revuelo y reclamos de las y los opositores porque su posición no se había tenido en cuenta pese a haber ganado el plebiscito.

De esta forma, tanto mediática como políticamente, el plebiscito consolidó la polarización en torno a los conceptos de paz y guerra. Las diferencias sobre su definición generaban escollos entre las personas y los grupos políticos que entendían el Acuerdo de Paz de formas irreconciliables. Esto, unido a las nuevas formas de concebir la participación política y las nuevas identidades que surgen de la interacción con personas e instituciones por medio de las plataformas sociales, ha resignificado las identidades políticas al insertarlas en gran parte de su interacción digital en el “mame” más que en la discusión.

La representación de la situación del plebiscito estuvo condicionada por los límites significantes de los elementos en las imágenes usadas para evocar una situación tan compleja. En el caso de los memes, su tendencia fue hacerse por “mame” (interacción jocosa en línea), por el hecho mismo de “memear”. Estos memes buscaron caricaturizar más que informar. Esta característica, además del aislamiento algorítmico que agenciaron las redes sociales y que es palpable en las tendencias estudiadas, fomentó la caricaturización constante del otro y sus posturas, una caricaturización extrema que impidió el diálogo.

En consecuencia, esta historia estaba lejos de acabar. La encarnizada lucha afirmacionista y negacionista desatada por el proceso de paz, que se sintetizó en el plebiscito como acontecimiento catártico, fue solo el preámbulo de la campaña presidencial de 2018. Campaña donde los memes no faltarían.

CONCLUSIÓN

El plebiscito por la paz fue un acontecimiento crucial en la política reciente colombiana e ilustra las luchas entre los grandes poderes oligárquicos, así como entre los pequeños sectores que se alinearon con estos por conveniencia. Si bien, al fin y al cabo, el Acuerdo de Paz fue aprobado en el legislativo, no sin reclamos del bando del No (FIP 2016; Colombia 2018, 34-35), este quedó herido en su legitimidad y en su integridad, pues, al tener que ser aprobado por el legislativo, dependía del capital político del oficialismo y de sus aliados, poder que se iba mermando más a medida que se aproximaban las elecciones presidenciales que tendrían lugar en mayo de 2018 (Botero y Botero 2017; Gómez-Suárez y García 2016) y por el gran golpe que significó la victoria del No.

Aunque el plebiscito como acontecimiento político arrastró conflictos que se habían desarrollado a lo largo de al menos cinco años, inauguró una nueva era en la comunicación política colombiana. Mostró que una fuerza política que no contaba a simple vista con mayor poder mediático, pues solo había un gigante mediático apoyándolos: el Grupo Ardila Lule, le ganó el pulso electoral al establecimiento que contaba con el poder estatal en cabeza del ejecutivo y con el apoyo de la mayoría de los medios grandes del país.

El “nuevo tiempo”, inaugurado por el éxito de la campaña digital del plebiscito, se caracteriza por el uso de las redes sociales como forma principal de difusión de ideas, percepciones y sentimientos políticos, y el recurso cada vez más frecuente de los memes, como lengua *pidgin* para comunicarse *online*. Esto marca a “grado cero” (Barthes 2011) el uso de los memes como vehículos para la propaganda por medio de su uso conscientemente instrumental.

Como he señalado en este artículo, los memes aparecen como actores relevantes en la construcción de imaginarios sobre lo que sus creadores y usuarios percibían como real sobre el conflicto (Bratich 2014); a la vez, sirven como forma de acceder a esos imaginarios. Las imágenes dejan ver sus distintas posiciones respecto al conflicto en términos políticos, pero también emocionales (Ballesteros 2016; Al Zidjaly 2017). En suma, los memes son escritos y, por medio de sus elementos simbólicos, buscan narrar la realidad, en este caso, el proceso de paz, con el fin de definir lo percibido de manera colectiva como acto de poder político.

De manera que los memes del plebiscito son también un producto histórico de los medios y formas de comunicación analógica que dieron forma a la comunicación política antes de la llegada de la internet. Los términos en los que estos memes son escritos combinan referencias y alegorías simbólicas que mezclan las convenciones transnacionales de los memes con regionalismos muy particulares y se insertan en la adaptación de la puja política en los medios para legitimar distintos proyectos de país por medio de imágenes/imaginarios. A partir de la reflexión sobre estas nuevas plataformas y sus características estructurales como el aislamiento algorítmico (Elola 2018), busco mostrar cómo los distintos imaginarios, junto con sus prácticas de representación referencial e ideológica, se constituyeron en nuevas formas de identidad política por medio de la red.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Actualidad Panamericana. 2016. “No es que no queramos paz, es que antes nos toca leer los acuerdos”, Centro Democrático”. Actualidad Panamericana. 4 de octubre de 2016. <https://actualidadpanamericana.com/no-no-queramos-paz-nos-toca-leer-los-acuerdos-centro-democratico/>
- Actuall. 2016. “Dimite Gina Parody, la ministra obsesionada con la ideología de género”. *Actuall* (blog). 5 de octubre de 2016. <https://www.actuall.com/familiadimite-gina-parody-la-ministra-colombiana-obsesionada-imponer-la-ideologia-genero-los-ninos/>
- Al Zidjaly, Najma. 2017. “Memes as Reasonably Hostile Laments: A Discourse Analysis of Political Dissent in Oman”. *Discourse & Society* 28, 6: 573-94. doi: <https://doi.org/10.1177/0957926517721083>
- Arias, Carlos e Idaly Barreto. 2009. “Consumo ideológico: creencias sobre la política de seguridad democrática e imagen del presidente Álvaro Uribe Vélez”. *Universitas Psychologica* 8, 3: 12.
- Augé, Marc. 1998. *La guerra de los sueños: ejercicios de etno-ficción*. Barcelona: Gedisa.
- Ballesteros, Esmeralda. 2016. “Circulación de memes en WhatsApp: ambivalencias del humor desde la perspectiva de género”. *WhatsApp Memes: Humor's Ambivalences from a Gender Perspective* 35: 21-45. DOI: <https://doi.org/10.5944/empiria.35.2016.17167>
- Barthes, Roland. 2011. *El grado cero de la escritura: nuevos ensayos críticos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Behar, Olga, Daniel García-Peña Jaramillo, Juan Carlos Amador y Darío Fajardo. 2018. *La paz no se rinde: crónicas y memorias de los acuerdos*

- de La Habana*. Primera edición. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Botero, Sandra, y Sandra Botero. 2017. "El plebiscito y los desafíos políticos de consolidar la paz negociada en Colombia". *Revista de ciencia política (Santiago)* 37, 2: 369-88. DOI: <https://doi.org/10.4067/s0718-090x2017000200369>
- Bratich, Jack. 2014. "Occupy All the Dispositifs: Memes, Media Ecologies, and Emergent Bodies Politic". *Communication and Critical/Cultural Studies* 11, 1: 64-73. DOI: <https://doi.org/10.1080/14791420.2013.827351>
- Caballero, Antonio. 2017. "La deificación del senador Uribe". *Semana*. 13 de mayo. <https://www.semana.com/opinion/articulo/fanatismo-por-alvaro-uribe/524937>
- Caicedo, Juan Manuel. 2016. "¿'Ésta es la paz de Santos?': el partido Centro Democrático y su construcción de significados alrededor de las negociaciones de paz". *Revista CS*, 15-37. DOI: <https://doi.org/10.18046/recs.i19.2136>
- Caracol Radio. 2016. "El rol que cumplieron los países garantes y acompañantes en el proceso de paz". Caracol Radio. 24 de agosto de 2016. https://caracol.com.co/radio/2016/08/24/internacional/1472063711_981305.html
- Cárdenas, Juan David. 2015. *Los medios de comunicación como actores (des) legitimadores. Algunas Reflexiones acerca del rol de los medios de comunicación sobre la construcción de la opinión pública en torno al proceso de paz de La Habana*. Universidad Nacional de Colombia (Sede Bogotá). Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales (Iepri).
- Carreño, Hernando, Diana Marcela García, y Diego Fernando Otero. 2017. "To Restructure Society; Apprehension of the Territory; Paramilitarism; Culture". *El Ágora* 17, 2: 427-40.
- Carrillo, Lorena. 2017. "Cotidianidades desarmadas, el reto invisible de las transiciones territoriales: la ventana abierta de la Zonas Veredales Transitorias de Normalización en el proceso de paz con las FARC-EP". *El Ágora* 17, 2: 462-71.
- Castillo, Alberto. 2017. "Ese cuento del castrochavismo de Uribe sí que sirvió". *Las2Orillas*. 30 de octubre de 2017. <https://www.las2orillas.co/ese-cuento-del-castrochavismo-de-uribe-si-que-sirvio/>
- Centro FAES de Estudios Iberoamericanos. 2016. "Los 'acuerdos de paz' y la constitución colombiana". *Cuadernos de Pensamiento Político*, 49: 219-29.
- Cepeda, Iván, y Jorge Rojas. 2015. *A las puertas de El Ubérrimo*. Ediciones B.
- Cepeda, Iván, y Alirio Uribe. 2014. *Por las sendas de El Ubérrimo*. Primera edición. Bogotá: Ediciones B Colombia.

- Cepeda, José Alejandro. 2014. "Elecciones en Colombia 2014: ¿apuesta por la paz?". *Diálogo Político* 31, 2: 16-33.
- Chaparro, Juan Carlos. 2017. *El ocaso de la guerra. La confrontación armada y los procesos de paz en Colombia*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Ciorli, Marco. 2017. "One Does Not Simply Send Memes'—Performativity of Internet Memes in Synchronous Mediated Communication». Sin publicar. DOI: <https://doi.org/10.13140/RG.2.2.22576.15369>
- CNMH. 2013. *¡Basta ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad*. Bogotá: CNMH. <http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/micrositios/informeGeneral/>
- CNN. 2016. "Inicia la campaña del plebiscito por la paz en Colombia: ¿qué dicen los del 'Sí' y qué los del 'No'?". *CNN* (blog). 4 de agosto de 2016. <https://cnnespanol.cnn.com/2016/08/04/inicia-la-campana-del-plebiscito-por-la-paz-en-colombia-que-dicen-los-del-si-y-que-los-del-no/>
- Colombia, ed. 2018. *Biblioteca del proceso de paz con las FARC-EP*. Bogotá: Oficina del Alto Comisionado para la Paz.
- Colombia Próximo País. 2016. "Manifiesto campana Colombia se abraza". <https://www.fundacioncompartir.org/images/documentos/manifiesto-campana-colombia-se-abraza.pdf>
- ColombianCrackFamily, dir. 2015. *Crack Family—Holocausto Feat Yako El Arriero [La Familia]*. <https://www.youtube.com/watch?v=xoXmJW2xCAY&feature=youtu.be&fbclid=IwAR1EOMehePrFB7yNhP6SY72usV26B4hmhdfR3EBvJBYsxmEwwUogVxEAiSA>
- Comaroff, Jean, y John Comaroff. 2020. *Ethnography and the Historical Imagination*. S.l.: Routledge.
- Comisión Negociadora en La Habana. 2016. *Acuerdo de paz: acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera*. Bogotá: Librería Sánchez R.
- Cortés, Andrés Felipe, y Jessica Marcela Quintero. 2017. "Confianza en el proceso de paz en Colombia en Twitter". *Revista Mexicana de Sociología* 80, 1. <http://revistamexicanadesociologia.unam.mx/index.php/rms/article/view/57705>
- Dalsgaard, Steffen. 2016. "The Ethnographic Use of Facebook in Everyday Life". *Anthropological Forum* 26, 1: 96-114. DOI: <https://doi.org/10.1080/00664677.2016.1148011>
- Dávila, Vicky, dir. 2016. *Por qué perdió el Sí*. <https://www.youtube.com/watch?v=zodHRYkaivE&feature=youtu.be&fbclid=IwAR35OvpfoZmf39YohJho9nshDUhWT1Ptii3zjqJSyX6lpXCjcbVl3j-iowo>

- Dinero. 2012. “Los políticos con más seguidores en Twitter”. 10 de marzo de 2012. <http://www.dinero.com/pais/articulo/los-politicos-mas-seguidores-twitter/146360>
- Duchscherer, Katie, y John Dovidio. 2016. “When Memes Are Mean: Appraisals of and Objections to Stereotypic Memes”. *Translational Issues in Psychological Science* 2, 3: 335-45. DOI: <https://doi.org/10.1037/tps0000080>
- El Espectador. 2011. “¿Divorcio Santos-Uribe?”. 13 de enero de 2011. <https://www.elespectador.com/noticias/politica/divorcio-santos-uribe-articulo-244865>
- El Heraldó. 2016. “Entienda qué es un plebiscito y por qué será usado para refrendar el proceso de paz | El Heraldó”. 19 de noviembre de 2015. <https://www.elheraldo.co/nacional/entienda-que-es-un-plebiscito-y-por-que-sera-usado-para-refrendar-el-proceso-de-paz-229268>
- El Tiempo. 2012. “Gobierno se prepara para segunda fase del proceso, que será en Noruega”. 4 de septiembre de 2012. <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-12194472>
- El Tiempo. 2016a. “Comienza oficialmente campaña por el sí al plebiscito por la paz”. 1 de agosto de 2016. <https://www.eltiempo.com/politica/partidos-politicos/campana-por-el-si-al-plebiscito-por-la-paz-arranco-44622>
- El Tiempo, 2016b. “Artistas y organizaciones sociales lanzan campaña por el ‘sí’”. 2 de septiembre de 2016. <https://www.eltiempo.com/politica/proceso-de-paz/campana-por-el-si-en-el-plebiscito-por-la-paz-49262>
- El Tiempo, 2016c. “Exalcalde Jaime Castro inscribió el comité ‘Mejor No’ ante el CNE. 9 de septiembre de 2016. <https://www.eltiempo.com/politica/proceso-de-paz/excalde-jaime-castro-inscribio-el-comite-mejor-no-ante-el-cne-49766>
- El Tiempo, 2016d. “‘Nos escuchan y los escucharemos’, pide expresidente Uribe”. 2 de octubre de 2016. <https://www.eltiempo.com/politica/proceso-de-paz/palabras-de-alvaro-uribe-en-plebiscito-57660>
- Elola, Joseba. 2018. “Rebelión contra las redes sociales”. *El País*. 17 de febrero de 2018. https://elpais.com/tecnologia/2018/02/16/actualidad/1518803440_033920.html
- Fedegan. 2012. “Quiénes Somos | Fedegan”. <https://www.fedegan.org.co/quienes-somos>
- FIG. 2016. “Radiografía del plebiscito y el Posplebiscito”. <https://www.ideaspaz.org/especiales/posplebiscito/>
- Gallup, y CNN. 2016. “Encuestas Gallup Presidentes de Colombia by CNN Español–Infogram”. <https://infogram.com/encuestas-gallup-presidentes-de-colombia-1hxr4zee37d74yo>

- Ginzburg, Carlo. 2014. *El hilo y las huellas: lo verdadero, lo falso, lo ficticio*. Buenos Aires; México: Fondo de Cultura Económica.
- Gómez-Suarez, Andrei. 2016. *El triunfo del no: la paradoja emocional detrás del plebiscito*. Academia. Bogotá: Icono.
- Gómez-Suárez, Andrei, y Gustavo Mauricio García. 2016. *El triunfo del no: la paradoja emocional detrás del plebiscito*. Bogotá: Ícono Editorial.
- Gruzinski, Serge. 2010. *Las cuatro partes del mundo: historia de una mundialización*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Gutiérrez, Juan Diego. 2020. “Los memes como fuentes históricas para analizar los imaginarios de guerra y paz en el plebiscito en Colombia durante 2016”. Tesis de maestría, Centro de Investigación y Docencia Económicas.
- Hernández, I.n.r., M. Pérez-Marín, y S.m. Puente. 2018. “The Agenda Setting on Facebook: Plebiscite Campaign for Peace in Colombia”. *Kepes* 15, 17: 93-117. DOI: <https://doi.org/10.17151/kepes.2018.15.175>
- Ipsos. 2016. “Plebiscito por la paz: última encuesta de Ipsos para Semana, RCN Radio y RCN Televisión”. *Semana*. <https://www.semana.com/nacion/articulo/plebiscito-por-la-paz-ultima-encuesta-de-ipsos-para-semana-rcn-radio-y-rcn-television/495669>
- La FM. 2018. “Las 16 investigaciones preliminares que tiene Uribe en la Corte Suprema”. 2 de noviembre de 2018. <https://www.lafm.com.co/judicial/alvaro-uribe-tiene-16-investigaciones-preliminares-en-la-corte-suprema>
- La República, dir. 2016. *Audio entrevista Juan Carlos Vélez Uribe*. <https://www.youtube.com/watch?v=9Jwuk-fGbrs>
- La Silla Vacía. 2016. “Así falló la maquinaria del Sí”. *La Silla Vacía*. 3 de octubre de 2016. <https://lasillavacia.com/historia/asi-fallo-la-maquinaria-del-si-58189>
- Las Mañanas de Uno, dir. 2016. *Santos radicaliza su posición por plebiscito para la paz*. <https://www.youtube.com/watch?v=DdqrB4TZzXo>
- León, Juanita. 2010. “Juan Manuel Santos Presidente 2010-2014”. *La Silla Vacía*. 20 de junio de 2010. <https://lasillavacia.com/historia/16121>
- Londoño, Rodrigo. 2016. “Declaración de las FARC-EP (Timochenko) tras victoria del No en el Plebiscito-YouTube”. <https://www.youtube.com/watch?v=JmCt-YN16rc>
- López de la Roche, Fabio. 2014. *Las ficciones del poder: patriotismo, medios de comunicación y reorientación afectiva de los colombianos bajo Uribe Vélez (2002-2010)*. Primera edición. Biblioteca Iepri 25 años. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá, Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales.

- López de la Roche, Fabio. 2015. *El gobierno de Juan Manuel Santos 2010-2015: cambios en el régimen comunicativo, protesta social y proceso de paz con las FARC*. Universidad Nacional de Colombia (Sede Bogotá). Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales (Iepri).
- MINTIC. 2017. "Histórico Internet hasta 2016". <https://colombiatic.mintic.gov.co/679/w3-propertyvalue-36359.html>
- Nissenbaum Asaf, y Limor Shifman. 2017. "Internet memes as contested cultural capital: The case of 4chan's /b/ board". *New Media & Society* 19, 4: 483-501. DOI: <https://doi.org/10.1177/1461444815609313>
- Noticias Uno Colombia, dir. 2016. *Propaganda de Centro Democrático comprueba que Juan Carlos Vélez no estaba mintiendo*. <https://www.youtube.com/watch?v=jTvE6sHkL6Y>
- NTN24, dir. 2016. *Expresidente Uribe enarbolará campaña por "No" en el plebiscito por la paz en Colombia*. https://www.youtube.com/watch?v=8Mc_IumLoEk
- Pacifista. 2016. "Uribe, Vélez y 'Pacho', de analfabetas digitales a manipuladores expertos". ¡PACIFISTA! (blog). 1 de noviembre de 2016. <https://pacifista.tv/notas/uribe-velez-y-pacho-de-analfabetas-digitales-a-manipuladores-expertos/>
- Palomino, Sally. 2016. "Las encuestas, las otras grandes derrotadas en el plebiscito de la paz en Colombia". *El País*. 3 de octubre de 2016. https://elpais.com/internacional/2016/10/03/colombia/1475450625_095430.html
- Partido Social de Unidad Nacional. 2010. "Historia". PARTIDO DE LA UNIDAD (blog). <https://www.partidodelau.com/jp/historia/>
- Perilla, Deissy Cristina. 2018. "La plebitusa: movilización política de las emociones posplebiscito por la paz en Colombia". *Maguaré* 32, 2: 153-181. DOI: <https://doi.org/10.15446/mag.v32n2.77012>
- Pizarro, Eduardo. 2017. *Cambiar el futuro: historia de los procesos de paz en Colombia (1981-2016)*. Bogotá: Penguin Random House Grupo Editorial.
- Polo Democrático Alternativo. 2020. "PDA". <https://www.polodemocratico.net/>
- Presidencia de la República, dir. 2016a. "El plebiscito será convocado para el 2 de octubre": presidente Santos. <https://www.youtube.com/watch?v=TSKP4w5Q8NQ>
- Presidencia de la República dir. 2016b. "Presidente Santos luego de conocerse los resultados del Plebiscito por la Paz". YouTube. 2 de octubre de 2016. <https://www.youtube.com/watch?v=oD9WbrIW2go>
- Pulzo. 2018. "Uribe y Petro cierran el año como los congresistas con más seguidores en Twitter". *Pulzo*. 26 de diciembre de 2018. <https://www.pulzo.com/nacion/alvaro-uribe-gustavo-petro-tienen-seguidores-twitter-PP615390>

- Radio Nacional de Colombia. 2019. “El origen del conflicto armado contado por Alfredo Molano”. 31 de octubre de 2019. <https://www.radionacional.co/noticia/actualidad/alfredo-molano-origen-conflicto-armado>
- RCN. 2016. “Me acusan con engaños de promover una supuesta ideología de género: Gina Parody”. Noticias RCN. 16 de agosto de 2016. <https://noticias.canal-rcn.com/nacional-pais/me-acusan-enganos-promover-una-supuesta-ideologia-genero-gina-parody>
- RCN. 2018. “Las investigaciones contra Álvaro Uribe en la Corte Suprema”. RCN Radio. 24 de julio de 2018. <https://www.rcnradio.com/judicial/las-investigaciones-de-alvaro-uribe-en-la-corte-suprema>
- Red Más Noticias, dir. 2016. *Inesperadamente, el “No” ganó en la votación del plebiscito sobre acuerdos*. <https://www.youtube.com/watch?v=fdXW452eOly>
- Registraduría Nacional del Estado Civil. 2014. “Elección de Presidente y Vicepresidente–1ª Vuelta–Escrutinio Final–COLOMBIA”. https://elecciones.registraduria.gov.co:81/elecciones2014/presidente/1v/99PR1/DPR9999999_L1.htm
- Registraduría Nacional del Estado Civil 2016. “Plebiscito”. 2 de octubre de 2016. https://elecciones.registraduria.gov.co/pre_pleb_2016/99PL/DPLZZZZZZZZZZZZZZZZZZZZ_L1.htm
- Rincón, Omar y Catalina Uribe, eds. 2015. *De Uribe, Santos y otras especies políticas: comunicación de gobierno en Colombia, Argentina y Brasil*. Primera edición. Bogotá: Centro de Estudios en Periodismo, Facultad de Artes y Humanidades, Universidad de Los Andes.
- Rojas, Diana. 2015. *El plan Colombia: La intervención de Estados Unidos en el conflicto armado Colombiano (1998-2012)*. Biblioteca Iepri 25 años. Bogotá: Penguin Random House, Universidad Nacional de Colombia. Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales (IEPRI).
- Santos, Juan Manuel. 2019. *La batalla por la paz: el largo camino para acabar el conflicto con la guerrilla más antigua del mundo*.
- Semana. 2005. “Plan Patriota”. 5 de febrero de 2005. <https://www.semana.com/on-line/articulo/plan-patriota/70525-3>
- Semana. 2016a. “Consejo de Estado dice que hubo ‘engaño generalizado’ en campaña del No en el Plebiscito”. 19 de diciembre de 2016. <https://www.semana.com/nacion/articulo/consejo-de-estado-reconoce-que-hubo-engano-generalizado-en-campana-del-no-al-plebiscito/510010>
- Semana. 2016b. “El Sí pierde fuerza, pero le sigue ganando al No”. 27 de septiembre de 2016. <https://www.semana.com/nacion/articulo/plebiscito->

[por-la-paz-ultima-encuesta-de-ipsos-para-semana-rcn-radio-y-rcn-television/495669](https://www.semana.com/nacion/articulo/ideologia-de-genero-el-caballo-de-batalla-del-no-al-plebiscito/493093)

- Semana. 2016c. “Ideología de género, el caballo de batalla del No al plebiscito”. 9 de septiembre de 2016. <https://www.semana.com/nacion/articulo/ideologia-de-genero-el-caballo-de-batalla-del-no-al-plebiscito/493093>
- Semana. 2016d. “Plebiscito por la paz: Juan Carlos Vélez revela estrategia y financiadores del No”. 6 de octubre de 2016. <https://www.semana.com/nacion/articulo/plebiscito-por-la-paz-juan-carlos-velez-revela-estrategia-y-financiadores-del-no/497938>
- Shifman, Limor. 2014. *Memes in Digital Culture*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Vanguardia. 2013. “276 investigaciones reposan contra Álvaro Uribe”. 9 de noviembre de 2013. <https://www.vanguardia.com/colombia/uribe-es-quien-tiene-mas-investigaciones-en-contra-GCv1233151>
- W Radio. 2014. “Centro Democrático, mano firme corazón grande’ sería el nuevo logo del Uribismo”. 16 de enero de 2014. <https://www.wradio.com.co/noticias/actualidad/centro-democratico-mano-firme-corazon-grande-seria-el-nuevo-logo-del-uribismo/20140116/nota/2056627.aspx>
- Wikipedia. 2020. “Anexo: Miembros de la familia Santos”. En *Wikipedia, la enciclopedia libre*. [https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Anexo:Miembros de la familia Santos&oldid=126286392](https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Anexo:Miembros_de_la_familia_Santos&oldid=126286392)

LUGAR Y RESISTENCIA EMBERA EN PUERTO BOYACÁ

JUAN MANUEL DÍAZ*

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia



*jdiazs87@gmail.com ORCID: [0000-0002-6460-3658](https://orcid.org/0000-0002-6460-3658)

Artículo de investigación recibido: 10 de junio de 2022. Aprobado: 7 de diciembre de 2022.

Cómo citar este artículo:

Díaz, Juan Manuel 2022. “Lugar y resistencia embera en Puerto Boyacá”.

Maguaré 37, 1: 61-96. DOI: <https://doi.org/10.15446/mag.v37n1.107565>

RESUMEN

En este artículo analizo dos procesos de territorialización de una comunidad embera katío en el borde urbano y en la zona rural del municipio de Puerto Boyacá, a partir de las categorías de sentido de lugar desarrollada por Ulrich Oslender. Desde una perspectiva etnográfica que presta atención a las contrariedades, las solidaridades y los conflictos cotidianos que concurren durante los procedimientos de adquisición de tierras y formación de resguardos, exploro cómo los espacios territorializados operan en calidad de escenarios de inclusión y dominación mediante las categorías de *indio permitido* e *indio subversivo*. Finalmente, examino las demandas y vías de hecho de la comunidad embera katío y destaco la relación entre la dominación y la resistencia en los asentamientos que construyen y le construyen a las comunidades embera en condición de desplazamiento forzado.

Palabras clave: conflictos territoriales, discriminación, Puerto Boyacá, resistencia embera, sentido de lugar.

PLACE MAKING AND EMBERA RESISTANCE IN PUERTO BOYACÁ

ABSTRACT

Based on the category of sense of place developed by Ulrich Oslender, this article analyzes the processes of territorialization of two Embera Katío communities located at the urban border and at the rural area of the municipality of Puerto Boyacá. I pay ethnographic attention to the difficulties, solidarities, and daily conflicts related to land-acquisition procedures and the creation of indigenous reservations. I use the categories of permitted Indian and subversive Indian to explore how territorialized spaces operate as scenarios of inclusion and domination. Finally, I study the territorial demands and *de facto* paths of the Embera Katío to acquire land and highlight the relationship between domination and resistance in the settlements that are built for the Embera and that they build in condition of forced displacement.

Keywords: discrimination, Embera resistance, Puerto Boyacá, sense of place, territorial conflicts.

LUGAR E RESISTÊNCIA EMBERA EM PUERTO BOYACÁ

RESUMO

Neste artigo analiso dois processos de territorialização de uma comunidade embera katío no limite urbano e na zona rural do município de Puerto Boyacá, com base na categoria de senso de lugar desenvolvida por Ulrich Oslender. De uma perspectiva etnográfica que presta atenção às contradições, solidariedades e conflitos cotidianos que ocorrem durante os procedimentos de aquisição de terras e formação de resguardos, exploro como os espaços territorializados operam como cenários de inclusão e dominação através das categorias de índio permitido e índio subversivo. Finalmente, exploro as demandas e as formas de fato da comunidade embera katío e ressalto a relação entre dominação e resistência nos assentamentos que constroem e são construídos para as comunidades embera em condições de deslocamento forçado.

Palavras-chave: conflitos territoriais, discriminação, Puerto Boyacá, resistência embera, senso de lugar.

INTRODUCCIÓN¹

En Colombia, la población indígena embera ha atravesado por décadas el desplazamiento violento; la magnitud de esta crisis humanitaria fue diagnosticada en 2013 por la Asociación Orewa que ha estimado que entre 1985 y 2012 fueron expulsados 36.199 emberas –cerca del 30 % de una población de 181.405 personas– hacia 17 departamentos y 124 municipios del país (Asociación Orewa 2013). Puerto Boyacá, conocido históricamente como la capital antsubversiva de Colombia y uno de los municipios donde opera la industria de hidrocarburos desde las primeras décadas del siglo xx, es uno de estos destinatarios. Allí hay dos asentamientos embera, uno de población embera-chamí y otro de indígenas embera-katío. En este artículo describo y analizo las experiencias de la comunidad embera katío, proveniente de la cuenca alta del río San Juan entre los departamentos de Risaralda y Chocó, que está ubicada en el asentamiento conocido como Casaloma en el borde urbano de la cabecera municipal y que transitoriamente formó un asentamiento al ocupar una hacienda ganadera en zona rural de Puerto Boyacá.

Argumento que en los procesos de adquisición de tierras para formar un resguardo embera-katío la comunidad ha sufrido prácticas de rechazo, discriminación y amenaza de grupos guerrilleros, paramilitares y grupos delincuenciales locales que han degradado su experiencia territorial. La precariedad motivó un proceso de organización transitorio para establecer un territorio katío en Puerto Boyacá que desarrolló prácticas de resistencia para integrar la territorialidad embera por medio de procedimientos jurídicos y vías de hecho, que son manifestación de la capacidad de transformación y agencia de la comunidad katío para enfrentar el modelo de propiedad de Puerto Boyacá, así como el rechazo y la discriminación.

CUESTIONES DE MÉTODO

Elaboré la investigación desde una perspectiva cualitativa y etnográfica para analizar la cotidianidad y las prácticas territoriales que desarrollan

1 Este artículo surge del proyecto de investigación “Entre el reconocimiento y la repulsión de las familias embera asentadas en Puerto Boyacá, Colombia” desarrollado para optar al título de magíster en Geografía en 2021. El proyecto fue financiado por la “Beca de investigación Orlando Fals Borda” de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia de 2018. Proyecto dirigido por la profesora Astrid Ulloa.

las comunidades embera en el municipio de Puerto Boyacá. Desarrollé el trabajo de campo por medio de cuatro salidas con estancias de un mes (marzo, mayo, agosto de 2019 y febrero de 2020), donde compartí residencia con las comunidades chamí y katio de Puerto Boyacá. Paralelamente, realicé en cada estancia diez encuentros que estaban compuestos por talleres de cartografía social, historias de vida y líneas del tiempo sobre su relación con Puerto Boyacá desde la década de 1960². Además, realicé salidas cortas a Tunja, Barrancabermeja y Bogotá para entrevistar a funcionarios de las entidades relacionadas con las comunidades embera, como la Defensoría del Pueblo, el Ministerio del Interior y la Gobernación de Boyacá.

El trabajo de corte etnográfico me permitió establecer una relación de confianza con las mujeres, los niños y niñas y los hombres de las dos comunidades que me facilitó la elaboración de historias de vida, según su disponibilidad de tiempo, sin limitarme a la información suministrada por los líderes. Paralelamente, tuve el apoyo de dos asistentes de investigación, que recopilaron relatos sobre el destierro, el desarraigo en el Alto San Juan y el arribo a Puerto Boyacá. Me enmarqué en los planteamientos de la antropóloga Miriam Jimeno (2016) sobre las historias de vida con enfoque narrativo que presta atención a “un tipo específico de relato con determinadas características: delimita una temporalidad, tiene un tema central, con inicio, mitad y final, y una voz narrativa identificable” (2016, 10). Complementé estos datos con entrevistas etnográficas, recurso que, a diferencia de la encuesta o entrevista estructurada, facilita un escenario de confianza, sin límite de tiempo y con la posibilidad de retomar los temas en días posteriores (Guber 2001). De esta manera, la investigación revivió anécdotas y eventos, distinguiendo los hechos objetivos sobre los juicios personales, prestando atención en los silencios, las contradicciones y las negaciones que se relataron (Beud 2018).

A su vez, realicé un proceso de mapeo participativo que diagramó la distribución y ubicación de lugares significativos, con el fin de reflexionar sobre las estrategias territoriales que han desarrollado las comunidades embera de Puerto Boyacá. En el proceso de mapeo me basé en los planteamientos de Bjorn Sletto (2014), quien argumenta que la memoria reside en el paisaje. Debido a ello, el mapeo sirve como instrumento

2 Estas actividades permitieron elaborar el portal <https://emberaboyaca.github.io>

de reflexión, en la medida en que hay una relación de coproducción entre la identidad y el espacio.

Con el proceso de mapeo diagramé la cuenca alta del río San Juan y el municipio de Puerto Boyacá (a nivel municipal, veredal y predial) desde el punto de vista de las comunidades embera y fue insumo para complementar las historias de vida. Complementé las cartografías por líneas del tiempo para: a) enmarcar los procesos de destierro, desarraigo y construcción territorial; b) documentar los nacimientos y fallecimientos en las comunidades desde el punto de vista de las mujeres; y, finalmente, c) ubicar temporalmente los periodos del gobierno local, en relación con las dinámicas organizativas embera en Puerto Boyacá.

En la investigación también me apoyé de los planteamientos del antropólogo Luis Guillermo Vasco (2002), quien reconoce que las autoridades principales durante los encuentros que propicia el método etnográfico son los indígenas. Por ello, en este artículo privilegio los testimonios y puntos de vista de los integrantes de las comunidades embera sobre los acontecimientos que les incumben, antes que los registros, oficios o actas institucionales que muchas veces son inaccesibles o simplemente no existen. No obstante, no he transcrito a la ligera la perspectiva indígena, ya que fue fruto de una discusión colectiva que recurrió a varias asambleas para identificar, mediante la confrontación verbal, los conceptos y eventos clave de las comunidades embera de Puerto Boyacá.

Divido el artículo en cinco partes: en la primera describo brevemente Puerto Boyacá y su relación con las comunidades embera; en la segunda parte analizo los procesos que discurrieron en un asentamiento en el borde urbano, conocido como Casaloma, donde fue reubicada la comunidad katío en 2016, y los efectos simbólicos y afectivos del espacio como una experiencia de desterritorialización; en el tercer apartado describo las acciones jurídicas, administrativas y contradicciones institucionales que soportan las familias embera katío en el municipio de Puerto Boyacá desde las nociones de *indio permitido* y *etnicidad incorrecta* para analizar los alcances y limitaciones de los instrumentos jurídicos; en la cuarta parte exploro la ocupación temporal de un predio privado de Puerto Boyacá, por parte de la comunidad katío y contraste esta ocupación con el asentamiento de Casaloma; por último, en la quinta discuto la manera en que los procesos acontecidos en Casaloma y la hacienda ganadera

son procesos de desterritorialización y territorialización que se nutren de relaciones de discriminación, resistencia y negociación.

PUERTO BOYACÁ, REFERENTE DE TRABAJO RURAL EMBERA

Según los mayores embera que hoy habitan Puerto Boyacá, en su juventud entre la década de 1960 y 1970 en el Magdalena Medio había un mercado agrícola que se nutría de la mano de obra embera. En ese entonces surgió el vínculo de las comunidades embera del Alto San Juan con Puerto Boyacá. En esta época el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (Incora) entregó el 68% de los títulos a nivel nacional en el municipio de Puerto Boyacá. Tituló un total de 31.243 ha a 613 familias campesinas (Hernández 1972; Medina 1990). Este tiempo es recordado por los adultos mayores nacidos o colonos de Puerto Boyacá como la gran *bonanza agrícola*, un periodo que necesitaba de un gran número de trabajadores y trabajadoras rurales para adecuar los suelos, sembrar y recolectar las cosechas; entre ellos, los hombres embera de la cuenca alta del río San Juan, entre los municipios Pueblo Rico (Risaralda) y Tadó (Chocó).

En la década de 1980, en Puerto Boyacá, se formaron grupos paramilitares que recibieron apoyo logístico del Ejército Nacional, el gremio ganadero y el narcotráfico. La organización inició una guerra antisubversiva que arremetió contra el frente IV de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), la economía campesina y los líderes y lideresas políticos de izquierda. En la década de 1990, los grupos paramilitares organizaron una estructura militar y política de corte regional que estableció un recio control que integró la industria de hidrocarburos, el narcotráfico, la ganadería, el crecimiento urbano y una deteriorada economía campesina. Esto disminuyó la relación laboral entre las comunidades embera y el trabajo agrícola de Puerto Boyacá, ya que la concentración de la tierra aumentó y la economía ganadera se ubicó como el principal referente productivo en la región (Medina 1990).

Paralelamente, en el Alto San Juan, se presentaron las primeras arremetidas violentas de la guerrilla sobre las comunidades embera del área de influencia del corregimiento de Santa Cecilia. En este escenario de violencia, en un mismo año asesinaron a cuatro personas de dos familias extensas embera (Diario de campo 2) que decidieron huir a aquella región, que fue sinónimo de prosperidad y que ahora,

con las recientes transformaciones, carecía de la presencia de grupos guerrilleros: Puerto Boyacá.

El conflicto armado creció en el Alto San Juan luego de la incursión paramilitar del año 2000. Las comunidades embera quedaron en medio de un enfrentamiento armado que derivó en el desplazamiento de cientos de familias de la región a las principales ciudades del país. En este escenario, un conjunto de familias extensas embera katío del resguardo de Peñas del Olvido (Tadó, Chocó) migró al sur del Magdalena Medio, motivado por los recuerdos de prosperidad y de un pasado favorable para los embera, y por la ausencia de guerrilla.

El reconocimiento institucional de la población embera por parte del Ministerio del Interior, la Defensoría del Pueblo, el gobierno departamental y municipal y la Red de Solidaridad ocurrió en 2002, cuando cientos de familias que habitaban la orilla del río Magdalena en el casco urbano fueron desalojadas por una creciente del río (Min. Interior 2004). La población damnificada fue reubicada temporalmente en el coliseo municipal e iniciaron las acciones para atender la calamidad. Durante el proceso, fue reconocida la presencia de quince familias embera chamí y katío. Cuando disminuyó la creciente del río, la población damnificada regresó a la orilla del río, pero el conjunto de familias indígenas embera chamí y embera katío fue reubicado en un predio en la vereda Velásquez, porque su presencia en Puerto Boyacá obedecía a las dinámicas del conflicto armado, es decir, eran personas desplazadas por la violencia (Min. Interior 2004).

El reconocimiento de su condición de víctimas del conflicto armado facilitó el proceso de reubicación en un predio rural de 57 ha donde se formó la comunidad embera chamí-katío *Motordochake alto nacabera dua*, que se traduce como “tierra nuestra de quebradas de piedra blanca [en honor al mayor] Nacabera” (en adelante *Motordochake*). Según el censo nacional de 2005, en Puerto Boyacá había 285 emberas, distribuidos en 31 familias nucleares. Sin embargo, en 2012 el principal jaibaná de la comunidad, autoridad espiritual y organizativa, fue asesinado. Este homicidio, de autoría desconocida, motivó la fractura de la comunidad chamí-katío y el retorno de 15 familias katío a Chocó y Risaralda, mientras que en *Motordochake* permanecieron entre 9 y 12 familias de filiación chamí.

En el periodo 2019-2021, en Puerto Boyacá han habitado alrededor de 178 personas distribuidas en dos comunidades: la primera se identifica como embera chamí y está ubicada en Motordochake en la vereda Velásquez a 38 km de la cabecera urbana. Su población arribó a Puerto Boyacá en la década de 1990, originaria y desplazada de la cuenca del río Ité, entre los municipios de Puerto Berrío y Remedios en el departamento de Antioquía; luego fue expulsada por las FARC de la quebrada Amurrapá, próxima al corregimiento de Santa Cecilia en la cuenca alta del río San Juan.

La segunda comunidad se identifica como embera katío y está ubicada en el borde urbano de un predio conocido como Casaloma. Sus integrantes provienen del resguardo de Peñas del Olvido en jurisdicción de Tadó (Chocó), también en el área de influencia del corregimiento de Santa Cecilia. El primer grupo llegó a Puerto Boyacá en la década del 2000, por amenazas de grupos paramilitares, y luego otro grupo llegó en 2009 por amenazas de las FARC. Hasta 2021, la comunidad seguía recibiendo familiares provenientes de Chocó, porque el control de grupos armados en el Alto San Juan persiste.

Las dos comunidades embera, a pesar de diferenciarse como chamí y katío, están emparentadas matrimonialmente, tienen relaciones de intercambio, solidaridad, tensión, competencia y comparten el habitar asentamientos reconocidos por las autoridades locales, departamentales y la población en general. Estos asentamientos no están formalizados jurídicamente, pues carecen de derechos de propiedad y reposan sobre acuerdos de comodato ya caducos; igualmente, las dos comunidades comparten procesos paralelos de adquisición de tierras y formación de resguardos en Puerto Boyacá. Finalmente, las dos comunidades de Puerto Boyacá no buscan un retorno al Alto San Juan y su prioridad es habitar dignamente en Puerto Boyacá.

CASALOMA, RESIDIR EN RIESGO

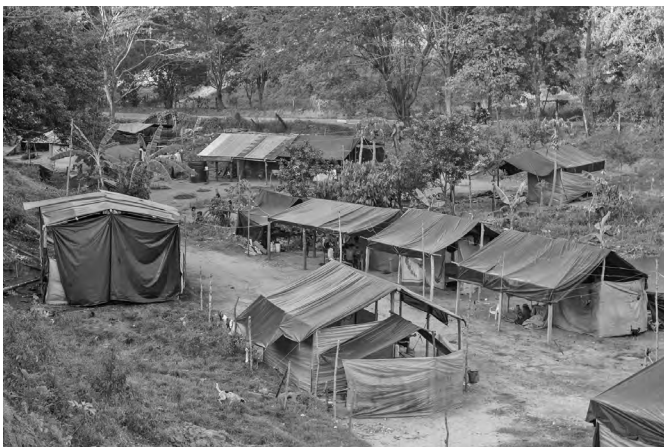
En este artículo me concentraré en la descripción y análisis del actual asentamiento embera katío conocido como Casaloma, y su contraste con un asentamiento transitorio nacido en la hacienda Bombay en 2019 como reacción a las precarias condiciones de Casaloma. Este caso devela cómo los lugares pueden experimentarse como unidades socioafectivas que fomentan, limitan o perjudican los procesos territoriales de las

comunidades embera y los conflictos derivados entre la institucionalidad local y nacional. Su análisis permite comprender las complejidades que enfrentan las comunidades embera desplazadas en los contextos urbanos del país y los procesos de resistencia y organización de estas comunidades en escenarios de discriminación y miseria.

Casaloma es un predio situado en el margen rural de Puerto Boyacá, en las coordenadas 5.95960, -74.58995; según el censo de la comunidad, hay 33 familias que se distribuyen en una casa principal, dos construcciones en estado lamentable, así como una docena de ranchos de plástico y madera, como se observa en la Figura 1. Antes de este asentamiento, la comunidad katio habitó tres predios por periodos cortos, que ilustran el vaivén de las comunidades desplazadas, a merced de políticas estatales y necesidades económicas.

El primer asentamiento estuvo situado en la finca La Tebaida. Su ocupación fue de común acuerdo con los propietarios con el objetivo de extraer el carbón vegetal de las tumbas de bosque realizadas por los dueños; fue una relación de gana-gana, ya que las familias embera podían vivir y simultáneamente extraían carbón vegetal para su venta. Asimismo, era benéfico para el propietario, porque podía limpiar los residuos de las tumbas de bosque para aumentar sus pastos y sus ganados.

Figura 1. Asentamiento Casaloma, Puerto Boyacá



Fuente: fotografía de Juan Manuel Díaz, 29 de agosto de 2019. Archivo personal.

Al finalizar la extracción de carbón, la comunidad katío abandonó el predio y se dirigió al predio Libertad Dos, donde habitó al menos por 10 meses como parte de una promesa electoral de un candidato a la alcaldía para regularizar su estadía (Diario de campo 4). Cuando el candidato fue elegido, él solicitó a la oficina local del Instituto Colombiano de Desarrollo Rural (Incoder) presupuestos para adquirir el predio Libertad Dos. En 2013, el gobierno nacional había realizado un conjunto de acuerdos con el movimiento indígena nacional en el marco de una movilización en el suroriente del país, entre cuyos resultados estuvo la apertura de un fondo de adquisición de tierras, administrado por el Incoder, exclusivo para comunidades indígenas (Diario de campo 4). El fondo, llamado Minga La María, seleccionó a la población embera de Puerto Boyacá como beneficiaria. Sin embargo, este predio no fue adquirido por sus deficientes condiciones, tal como relata en el siguiente fragmento un líder katío:

cuando llegó el funcionario Incoder vio que el predio [Libertad Dos] tenía problemas: no había agua en verano, tampoco había vías de acceso, todo estaba cercado. Estábamos encerrados en medio de puro ganado. Entonces el funcionario dijo: “yo tengo un amigo coronel que tiene una buena finca para vender”, entonces nos fuimos con él a mirar la finca en la vereda La Fiebre y allá fuimos todos. (Diario de campo 4)

El nuevo destino de las familias katío fue el predio Porvenir en la vereda La Fiebre. Los efectos de habitar dos años en precarios asentamientos extrayendo carbón vegetal motivaron su reubicación antes de haber iniciado los trámites de adquisición, bajo la promesa verbal de compra. Sin embargo, cuando inició la ruta institucional para adquirir el predio Porvenir, surgieron dos obstáculos: hipotecas pendientes y una servidumbre de un oleoducto. Los dos elementos desestimularon el trámite y todo se agravó cuando el Estado liquidó el Incoder en 2015. Los procesos con el fondo Minga La María fueron suspendidos y las familias katío quedaron a la espera de una nueva entidad que retomara su proceso. Mientras tanto, la comunidad fue desalojada y el gobierno municipal dispuso que transitoriamente formaran un asentamiento en el predio Casaloma. La comunidad inició una tutela por la suspensión del proceso de adquisición de tierras y en diciembre de 2017 la Corte

Constitucional se pronunció y emitió la sentencia T-737 que ordenó a la Agencia Nacional de Tierras adquirir un predio en Puerto Boyacá y constituir un resguardo indígena para la comunidad katio (ST737 2017).

Me gustaría analizar los procesos que han acontecido en Casaloma desde el uso crítico de la categoría de Oslender (2008) de *sentido de lugar* como la dimensión que integra los procesos simbólicos y geográficos con la formación de la identidad grupal. Según Oslender, esta perspectiva integra el análisis de los movimientos sociales con las relaciones geográficas que potencian o limitan su accionar de forma co-constitutiva. En consonancia, Arturo Escobar (2010) sostiene que el lugar, es decir, el espacio geográfico conceptualizado, delimitado, vivido y soñado por una comunidad, hace parte de las estrategias de los sujetos subalternos porque es un enfoque cultural, político y ecológico que articula el proyecto de vida de la comunidad con la visión política del movimiento social.

Oslender (2008) aborda los sentidos de lugar desde tres procesos analíticos: el primero (*localidad /location*) entiende el escenario físico como un nodo donde concurren relaciones sociales específicas; el segundo (*ubicación /locale*) analiza las redes económicas y políticas que inscriben prácticas y discursos en el espacio geográfico; y el tercero (*sentido de lugar /sense of place*) estudia las representaciones, sentimientos y sentidos de apego que construye una comunidad sobre el espacio.

Generalmente, el *sentido de lugar* ha servido para abordar movimientos sociales subalternos que habitan ecosistemas excepcionales, como por ejemplo la región del litoral pacífico colombiano, y la forma en que los espacios brindan insumos y nodos para la construcción de identidad y las acciones de los movimientos sociales. No obstante, en vez de analizar el espacio geográfico como una oportunidad y potencia que fortalece los movimientos sociales, tal como hace Oslender, en este artículo quiero invertir la categoría para detenerme en la influencia de aquellos espacios geográficos censurados e indeseados en los cuales las comunidades se ven obligadas a residir por cuenta del conflicto armado colombiano y de la discriminación racial sobre lo indígena. En este sentido, propongo como equivalente la categoría de *ausencia de lugar* para referir las dificultades para desenvolver la identidad y las consecuencias colectivas e individuales que producen las experiencias de desterritorialización y discriminación sobre la comunidad katio

en Puerto Boyacá, que desarrollaré siguiendo los tres momentos propuestos por Oslender: localidad, ubicación y sentido de lugar.

Localidad /location: Casaloma, un asentamiento periurbano

Casaloma está sobre una de las vías de acceso al casco urbano de Puerto Boyacá, a cinco minutos en vehículo del parque principal. Allí coexisten los pequeños predios con haciendas ganaderas, ubicadas sobre la vía que conecta el casco urbano con el corregimiento de Puerto Niño, los centros poblados situados a 1,5 y 2,5 km de distancia, así como la desembocadura del río Velázquez en el río Magdalena (Figura 2). Esta vía fue la primera que se construyó en Puerto Boyacá después de la primera mitad del siglo xx. En ese entonces, conectaba uno de los centros de producción de la Texas Petroleum Company (en lo que hoy es Puerto Niño) con el casco urbano de Puerto Boyacá. Fue, además, la única vía de acceso a Puerto Boyacá hasta la construcción de la troncal del Magdalena en la década de 1990.

La posición estratégica de Casaloma no fue ignorada por la organización paramilitar: uno de los comandantes fue su propietario y allí estableció uno de los centros de tortura del paramilitarismo (CNMH 2019; Equipo Nizkor 2001). El establecimiento de un punto de control en Casaloma permitía vigilar el comercio ilícito, así como la circulación e ingreso de personas a Puerto Boyacá. Incluso hoy en día es la ruta privilegiada para evadir retenes de la policía y su tránsito es permanente.

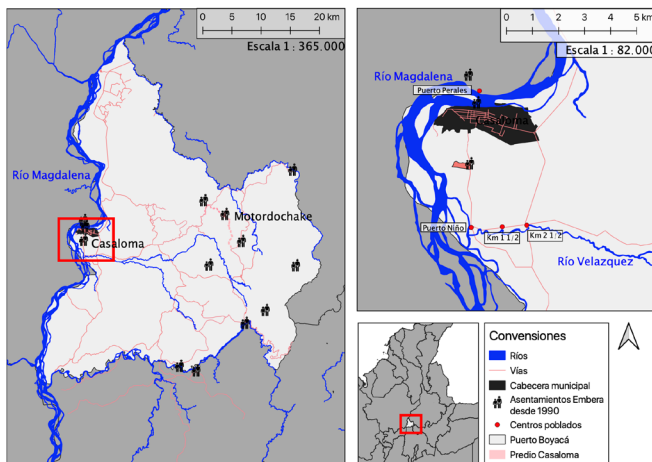
Casaloma es un predio con un área de 13,2 ha de las cuales aproximadamente 7 son cultivables, 2 son pastos, 3 bosque y 0,5 de caserío (Diario de campo 1). Sin embargo, el predio no tiene espacios de pesca, cacería y recolección, tal como existen en el resguardo de Peñas del Olvido en el municipio de Tadó en la cuenca alta del río San Juan, lugar del cual fue expulsada la comunidad. Por ello, Casaloma no permite que se desarrolle la territorialidad embera, caracterizada por ser móvil y tener una relación dinámica entre: áreas productivas, colectivas y privadas para la cacería y rotación de cultivos; áreas de cultivo en descanso o rastrojo; áreas sociales de vivienda y vida doméstica, ríos, caños, quebradas y bosque primario (Ulloa et al. 1996).

Además, la territorialidad embera comprende dimensiones simbólicas y colectivas habitadas por *jais* o seres que hacen parte del mundo chamánico embera (Pardo 1991). Esta relación entre el espacio físico

y simbólico asociado a los *jais* presta especial atención a los bosques primarios y nacimientos de fuentes de agua, como lugares de suma importancia denominados con el término *jaidé* que se traduce como *casa de jais* y funcionan a manera de portales para comunicar el mundo humano con la influencia de los *jais* (Diario de campo 3; Ulloa et al. 1996).

Las carencias del predio Casaloma, tanto físicas como simbólicas, para la territorialidad embera son ocupadas por un pasado y simbolismo asociado al control paramilitar en Puerto Boyacá. Estas representaciones del predio, conocidas ampliamente por la población local, toman protagonismo en la medida en que no solo le asignaron a 33 familias nucleares un predio precario en términos de recursos y capacidad para sostener cultivos de subsistencia, sino que es un predio despreciado por la población local y ha representado los horrores del paramilitarismo en el municipio y la región.

Figura 2. Cartografía de Puerto Boyacá y ubicación del asentamiento Casaloma



Fuente: Elaboración propia con base en IGAC 2020a, 2020b.

Ubicación /locale: Casaloma y la discriminación institucional

La experiencia en Casaloma inició por su carácter transitorio y estuvo marcada por la inoperancia institucional tanto nacional como regional. A pesar de su proximidad con el casco urbano y el sistema de acueducto,

tan solo en 2020 se realizaron adecuaciones para proporcionar dicho servicio. Además, la instalación de energía eléctrica se demoró más de dos años, pese a que en Casaloma había postes de energía eléctrica y un transformador.

A la reducida capacidad del predio para alojar a la comunidad katío se sumó la falta de reconocimiento institucional de la parcialidad y el cabildo indígenas. Aunque ya en 2004 el Ministerio del Interior reconoció la parcialidad chamí-katío así como su cabildo indígena, la división de la comunidad en 2012 no fue documentada por el Ministerio, a pesar de los oficios que la comunidad ha enviado a las autoridades municipales, entidades departamentales y entidades nacionales como la Defensoría del Pueblo. En medio del desconocimiento del Ministerio del Interior, desde 2015 la comunidad katío ha documentado censos, actas, normas y estatutos de organización de un cabildo indígena. Los gobiernos locales han mantenido una posición ambigua al respecto. Esta informalidad ha sido un obstáculo para realizar proyectos que permitan amortiguar las precarias condiciones, como mostraré a continuación.

Por ejemplo, en 2017 la Secretaría de Salud Departamental inició un programa exclusivo para comunidades étnicas con el fin de formar técnicos en salud que serían empleados por la Secretaría. La funcionaria encargada de implementar dicho proyecto en Puerto Boyacá que inició actividades de diagnóstico interpretaba el contexto así:

Primero me reuní con los líderes katío y chamí, decidí escucharlos a ver qué me quieren decir. Me contaron las barreras de acceso a servicios de salud, los hospitalizados y la muerte de menores. Después, me reuní con las autoridades locales bajo la norma, es decir, bajo el Plan Nacional de Salud Pública, lo cual me permitió abordar de manera integral la salud, en aspectos como la discriminación, sobrepoblación (hacinamiento), factores económicos y culturales. Mi objetivo era formar un programa de educación en salud, para que los emberas contaran con técnicos en salud y construir el SISPI [Sistema Indígena de Salud Propia, decreto 1848 de 2017]. Durante el diagnóstico reconocí barreras de acceso en el servicio de salud que eran, en parte, por la falta de comunicación entre los indígenas y las entidades. También le indiqué al Ministerio del Interior sobre la necesidad de actualizar y reconocer la parcialidad embera katío, porque la falta del proceso ha sido una barrera de acceso para iniciar el programa de promotores

en salud. Luego salió la sentencia 737 y comencé a hacer escándalo y empapelar a todas las entidades. (Entrevista 1)

El relato citado desgrana la experiencia katío desde las prácticas cotidianas de la funcionaria de la Gobernación de Boyacá. Aunque el objetivo era formar promotores de salud, la falta de certificación de la parcialidad katío fue un obstáculo para desarrollar el programa. Estos conflictos se han extendido a las experiencias de las familias embera con el sistema de salud, desde la visión de la misma funcionaria:

En una ocasión llegó una familia de Chocó, no tenían documentos de identificación, la madre era menor y traían un bebé con síntomas de desnutrición y parásitos envuelto en una cobija debajo de un sol extremo. Entonces, quise llevarlo al hospital, pero salió el padre con un machete deteniendo a la madre, porque no querían que se lo llevara el ICBF [Instituto Colombiano de Bienestar Familiar, y perdiera la custodia], yo intercedí y dejó irnos. En el hospital el médico quería realizar un tacto a la madre de 16 años, le pidió que se desvistiera, pero la joven no aceptó, entonces el médico malhumorado salió del recinto. Me tocó acompañar el procedimiento y hablar con el médico para que tuviera sensibilidad frente al trato de una mujer indígena menor de edad. (Entrevista 1)

Casos como este son usuales en el hospital de Puerto Boyacá. Resulta paradójico que, si bien el asentamiento en Casaloma permitió acceder a los servicios con mayor facilidad por la cercanía con el casco urbano, las dinámicas de discriminación transformaron el cuidado en rechazo.

Al inicio de la reubicación, la comunidad katío estimó que estar en Casaloma mejoraría su condición, porque creían que su bienestar estaría asegurado con su integración al sistema de salud y los beneficios del gobierno. Sin embargo, el rechazo y discriminación experimentados en Casaloma intensificaron la precariedad de la comunidad katío. Incluso, la reubicación en Casaloma favoreció nuevas relaciones de los jóvenes con los “combos” locales del microtráfico, por lo cual el consumo de bazuco en los hombres emberas se ha convertido en práctica cotidiana que, según los líderes y lideresas katío, es producto de un espacio enfermo cuyas repercusiones se visualizan y experimentan en el cuerpo que no tiene

las condiciones materiales y simbólicas que requiere una comunidad embera, como se anotó en la sección anterior.

En la medida en que el pueblo embera tiene una relación estrecha entre cuerpo y territorio (Ulloa et al. 1996), habitar en Casaloma bajo las condiciones descritas ha sido un factor para generar alteraciones del equilibrio individual y colectivo de la comunidad katío que se manifiestan en afecciones o enfermedades como, por ejemplo, dolores de cabeza, movimientos involuntarios y sensación de mareo descrito como loquera e incluso inmovilidad (Diario de campo 4; Díaz 2021). Estos síntomas pueden presentarse en hombres como en mujeres adultas y requieren recurrentes tratamientos de diferentes *jaibanás*; igualmente, pueden requerir de *jaibanás* especializados que residen en el Alto San Juan y, por ende, no pueden ser atendidas y atendidos en Puerto Boyacá. Esta confluencia dificulta la generación de lazos de identidad y pertenencia con el espacio físico y simbólico de Casaloma, en parte, por el rechazo institucional, la discriminación y la condición transitoria en Casaloma, como analizo a continuación.

Sentido de lugar /sense of place: Casaloma, ausencia de lugar

Las precarias condiciones de Casaloma también integran un aspecto central: la relación de lugar, enfermedad y muerte. Para ilustrar esta relación describiré dos fallecimientos acaecidos en Casaloma. En diciembre de 2019 falleció Polito, quien había nacido en Amurrapá, pero cuya vida se transformó cuando se involucró en un homicidio en Risaralda. Para evitar la justicia, abandonó Amurrapá y se fue a los cultivos de café de Risaralda. En la región cafetera, Polito dejó de interactuar con otros emberas y se internó en una finca campesina, donde aprendió el castellano y con el tiempo se casó con una mujer campesina. Luego de algunas décadas, Polito retomó contacto con su familia y llegó a Puerto Boyacá. Allí se encontró con su padre, tíos y hermano, pero no duró mucho en Puerto Boyacá porque su padre fue degollado en 2012.

Polito no regresó a Amurrapá con su hermano y tíos, sino que volvió al Eje Cafetero con su pareja e hijas a una finca campesina donde podían alojarse. En 2018, su hermano se comunicó con él y le mencionó la formación de un resguardo en Puerto Boyacá liderado por la Agencia Nacional de Tierras; como él hacía parte de la comunidad katío, debía estar presente. Polito le preguntó a su hermano: “¿de qué vivimos allá?”,

“¿hay trabajo?”, su hermano le respondió que la Alcaldía les entregaba mercados por mes, trabajaban en haciendas ganaderas y quemaban madera para extraer carbón vegetal.

Entonces Polito decidió regresar a Puerto Boyacá con su pareja y dos hijas, esperando la tierra prometida. Pero la ilusión no duró, porque la adquisición de tierras y formación del resguardo no fue inmediata. Mientras transcurría el proceso, su familia debió vivir en Casaloma, un aprieto porque su pareja e hijas no eran hablantes de la lengua embera. Las esperanzas de Polito se desvanecieron cuando recibió la primera ración de los mercados del gobierno local, “eso solo alcanza para unos días”. A pesar de las dificultades, Polito permaneció con su familia y construyeron un rancho, pero una de sus hijas no aceptó el cambio y se escapó en parte por el rechazo de las mujeres katío y por la ausencia de privacidad, ya que el asentamiento queda al borde de una de las vías más transitadas, es decir, las y los emberas están a la vista de cualquier transeúnte.

La historia de Polito y su familia finalizó tras su muerte en Casaloma por una enfermedad crónica y pulmonar que se exacerbó con las labores de extracción de carbón y la deficiente alimentación que empeoró su condición. Tras su muerte, su pareja e hija y regresaron a Risaralda (Diario de campo 4).

Al cabo de unas semanas murió otra joven katío. Una tarde Maritza, una joven embera de 14 años, nacida en el resguardo de Peñas del Olvido, se dirigió al pozo a lavar ropa a escasos cien metros de los ranchos. Al cabo de un tiempo, la abuela de Maritza la encontró muerta en el pozo, algo que conmocionó a la comunidad katío. Su muerte se vinculó con los *jais* de Casaloma, un argumento comprensible para algunos katío, ya que durante los primeros meses de reubicación sentían asfixia y presencias de *jais* que hacían daño. Las extrañas presencias prontamente fueron asociadas con aquellas almas torturadas por el paramilitarismo en Casaloma.

La muerte tiene un especial significado en el pueblo embera, en especial la de bebés, niños y niñas. Para los emberas, la muerte revela la perturbación del equilibrio simbólico y territorial de los *jais*, de ahí que una muerte pueda resultar en el abandono del asentamiento (Stipek 1976; Vasco 2011). Este aspecto es de especial importancia porque la muerte puede desencadenar que los *jais* sigan perturbando a otros u otras integrantes de la comunidad y con ello derivar en una crisis colectiva.

Con estas dos breves historias quisiera señalar que el proceso de construcción de sentidos simbólicos en Casaloma entrelaza las experiencias de rechazo y discriminación sufridas en ese lugar con las razones físicas y espirituales que producen enfermedad y muerte en los cuerpos de la comunidad katío. Es decir, el sentido de lugar (o ausencia de este) no necesariamente se expresa en la construcción de afinidades: por el contrario, puede traducirse en odios, miedos y daños que deterioran el bienestar colectivo e individual. Estos sentimientos, en compañía de la precariedad económica y alimentaria por varios años, producen cuerpos enfermos, expuestos al hambre, al exhibicionismo y a la discriminación.

ACCIONES PERMITIDAS PERO INSUFICIENTES

Las categorías de *indio permitido* e *indio subversivo* desarrolladas por Hale y Millamán (2006) me permiten analizar los procedimientos institucionales de inclusión y dominación de la comunidad katío. Para Hale y Millamán las contradicciones de la inclusión política en el orden neoliberal permiten un tipo especial de participación política para las y los ciudadanos indígenas, que no necesariamente implica empoderamiento: el *indio permitido*; es decir, aquel que se ajusta a las expectativas y representaciones institucionales, como única forma de inclusión de la alteridad indígena. Por su parte, Castañeda (2014a) señala que las nociones correctas de la alteridad derivan en la supresión desde el exterior de sus formas propias de representarse, que refuerzan la preponderancia de sus usos y costumbres, ritos y obediencia a las normas como formas correctas de ser indígena.

Los escenarios establecidos para el *indio permitido* se expresan, por ejemplo, en las sillas exclusivas para indígenas en los escenarios de participación de víctimas, jóvenes o mujeres. En coincidencia, los procedimientos jurídicos de formación de un resguardo embera en Puerto Boyacá hacen parte de aquellas instancias correctas y permitidas a las comunidades embera en Puerto Boyacá. Sin embargo, estas formas correctas no necesariamente transforman las precarias condiciones de las comunidades. En consecuencia, emergen acciones colectivas que desafían el *statu quo* asociadas con el *indio subversivo*, es decir, aquel que actúa fuera de los escenarios establecidos.

Después de la liquidación del Incoder, la comunidad katío interpuso una acción de tutela contra dicha entidad y la Unidad de Víctimas por suspender el proceso de adquisición de tierras (AT 2016). El 16

de noviembre de 2016, mientras la comunidad estaba alojada en Casaloma, un juez de la Sala Jurisdiccional Disciplinaria del Consejo Seccional de la Judicatura de Caldas emitió un fallo a favor de la comunidad katío que estableció un periodo de seis meses para que

se realicen todos los trámites administrativos y legales tendientes y necesarios para la adquisición del predio denominado El Porvenir u otro con características similares, el cual será asignado a la comunidad indígena Embera Katío. (SPI 2016)

Sin embargo, una revisión en segunda instancia en febrero de 2017 revocó el fallo, “al considerar que no fue demostrado al interior del proceso que el actor u otro miembro de la comunidad indígena hubiere impulsado ante las autoridades competentes el trámite de constitución de resguardo” (SSI 2017). La revocación originó incertidumbre, la promesa de un resguardo en Puerto Boyacá cada vez era más distante y significó que el problema katío se mantendría en Casaloma.

En diciembre de 2017, diez meses después de la revocación de segunda instancia, la Corte Constitucional revisó la revocación y emitió la sentencia T-737 de 2017 que ordenó reiniciar el proceso de adquisición de tierras en Puerto Boyacá. Cuando la Agencia Nacional de Tierras (ANT) retomó el proceso, se reunió con la comunidad katío y la alcaldía municipal y nuevamente surgieron esperanzas sobre el anhelado resguardo. En esta ocasión, se priorizó el predio La Unión. Cuando el titular de La Unión ofreció su predio a la ANT, se le indicó a la comunidad, de manera verbal y sin sustento escrito, que se realizaría la oferta de compra aproximadamente en noviembre de 2018, once meses después del fallo de la sentencia T-737 y dos años desde su reubicación en Casaloma. Sin embargo, cuando los topógrafos de la ANT realizaron las mediciones del área del predio, encontraron que la información catastral no correspondía con los datos levantados en campo. Como la información catastral es responsabilidad del Instituto Geográfico Agustín Codazzi (IGAC), hubo que esperar la medición de esta entidad. La solicitud al IGAC se realizó en julio de 2018; sin embargo, no hubo respuesta en el resto del año.

La suspensión del proceso revela que los procedimientos asociados al *indio permitido* legitiman los mecanismos administrativos y jurídicos para exigir los derechos de la ciudadanía indígena; sin embargo, estos procedimientos no transformaron la experiencia katío en Puerto Boyacá. A pesar de las órdenes

judiciales, las precarias condiciones se han mantenido por más de cinco años e incluso la oferta de compra en el marco de la sentencia fue rechazada por el titular del predio priorizado en 2021 por las demoras de la ANT. Durante este tiempo los únicos cambios que experimentó la comunidad katio, después de la sentencia T-737, fueron la instalación del servicio de energía eléctrica y la conexión al sistema de acueducto municipal.

Esto es de especial interés porque hay autores que argumentan que hay una tensión entre la productividad de una comunidad con su protección, es decir, aquellas comunidades que no logran articularse o se articulan de manera precaria con la economía de mercado no gozan de cuidados especiales, porque su trabajo es tan irrelevante que las instituciones del Estado pueden derivar en una dinámica de *dejar morir* (Li 2010). A pesar de que la sentencia de la Corte Constitucional tiene el fin de ordenar cuidados especiales a la comunidad katio, a nivel local, las autoridades municipales han transformado los cuidados especiales en acciones discontinuas que se preocupan por garantizar unas condiciones mínimas de alojamiento. De hecho, a nivel local se han ejercido prácticas institucionales de discriminación que la comunidad ha caracterizado como formas de motivar su salida del municipio (Díaz 2020).

Ante la larga espera para que las órdenes de la Corte Constitucional tuvieran efecto, la comunidad katio recurrió a una estrategia para exigir los compromisos y derechos territoriales: acudir a dinámicas asociadas al *indio incorrecto* o *subversivo*, que se enfrenta a los modelos preestablecidos y perturba el régimen de propiedad, como señalo a continuación. Castañeda (2014a; 2014b) denomina este proceso como *etnicidades incorrectas*, aquellas que surgen de la autonomía y autorrepresentación indígena, que pueden derivar, en el caso de las comunidades embera, en la movilización masiva y ocupación de predios como principal medio de interlocución con el Estado. Simultáneamente, la etnicidad incorrecta involucra la estigmatización de aquellas prácticas que no son *respetuosas* hacia quienes toman las decisiones y que derivan en calificaciones despectivas que aumentan el rechazo y discriminación estructural de la población indígena.

EN BÚSQUEDA DE UN PEDACITO DE TIERRA EN UN MAR DE GANADO

Desde la desmovilización de la organización paramilitar en 2006, miles de hectáreas en Puerto Boyacá y el Magdalena Medio fueron

confiscadas por estar relacionadas con el narcotráfico. Estas tierras iniciaron un proceso de extinción de dominio, un limbo jurídico, porque no son propiedad del Estado, pero tampoco del o la titular a quien se le confiscó. Según el numeral 8 del artículo 113 de la Ley de Víctimas y Restitución de Tierras, estos bienes deberían hacer parte de un fondo de tierras para restituir los despojos y pagar compensaciones a las víctimas del conflicto armado; en Puerto Boyacá, estos inmuebles son conocidos como “tierras fiscalizadas”.

Los predios en extinción de dominio son administrados por una entidad denominada Sociedad de Activos Especiales (SAE). Según el artículo 90 de la Ley 1708 de 2014, la SAE, entidad encargada de administrar los bienes en extinción de dominio, es “una sociedad de economía mixta del orden nacional, autorizada por la ley, de naturaleza única y sometida al régimen del derecho privado” que heredó esta tarea luego de la liquidación de la Dirección Nacional de Estupefacientes, la cual por múltiples escándalos de corrupción se acabó. Sin embargo, la SAE también ha sido objeto de investigaciones.

Luego de cuatro años de permanecer en Casaloma, la comunidad katío decidió invadir y ocupar “tierras fiscalizadas”, que desde su lectura eran tierras sin propietario. Seleccionaron un campamento de la antigua hacienda Bombay, predio que desde 2008 ha estado en proceso de extinción de dominio. La ocupación e instalación de un asentamiento en ese lugar fue consecuencia de: las precarias condiciones de Casaloma, la inoperancia de los procesos de adquisición de tierras en Puerto Boyacá y las demandas territoriales de las familias katío.

Localidad /location: ingreso a Bombay

El 23 de marzo de 2019 dos camionetas cuatro puertas, con dieciocho familias katío, ingresaron, antes de amanecer, a un campamento de la hacienda Bombay. Como la principal vía de acceso a Bombay es una servidumbre que atraviesa una hacienda ganadera colindante (es decir, tenían cadenas y candados), los líderes y lideresas katío debieron solicitar permiso del mayordomo para ingresar, bajo el pretexto de que querían extraer carbón vegetal. Como la presencia embera en Bombay no era un hecho inusual, el mayordomo permitió su ingreso y la noche anterior a la ocupación quitaron las cadenas y candados de las cercas (Diario de campo 1).

Sin embargo, el mayordomo desconocía la verdadera intención de las familias katío, quienes ese mismo día realizaron tareas de medición y selección de lotes para sembrar yuca, maíz y plátano. Su intención era sembrar al menos cinco hectáreas en la hacienda y tener provisiones para ocupar la hacienda. El inmueble, a pesar de estar en extinción de dominio, estaba bajo contrato de arrendamiento a cinco años, desde enero de 2019, entre la SAE y un ganadero. Al transcurrir tres días de la ocupación, el mayordomo que tenía bajo su tutela la hacienda Bombay solicitó su salida y se comprometió a entregar mercado a cada familia, así como el transporte para volver a Casaloma, pero la comunidad se negó (Diario de campo 1). Después llegaron mayordomos de haciendas del sector en compañía de dos patrulleros de la policía. Sin embargo, como habían transcurrido más de 72 horas, debía haber una concertación para solicitar la salida de las familias indígenas. Esta concertación debía contar con la participación del gobierno local y el titular del inmueble, la SAE.

**Figura 3. Campamento de la hacienda Bombay
adecuado por la comunidad katío**



Fuente: fotografía de Juan Manuel Díaz, 26 de mayo de 2019. Archivo personal.

La ocupación de la hacienda Bombay (Figura 3) tuvo una duración de seis meses, periodo en el que la comunidad katío proyectó su territorialidad y transformó momentáneamente la precariedad y exclusión en Casaloma. En Bombay los ranchos de plástico fueron transformados

en edificaciones de material; asimismo, los niños y niñas dejaron de mendigar en el pueblo, las mujeres dejaron de sentirse exhibidas y durante las noches tenían sus cuerpos desnudos sin que los transeúntes de Casaloma se escandalizaran por su desnudez.

Estas prácticas resignificaron la *ausencia de lugar* producida en Casaloma y comenzaron a identificarse con el lugar habitado. Sin embargo, el lugar *soñado* compuesto por numerosas fuentes naturales de agua, extensas zonas boscosas y amplios terrenos de tierra negra, apta para las siembras y rotación de cultivos, que comenzó a experimentar la comunidad katío, no era un predio abandonado sin titular (Diario de campo 1). De hecho, la hacienda Bombay y las “tierras fiscalizadas” de Puerto Boyacá han estado bajo un entramado de relaciones económicas y políticas, dominado por la ganadería extensiva. Por ello, interrumpir la ganadería afectaba las relaciones de producción y propiedad del municipio, un acto que se debía corregir cuanto antes. En otras palabras, se debían corregir aquellas prácticas *incorrectas* y *subversivas* de los indígenas en lo que antes fue la capital antisubversiva de Colombia.

Ubicación /locale: dificultades de la ocupación

Para desestimular la ocupación, los mayordomos de Bombay y otras haciendas bloquearon las vías de acceso para encerrar a la comunidad. El encerramiento obligó la búsqueda de senderos para poder realizar las diligencias en el casco urbano (Diario de campo 1). Lo que antes era un trayecto de treinta minutos para llegar a la vía y conseguir transporte público, se transformó en un trayecto de dos kilómetros en medio de potreros, ganado, caños y bosques de Bombay. La ruta de acceso a la hacienda reveló que había cientos de cabezas de ganado de diferentes propietarios, es decir, los potreros de la hacienda estaban subarrendados informalmente y la ocupación no solo afectaba al arrendador, sino a varios ganaderos de la región. Los afectados siguieron presionando y hostigando a la comunidad katío, liberaron ganado sobre las siembras de maíz, plátano y yuca (Diario de campo 1). La ruina de los cultivos y la hostilidad de los ganaderos comenzaron a generar incertidumbre sobre el mantenimiento de la ocupación.

Las dificultades sufridas fueron justificadas por parte de los y las integrantes de la comunidad, porque, a las pocas semanas de la ocupación de la hacienda, el proceso de adquisición de tierras se reactivó cuando

el IGAC corroboró las mediciones realizadas por la ANT en el predio que se destinaría para la adquisición de la comunidad (Diario de campo 2). Desde la perspectiva embera, la movilización y ocupación surtió efecto y sirvió como mecanismo de interlocución con el Estado.

Tan solo cuatro meses luego de iniciar la ocupación y de haber soporado la presión de los ganaderos, la comunidad se reunió con la Personera Municipal en Bombay para iniciar una concertación que facilitaría el abandono de la hacienda (Diario de campo 3). Allí se estableció que la comunidad regresaría a Casaloma, siempre y cuando se construyeran casas para cada familia, se conectara el servicio de agua de manera permanente y se reactivara la adquisición del predio destinado para su resguardo.

Seis meses después de iniciar la ocupación de Bombay, se incrementó la hostilidad de los ganaderos a la comunidad katío, quienes comenzaron a acusar a la comunidad de hospedar guerrilleros y señalaron la necesidad de ajusticiarlos. Estos encuentros y amenazas provocaron el abandono de la ocupación y apresuraron el regreso a Casaloma, sin haber iniciado la adecuación concertada; nuevamente, la comunidad se enfrentó a la precariedad y miseria de Casaloma (Diario de campo 3).

Los procesos ligados a la ocupación de Bombay permiten señalar que la tensión entre el *indio permitido* y *subversivo* se exacerba durante aquellos eventos que vinculan las contradicciones de los procedimientos del Estado con las prácticas organizativas de las comunidades indígenas. En el caso de la comunidad katío en Bombay, los (des)encuentros permiten observar cómo el asunto indígena se delegó a los ganaderos. Esto legitimó prácticas de encierro y amenaza sobre la comunidad katío que fueron justificadas al asociar la comunidad con la guerrilla y acusarla de perturbar el modelo productivo-ganadero en las “tierras fiscalizadas”.

Sentido de lugar /sense of place: Bombay, un breve escape de la mendicidad

Como ya he mencionado, el hambre, la enfermedad, la pobreza, las amenazas y la búsqueda de lugar motivaron la ocupación. En Casaloma el agua era un bien escaso que generaba conflictos internos y la dependencia del camión de bomberos, de modo que su escasez convirtió la higiene en un lujo. Incluso en algunas ocasiones los adultos se dirigían a la

estación de bomberos para poder disfrutar de un baño abundante para refrescarse del intenso calor en Puerto Boyacá (Diario de campo 1).

Por su parte, en Bombay había abundantes fuentes de agua potable que permitían a las y los miembros de la comunidad bañarse tantas veces como quisieran. Asimismo, se transformó el “exhibicionismo” percibido por la comunidad y sus vecinos en Casaloma, ya que en Bombay cada familia tenía un espacio privado, sin hacinamiento ni los cientos de transeúntes de Casaloma (Diario de campo 1).

El cambio también promovió nuevas relaciones tanto en los adultos como en las nuevas generaciones. Por ejemplo, en Bombay regresaron las prácticas de cacería, los niños incursionaban en los caños y bosques para traer pescado, ardillas y micos. Las mujeres recolectaban materiales para elaborar canastos y los hombres encontraron en la extracción de carbón la posibilidad de subsistir a pesar de los daños a los cultivos. Es decir, durante seis meses la comunidad katío generó un vínculo con Bombay que desde su punto de vista era un refugio que dignificó su experiencia en Puerto Boyacá (Diario de campo 3). Este refugio contenía extensos bosques en estado primario (como se puede ver en la Figura 4) y fuentes de agua cristalina, elementos comunes para las comunidades embera en la cuenca alta del río San Juan, pero que las niñas, niños y recién nacidos en el marco del desplazamiento forzado en Puerto Boyacá desconocían (Diario de campo 2).

Figura 4. Padre katío con su hijo de camino al campamento de Bombay



Fuente: fotografía de Juan Manuel Díaz, 6 de mayo de 2019. Archivo personal.

El bienestar también se reflejó en los cuerpos. Mientras en Casaloma las incursiones al hospital eran parte de la cotidianidad para aliviar males, en Bombay las enfermedades estuvieron ausentes. Las salidas al hospital eran parte de los controles de la primera infancia y no se presentaron emergencias. Los riesgos fueron asociados a los *jais* o espíritus que habitaban Bombay. Para evitar dichos males, el jaibaná estableció recomendaciones, que fueron acatadas como normas, para proteger a la primera infancia; es decir, Bombay permitió revitalizar un aspecto crucial para la cultura embera que entrelaza territorio, enfermedad y jaibanismo (Diario de campo 1).

Las ceremonias del jaibaná realizadas en Bombay permitieron diagnosticar la ocupación y manifestaron los peligros venideros por ingresar al corazón de la economía ganadera, así como un llamado a resistir y recuperar lo que en el pasado era territorio indígena, porque todo territorio de Colombia era embera (Diario de campo 1). La ocupación era entendida por la comunidad como una recuperación de sentidos que fueron anulados por la colonización del Magdalena Medio. Asimismo, las ceremonias permitían censurar zonas de la hacienda, por eso la comunidad debía mantenerse en el campamento y no irrumpir en el resto de la hacienda, porque había *jais* malvados en Bombay (Diario de campo 1).

La movilización y ocupación de predios como forma privilegiada de interlocución con el Estado, que fue característica de la ocupación de la hacienda Bombay, hacen parte de una *política del lugar*, que buscó elaborar una lógica de diferencia y posibilidad que construye sobre la multiplicidad de acciones en el plano de la vida cotidiana. Los lugares son el sitio de culturas, economías y ambientes dinámicos en vez de solo nodos en un sistema capitalista global. (Escobar 2010, 79)

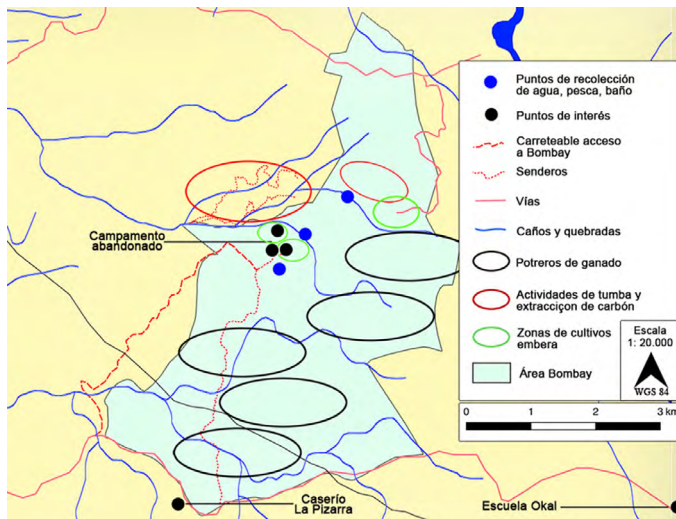
Dicho lugar pudo proyectarse sobre la hacienda Bombay, aunque fue por un corto periodo de tiempo; la estancia en Bombay fortaleció los lazos y la ensoñación de un bienestar colectivo e individual, que les fue restringido como consecuencia del conflicto armado y al momento de habitar Casaloma (Diario de campo 2).

La capacidad de construir un lugar de manera autónoma, sin la dirección institucional, puede ser abordada desde lo que el geógrafo inglés Paul Routledge (1996, 517) denomina *terrenos de resistencia*, que refiere a los lugares donde ocurre la relación de dominación y resistencia,

por medio de representaciones y prácticas que permiten entender la acción colectiva de los movimientos sociales.

En primer lugar, la ocupación de Bombay se concentró en una pequeña porción que ocupó cinco hectáreas, una para el asentamiento y cuatro para los cultivos que no prosperaron (Figura 5; Diario de campo 1). En esta porción, se estableció la comunidad y debió fortalecer sus lazos y acciones colectivas, entre ellas destaco: evitar el tránsito en la hacienda de manera solitaria, realizar adecuaciones de caminos y senderos para poder evitar el encerramiento que realizaron los mayordomos y encargados de las cabezas de ganado en Bombay, jornadas de limpieza de terrenos de siembra y guardias de vigilancia para evitar el ingreso de personas no indígenas o de ganado en el nuevo asentamiento (Diario de campo 2).

Figura 5. Dinámicas espaciales en la hacienda Bombay



Fuente: Elaboración propia con base en IGAC 2020a, 2020b.

La organización de la comunidad debió sortear el encerramiento que fue una práctica para desincentivar y ocultar a la comunidad, en la medida en que la salida y entrada de la hacienda fue restringida (Diario de campo 1). Este movimiento pendular entre la visibilidad y ocultamiento, según Sharp et al. (2000), corresponde a las relaciones de dominación y resistencia en el espacio geográfico, toda vez que no solo se busca

mostrar o esconder unas personas o lugares, sino su capacidad como sujetos políticos. De esta manera, durante la producción de terrenos de resistencia entra en juego la *resistencia en los espacios de dominación* –como la ocupación embera en medio de potreros ganaderos subarrendados– y simultáneamente la *dominación en los espacios de resistencia* –como las prácticas de encerramiento y ocultamiento de la capacidad organizativa de la comunidad embera por parte de la administración municipal y los mayordomos encargados de los potreros ganaderos–. En este sentido, el lugar cobra importancia no solo por albergar una serie de relaciones sociales, sino por su capacidad para producir sitios de contestación/dominación en los que están involucradas prácticas de coerción y persuasión.

La ocupación produjo un lugar donde fue posible que la comunidad katío desplegara un proceso de organización para soportar momentáneamente las consecuencias de ocupar una hacienda restringida y apropiada por ganaderos de la región, a pesar de ser una iniciativa para que la comunidad demostrara su existencia y hablara por sí misma como sujeto político ante el Estado (Castañeda 2014a), así como para que resistiera ante la discriminación y muerte, agravadas durante la experiencia prolongada en el predio Casaloma. La ocupación no transformó su experiencia en Puerto Boyacá porque la reacción hostil de los ganaderos afectados acabó con la ocupación que se extendió por seis meses (Diario de campo 3). El fin de la ocupación obligó de nuevo el regreso a las precarias experiencias y conflictos de subsistencia en Casaloma. De esta manera, a los procesos de resistencia y territorialización, como la ocupación de Bombay, le incumben permanentemente procesos de desterritorialización o reacciones de quienes detentan el dominio territorial.

En este sentido, los *terrenos de resistencia* son iniciativas que no garantizan el éxito y transformación de las condiciones adversas a las comunidades. Por esta razón, los considero como instancias o escenarios intermedios entre la *ausencia de lugar* y los *sentidos de lugar* que expone Oslender. De hecho, el éxito o fracaso de los *terrenos de resistencia* tiene gran relación con las representaciones sobre las comunidades que los ejercen. Para este caso, la asociación de la movilización y ocupación de predios como prácticas de los grupos subversivos y armados invalidó las justificaciones que tenía la comunidad katío para exigir el cumplimiento

de sus derechos cuando las instancias formales, *permitidas* y *correctas* no tienen efecto alguno en su cotidianidad.

CONCLUSIONES

En este artículo he analizado las relaciones de la comunidad embera katío con el espacio geográfico para elaborar sentidos de rechazo, pertenencia y arraigo en Puerto Boyacá. Observé que la experiencia de discriminación y muerte fue consecuencia de la reubicación de la comunidad katío en el predio Casaloma, que se caracterizó por el rechazo, la inactividad y el abandono institucionales que ignoraron los mandatos de las leyes de víctimas y de restitución de tierras. La discriminación institucional se tradujo en una imagen negativa de la alteridad embera ligada al *indio subversivo*, cuyas tácticas de resistencia, negociación y presión a las entidades estatales son sancionadas y no reconocidas por las y los actores institucionales, lo cual ha restringido el espacio de acción política colectiva y, además, se traduce en la dificultad para formar sentidos de arraigo.

Las prácticas de resistencia como la ocupación de Bombay, distantes de los fallos judiciales y asociadas a una *etnicidad incorrecta* (Castañeda 2014a; 2014b), son fundamentales para tejer prácticas y significados que repercuten en la organización comunitaria para dignificar una experiencia territorial, a pesar de su fracaso y reacción volátil. Por esta razón, es indispensable un abordaje etnográfico que interrogue los significados y experiencias de arraigo y desarraigo que ha generado la comunidad katío en su día a día, durante los procesos de ocupación.

Esta investigación permitió observar etnográficamente el vínculo entre la integración y dominación de la comunidad katío, así como sus percepciones. Propongo que los fallos judiciales para adquirir tierras y formar resguardos, que se supone deben tomar en cuenta y legitimar los intereses de la comunidad, no lo han hecho así en la práctica. En cambio, se han prolongado en el tiempo, justificada e injustificadamente, asunto que ha generado esperanza, incertidumbre y rencor. Estas emociones produjeron un viraje de las prácticas correctas o permitidas por la ley (tutelas o peticiones jurídicas) a prácticas subversivas y vías de hecho como la ocupación de la hacienda Bombay que interrumpió y visibilizó los intereses latifundistas e ilegales que rigen las relaciones de propiedad en Puerto Boyacá.

He usado la noción de *ausencia de lugar* para comprender las motivaciones de las comunidades embera víctimas del conflicto armado y sus iniciativas de desarrollar formas organizativas y de resistencia que involucran la movilización masiva, como la ocupación de predios, como forma privilegiada de negociación e interlocución con el Estado (Castañeda, 2014b). En este sentido, el habitar de manera prolongada asentamientos contrarios al *lugar* como forma de compromiso, experiencia, enraizamiento y proyecto de vida colectivo (Escobar 2010) promueve, por un lado, prácticas de discriminación que afectan el bienestar colectivo e individual de las comunidades e indígenas, y, simultáneamente, prácticas de resistencia para enfrentar las representaciones de discriminación que surgen en asentamientos que no cuentan con las condiciones de vida digna.

En este marco, las prácticas de resistencia de las comunidades embera, como la movilización masiva y ocupación de predios, tienen el objetivo de elaborar *un lugar* fuera de sus resguardos que sea reconocido institucionalmente, es decir, construir un escenario donde las relaciones de autonomía y autodeterminación muestren la capacidad de estas comunidades para manifestar su soberanía, independientemente de las representaciones hegemónicas que las caracterizan como dependientes y en estado de mendicidad.

Por otra parte, he analizado las prácticas de movilización y ocupación de predios como dispositivos para transformar la *ausencia* y elaborar un *lugar*. He abordado este paso intermedio entre la experiencia de *ausencia* y *el lugar* desde la categoría de *terrenos de resistencia* (Routledge 1996) que refiere a aquellos escenarios donde la relación de dominación y resistencia sucede, y donde concurren prácticas que permiten entender la acción colectiva de las comunidades. Por ello, la noción de terreno de resistencia en este artículo sirve para entender el interés de la comunidad katio de construir y transitar hacia una política del *lugar*, es decir, el “deseo y posibilidad que fortalece las prácticas de la diferencia subalternas para la re-construcción de mundos sacionaturales alternativos” (Escobar 2010, 79).

Sin embargo, he subrayado que el Estado colombiano desacredita las prácticas de resistencia de hecho de las comunidades embera y las considera formas *incorrectas* de exigir derechos de territorio, autonomía y autodeterminación, algo que interpreto desde la noción de *etnicidad*

incorrecta, por cuanto la representación política de la comunidad katío no corresponde a la imagen permitida que remite a las costumbres, ritos y obediencia a las normas, sino a “atreverse a una subjetivación para intervenir el presente tal y como viene, incluyendo deshacer la relación indio –pobre e indio– indígena” (Castañeda 2014a, 21). Es decir, cuando la comunidad asumió una posición que desafió las representaciones hegemónicas (en este caso, las dinámicas institucionales sobre los procesos de adquisición de tierras a través de la movilización y ocupación de predios), fue caracterizada como un sujeto indeseado y se censuraron sus formas autónomas de organización.

Finalmente, he propuesto que las prácticas de resistencia embera son desacreditadas, calificadas como incorrectas y asociadas con el actuar de grupos armados ilegales. De ahí que las movilizaciones y ocupaciones embera no logren cumplir sus objetivos y sean sucesos transitorios. De esta manera, la discriminación y negación de las formas propias de interlocución de las comunidades embera con el Estado, antes que transformar su realidad y elaborar sentidos de pertenencia territorial, intensifican su precariedad. Así, a las representaciones de dependencia y mendicidad se le suman imágenes de irracionalidad y subversión que revictimizan a comunidades que fueron desterradas y desarraigadas de sus resguardos de origen en más de una ocasión por su falso señalamiento de pertenecer o favorecer a grupos armados ilegales. Entre tanto, la comunidad katío se ha enfrentado a estas representaciones a partir de su solidaridad, así como integrándose a los escenarios de participación municipal de mujeres, jóvenes y víctimas, destacando su organización como cabildo, identificándose y exponiendo su relación histórica con Puerto Boyacá y los procedimientos jurídico-administrativos que legitiman sus expectativas territoriales.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Asociación Orewa. 2013. *Plan de salvaguarda pueblo embera*. Documento unificado planes regionales. Bogotá: Ministerio del Interior.
- Beaud, Stéphane 2018. “El uso de la entrevista en las ciencias sociales. En defensa de la “entrevista etnográfica”. *Revista Colombiana de Antropología* 54, 1: 175-218.

- Castañeda, Carolina. 2014a. Etnicidades incorrectas–etnicidades correctas. XI Congreso Argentino de Antropología Social, Rosario, 23 al 26 de julio de 2014.
- Castañeda, Carolina. 2014b. “Indios de los árboles. Racialización y etnización en mirada subalternista”. *Revista de Historia* 32: 87-102.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. 2019. *El Estado suplantado. Las autodefensas de Puerto Boyacá. Informe No. 4. Serie: Informes sobre el origen y la actuación de las agrupaciones paramilitares en las regiones*. Bogotá: CNMH.
- Decreto 1848 de 2017 del Ministerio de Salud y la Protección Social. “Por el cual se adiciona la Sección 2 al Capítulo 4 del Título 2 de la Parte 5 del Libro 2 del Decreto 780 de 2016, Único Reglamentario del Sector Salud y Protección Social en relación con el Sistema de Habilitación de las Entidades Promotoras de Salud Indígenas –EPSI–, aplicables durante el periodo de transición al Sistema Indígena de Salud Propia e Intercultural –SISPI– y se dictan otras disposiciones”. Diario Oficial No. 50411 de noviembre de 2017.
- Díaz, Juan Manuel. 2020. “Narrativas territoriales embera entre el Alto San Juan y Magdalena Medio”. *Revista Controversia* 214: 167-208. DOI: <https://doi.org/10.54118/controver.vi214.i203>
- Díaz, Juan Manuel. 2021. *Caracterización comunidades embera del municipio de Puerto Boyacá. Comunidad chamí (Motordochake alto nacavera dua comunidad katío asentamiento Casaloma)*. Hospital José Cayetano Vázquez de Puerto Boyacá, Programa de Intervenciones Colectivas PIC. Material no publicado.
- Equipo Nizkor. 2001. “Capítulo VI Puerto Triunfo”. En: *Colombia Nunca Más, crímenes de lesa humanidad, Zona 14ª, Tomo II*, proyecto de digitalización para la memoria histórica desarrollado por Derechos Human Rights y Equipo Nizkor. Disponible en: <http://www.derechos.org/nizkor/colombia/libros/nm/z14I/index.html>
- Escobar, Arturo. 2010. “Lugar”. En *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*, 45-87. Popayán: Envió editores.
- Guber, Rosana. 2001. *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Bogotá: Editorial Norma.
- Hale, Charles, y Rosamel Millamán. 2006. “Cultural Agency and Political Struggle in the Era of Indio Permitido”. En *Cultural Agency in the Americas*, editado por Doris Sommer, 281-301. Durham, NC: Duke University Press.

- Hernández, Rito, y Morales, Gustavo. 1972. *Estudio socio-económico de Puerto Boyacá: la ciudad del futuro*. Armenia: Quin-Gráficas.
- Instituto Geográfico Agustín Codazzi – IGAC. 2020a. “Geoportal”. Resultados en archivo .shp para las consultas “No predial 155720001000000010191000000000” y “No. predial 155720002000000030073000000000”. Enlace de acceso a la plataforma: <https://geoportal.igac.gov.co/contenido/consulta-catastral>
- Instituto Geográfico Agustín Codazzi – IGAC. 2020b. “Sistema de información geográfica para la planeación territorial – SIG-OT”. Resultados en archivo .shp para la consulta “drenajes simples”, “drenajes dobles” y “red vial Colombia”. Enlace de acceso a la plataforma: <https://sigotn.igac.gov.co/>
- Jimeno, Myriam. 2016. “El enfoque narrativo”. En *Etnografías contemporáneas III: las narrativas en la investigación antropológica*, editado por Myriam Jimeno, Carolina Pabón, Daniel Varela e Ingrid Díaz, 7-24. Bogotá: Colección CES Universidad Nacional de Colombia.
- Ley 1448 de 2011. “Ley de Víctimas y Restitución de Tierras: Por la cual se dictan medidas de atención, asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno y se dictan otras disposiciones”. Diario Oficial No. 48096 de junio 10 de 2011.
- Ley 1708 de 2014. “Por medio de la cual se expide el Código de Extinción de Dominio”. Diario Oficial No. 49039 de enero 20 de 2014.
- Li, Tania 2009. “To Make Live or Let Die? Rural Dispossession and the Protection of Surplus Populations”. *Antipode* 41: 66-93. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-8330.2009.00717.x>
- Medina, Carlos. 1990. *Autodefensas, paramilitares y narcotráfico en Colombia. Origen, desarrollo y consolidación. El caso “Puerto Boyacá”*. Bogotá: Editorial Documentos Periodísticos.
- Ministerio del Interior – Dirección de Etnias. 2004. *Concepto sobre la pertenencia étnica Embera Chamí y Embera Katío de la comunidad “Motor Duchake Alto Nacaberdwa” o “Quebrada Piedra Blanca Tierra de Nosotros”, ubicada en la jurisdicción del municipio de Puerto Boyacá, departamento de Boyacá*. Comunicación escrita dirigida a la comunidad indígena Embera Chamí Katío de Puerto Boyacá, serial 1000 DET / Puerto Boyacá-13-12-04-ua, firmado por Luz Elena Izquierdo Torres, Directora de Etnias. Archivo privado.
- Oslender, Ulrich 2008b. “La especialización de la resistencia: perspectivas de espacio y lugar en la investigación sobre movimientos sociales”. En: *Comunidades negras y espacio en el pacífico colombiano, hacia un giro*

- geográfico en el estudio de los movimientos sociales*, 61-98. Bogotá: Icanh, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca y Universidad del Cauca.
- Pardo, Mauricio. 1991. El convite de los espíritus. En: *Los espíritus aliados, chamánismo y curación en los pueblos indios de Suramérica*, editado por Arturo Leyva, Horacio Guerrero, Mauricio Pardo, José Juncosa y Emanuele Amodio, pp. 81-154. Quito: Ediciones Ayba-yala.
- Routledge, Paul. 1996. "Critical Geopolitics and Terrains of Resistance". *Political Geography* 15, 6/7: 509-531.
- Sharp, Joanne, Paul Routledge, Chris Philo, y Ronan Paddison. 2000. "Entanglements of Power: Geographies of Domination/Resistance". En: *Entanglements of Power: Geographies of Domination/Resistance*, editado por Ronan Paddison, Chris Philo Paul Routledge y Joanne Sharp, 1-42. Londres: Routledge.
- Sletto, Bjorn. 2014. "Cartographies of Remembrance and Becoming in the Sierra de Perijá, Venezuela". *Transactions of the Institute of British Geographers* 39, 3: 360-372.
- Stipek, George. 1976. "Sociocultural Responses to Modernization among the colombian Embera". Tesis doctoral en Antropología, Universidad Estatal de Nueva York, Binghamton.
- Ulloa, Astrid, Heidi Rubio, y Claudia Campos, Claudia. 1996. *Trua minusc: estrategias para el manejo de fauna con comunidades embera en el Parque Nacional Natural Utría, Chocó, Colombia*. Bogotá: Editorial Buena Semilla.
- Vasco, Luis. 2002. "En busca de una vía metodológica propia". En: *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india*, 433-486. Bogotá: Icanh.
- Vasco, Luis. 2011. "Notas sobre los embera-chamí en Bogotá". Ponencia presentada en el conversatorio *Reflexiones para el desarrollo de una política pública intercultural con el pueblo embera residente en Bogotá* organizado por la Corporación Burunde. Bogotá, 13 de diciembre de 2011.

Diarios de Campo

- Diario de campo 1: Diario de campo de marzo de 2019, Puerto Boyacá. Notas de campo.
- Diario de campo 2: Diario de campo de mayo de 2019, Puerto Boyacá. Notas de campo.
- Diario de campo 3: Diario de campo de agosto de 2019, Puerto Boyacá. Notas de campo.
- Diario de campo 4: Diario de campo de febrero de 2020, Puerto Boyacá. Notas de campo.

Entrevistas

Entrevista 1. Realizada a contratista de la Secretaría de Salud departamental.
Puerto Boyacá, agosto 20 de 2019. Duración: 60 minutos. Notas de campo.

Jurisprudencia

Acción de Tutela interpuesta por Dilio Davigama el 23 de mayo de 2016 contra el Ministerio de Agricultura y Desarrollo Rural y la Unidad para la Atención y Reparación Integral a la Víctimas. Puerto Boyacá, Boyacá.
Sentencia de Primera Instancia proferida por la Sala Jurisdiccional Disciplinaria del Consejo Seccional de la Judicatura de Caldas, el trece (13) de junio de dos mil dieciséis (2016).
Sentencia de Segunda Instancia proferida por la Sala Jurisdiccional Disciplinaria del Consejo Superior de la Judicatura, el dieciséis (16) de febrero de dos mil diecisiete (2017).
Sentencia T 737 de la Corte Constitucional, emitida el 15 de diciembre de 2017. Sobre el derecho a la propiedad colectiva de la comunidad Embera Katío en Puerto Boyacá, Boyacá. Magistrado Ponente: Alejandro Linares Cantillo.

LA FALSA BÚSQUEDA TRAS EL TELÓN: CRÍTICA A LA NOCIÓN DE CREENCIA EN LA ANTROPOLOGÍA

JUAN CAMILO PERDOMO*

Universidad de Utah, Salt Lake City, Estados Unidos



*juancamilo.perdomo@utah.edu ORCID: [0000-0003-2714-455X](https://orcid.org/0000-0003-2714-455X)

Artículo de reflexión recibido: 1 de agosto de 2022. Aprobado: 24 de noviembre de 2022.

Cómo citar este artículo:

Perdomo, Juan Camilo. 2023. “La falsa búsqueda tras el telón: crítica a la noción de creencia en la antropología”. *Maguaré* 37, 1: 97-132. DOI: <https://doi.org/10.15446/mag.v37n1.107566>

RESUMEN

Este artículo explora las limitaciones lógicas del uso de la noción de creencia en la investigación social. Para ello, identifico reflexiones teóricas de la antropología contemporánea que directa e indirectamente ponen en duda la neutralidad y operatividad de este término. Con esta revisión epistemológica encuentro que la asociación implícita de la palabra *creencia* con *comprensión*, *convicción* y *sistematicidad* conduce a la búsqueda forzada de coherencia en el material etnográfico. A la vez, planteo que este término agrupa de manera imprecisa experiencias humanas disímiles. Por lo tanto, como propuesta analítica, resalto el valor heurístico de distinguir entre convenciones, experiencias y analogías. Finalmente, concluyo que la palabra creencia no posee un estatus académico claro debido a sus amplias deficiencias analíticas.

Palabras clave: analogía, antropología, convención, creencia, experiencia.

BEHIND THE SMOKE CURTAIN: A CRITIQUE OF ANTHROPOLOGY'S NOTION OF BELIEF

ABSTRACT

This article explores the logical limitations of the use of the notion of belief in social research. I identify theoretical reflections of contemporary anthropology that directly and indirectly question the neutrality and operability of this notion. My epistemological review identifies the implicit association of the notion of belief with understanding, conviction, and consistency leads to a forced search for coherence in ethnographic materials. Instead, I propose that *belief* imprecisely groups dissimilar human experiences and insist on the heuristic value of distinguishing between conventions, experiences, and analogies. Finally, I conclude that the word *belief* does not have a solid academic status due to its strong analytical deficiencies.

Keywords: analogy, anthropology, belief, convention, experience.

A FALSA BUSCA POR TRÁS DA CORTINA: CRÍTICA À NOÇÃO DE CRENÇA NA ANTROPOLOGIA

RESUMO

Este artigo explora as limitações lógicas do uso da noção de crença na pesquisa social.

Para isso, identifico reflexões teóricas na antropologia contemporânea que direta e indiretamente põem em questão a neutralidade e a operabilidade deste termo. Com esta revisão epistemológica descubro que a associação implícita da palavra *crença* com *compreensão*, *convicção* e *sistematização* leva a uma busca forçada de coerência no material etnográfico. Ao mesmo tempo, eu defendo que este termo agrupa de forma imprecisa experiências humanas dissimilares. Portanto, como proposta analítica, destaco o valor heurístico de distinguir entre convenções, experiências e analogias. Finalmente, concluo que a palavra crença não tem um status acadêmico claro devido a suas amplas deficiências analíticas.

Palavras-chave: analogia, antropologia, convenção, crença, experiência.

*¿Me contradigo a mí mismo?
Muy bien entonces me contradigo a mí mismo
(Soy inmenso, contengo multitudes)*

*Walt Whitman, 2009 [1860], Leaves of grass, 1860.
The 150th anniversary facsimile (traducción del autor).*

INTRODUCCIÓN: PROBLEMAS EPISTEMOLÓGICOS DE LA PALABRA CREENCIA

Para entender las causas del comportamiento humano las y los investigadores de las ciencias sociales comúnmente enmarcan su análisis en la pregunta *¿por qué las personas creen en lo que creen?* Paradójicamente, para resolver este interrogante, al realizar una revisión de debates actuales de la antropología encuentro que múltiples investigaciones confrontan su validez académica. En este artículo exploro precisamente cuáles son las limitaciones lógicas del uso de la noción de creencia en la investigación social. Para abordar esta pregunta compilo aportes principalmente de literatura antropológica en inglés de Estados Unidos y Europa de las últimas dos décadas que, de manera directa e indirecta, desafían el uso de esta categoría por parte de la antropología clásica y moderna. Señalaré que diversos casos etnográficos y reflexiones teóricas contemporáneas sobre animismo, política electoral, historia política, conflictos ambientales y multiculturalismo permiten identificar los puntos ciegos e imprecisiones epistemológicas derivadas de la palabra “creencia” en la antropología.

Las expectativas por rastrear significados profundos son centrales en las ciencias sociales. La búsqueda de significados en objetos, discursos y prácticas ha sido un ejercicio intelectual elemental para quien investiga, por ello se utilizan categorías como creencias y cosmovisiones en las caracterizaciones culturales con la finalidad de identificar lo que las personas consideran como real. Un ejemplo paradigmático es “La religión como sistema cultural” donde Clifford Geertz (2003 [1973]) afirma que los seres humanos se aferran a sus verdades culturales para escapar de la experiencia de duda y paradoja, buscando así guía y sentido en símbolos que se siguen por su autoridad. De este modo, la relación entre ideas, estados anímicos y formas de acción particulares se empieza a naturalizar y tomar como obvia

a partir de los símbolos religiosos, pues estos “suministran una garantía cósmica no solo de su capacidad de comprender el mundo sino también, al comprenderlo, de dar precisión a los sentimientos que experimenta” (101). Por esta razón, las ceremonias indígenas son para sus participantes locales “materializaciones, realizaciones, no solo de lo que creen, sino que son también modelos para creer en ello. En estos dramas plásticos los hombres viven su fe tal como la representan” (108).

Es necesario revisar críticamente el lenguaje a partir del cual pensamos el mundo porque las categorías que usualmente se toman como neutras y descriptivas en las ciencias pueden ocultar amplios juicios de valor y limitantes lógicos, como es el caso de “biodiversidad” (Morar, Toadvine y Bohannan 2015) y “vida” (Helmreich 2016) en las ciencias naturales. Lo mismo sucede en las ciencias sociales con la palabra creencia. Es llamativo encontrar que, cuando la literatura antropológica categoriza el comportamiento bajo el término creencia, comúnmente se puede omitir que dicha palabra posee una alta carga prescriptiva, porque de manera implícita se asocia con *comprensión* (conocimiento profundo), *convicción* (punto de vista fijo) y *sistematicidad* (orden, coherencia y predictibilidad). Tal es así que la definición de creencia de la RAE: “1. f. Firme asentimiento y conformidad con algo. 2. f. Completo crédito que se presta a un hecho o noticia como seguros o ciertos. 3. f. Religión, doctrina” se tiende a dar por evidente en la academia. El problema de tal definición yace en que, como mostraré a continuación, esta no es una descripción objetiva del comportamiento de las personas, sino de cómo se espera que se comporten, por lo que usar esta palabra ya es en sí mismo un acto interpretativo.

Diversos teóricos han resaltado las consecuencias y limitaciones analíticas derivadas del uso y abuso de la palabra creencia. Por su parte, Wittgenstein (1967) menciona que al afirmar que se “cree” o no en el Día del Juicio Final la palabra creencia y el contenido del mensaje no son esenciales, pues las personas defienden sus posturas “no por razonamiento o por apelación a motivos ordinarios de creencia” (54), sino por la vida personal que impulsa y justifica sus ideas. Por su parte, Poudillon (2016 [1982], 488) argumenta que las y los antropólogos abordan las creencias “como si este objeto de estudio y su designación no presentaran ningún problema *a priori*, como si fuera obvio que todo ser humano ‘cree’”. Sin embargo, al nombrar algo como creencia se estaría realizando

un juicio de valor, pues no es el creyente “quien afirma su creencia como tal, es más bien el incrédulo quien reduce a mera creencia lo que, para el creyente, es más bien un saber” (2016, 489).

Como ejemplo de lo anterior, según Corwin y Erickson-Davis (2020), para las monjas franciscanas no es importante reflexionar filosóficamente en la vida cotidiana sobre si “creen” o no en la existencia de Dios. De hecho, solamente hablan en términos de “creencia” cuando responden entrevistas formales. Por esta razón, Corwin y Erickson-Davis resaltan que en su investigación “lo que emerge de los datos no es una creencia en Dios o conocimiento sobre Dios, sino una experiencia de la presencia de Dios” (2020, 169). Bajo una denuncia similar al juicio de valor en la palabra creencia, Bell (2004) resalta que cuando se estudia la religión tomándola como un sistema de pensamiento compartido por las personas que se expresa en creencias específicas se cae en una polaridad entre universalidad y particularidad que genera imprecisiones analíticas:

Si un grupo “cree” en cosas menos particulares o empíricamente problemáticas como el amor o las dimensiones trágicas de la vida, tendemos a referirnos a ellas no como creencias, sino como valores, actitudes o disposiciones culturales. Si un grupo tiene convicciones sobre el destino astrológico, estamos muy dispuestos a describir tales actitudes como creencias, no como cultura. La creencia es nuestra caracterización de las ilusiones específicas de los demás. Pero la distinción entre creencia y cultura no está demarcada dramáticamente: la creencia es también nuestra abreviatura para el epítome de lo que vemos como siendo enculturado, ligado a la cultura, o determinado culturalmente. (106)

De este modo, para Bell (2004), se cae en una argumentación circular, ya que una creencia particular se explica con base en una totalidad coherente que le da sentido. Por esta razón, advierte que se puede asociar erróneamente creencia con convicción profunda y, de este modo, suponer que la primera existe antes de la acción sin tener evidencia empírica que demuestre que sucede en todo tipo de situación. Piénsese, por ejemplo, en las ideas de Geertz (2003) sobre los símbolos religiosos como instrucciones culturales que guían el comportamiento social. Las críticas anteriores me permiten sospechar que al llamar el punto de vista de las personas como “creencia” se genera la impresión de que

realmente se está aclarando por qué motivo la gente entiende el mundo de cierta manera. Es decir, se le otorga un valor explicativo a las descripciones de quien investiga, suponiendo así comprensión, sistematicidad y convicción en el comportamiento humano.

Cada concepto ilumina relaciones del mundo mientras simultáneamente oculta otras. Una consecuencia negativa del uso acrítico de la palabra creencia es que quien investiga queda atrapado en preguntas delimitadas por su carga lógica. Por ejemplo: 1) ¿por qué pueden coexistir creencias opuestas en una misma persona?, lo cual supone que el pensamiento debe ser coherente; 2) ¿cómo diferenciar correctamente lo literal y lo metafórico en un testimonio?, lo cual da por hecho que las personas en sus vidas cotidianas separan claramente su comunicación bajo esta polaridad; 3) ¿las creencias se encuentran en el individuo o en la sociedad?, lo cual prefigura el contexto interpretativo de la experiencia humana en vez de que la o el investigador se tome la tarea de identificarlo.

Una forma de intentar escapar a los juicios negativos en la palabra creencia ha sido el llamado contemporáneo de *tomar seriamente* las ideas del Otro. De este modo, se busca comprender, en términos propios, los discursos indígenas para problematizar las bases ontológicas del pensamiento moderno y de la antropología misma (Viveiros 2010). Un limitante en este tipo de estrategia es que acarrea nuevos problemas lingüísticos y filosóficos. Por un lado, desconoce que las oraciones, al considerarlas como literales, son en muchos casos metáforas antiguas que se integraron a las convenciones lingüísticas y con el paso del tiempo se dejaron de percibir como metáforas (Frankenberry 2004; Helmreich 2016; Wagner 1981). Por el otro, cuando las personas utilizan la palabra “es” ello no implica que siempre lo consideren como real. Por ejemplo, cuando en un rito diferentes entidades, como plantas, animales, personas o espíritus, se toman como iguales su relación es conceptual, no perceptual (Severi 2020).

En suma, cuando la o el investigador declara “ellos y ellas creen”, el estudio antropológico se limita de antemano a la distinción entre creer/no creer, realidad/ficción, sinceridad/mala fe, certeza/duda, literal/metafórico. Estas son oposiciones totalizantes que no permiten comprender las expresiones oscilantes y complejas del pensamiento humano. Por este motivo, la palabra creencia no es neutra, ya que su uso genera un distanciamiento con el Otro que desvirtúa o idealiza

de antemano sus afirmaciones. Debido a lo anterior, al preguntar *¿por qué las personas creen en lo que creen?* se reproducen acríticamente asociaciones que encierran a los y las investigadoras en una tautología que les lleva a confirmar sus expectativas de coherencia cultural.

Excesos de coherencia en la antropología

Las ideologías, culturas, cosmovisiones y creencias son nombres de abstracciones analíticas que describen sistemas lógicos, los cuales permiten ofrecer coherencia interpretativa a la información heterogénea obtenida en el trabajo de campo. La antropología clásica y moderna ha utilizado estos conceptos bajo la premisa de que las acciones y los discursos no son actos aleatorios, sino que poseen un orden compartido que es posible delimitar y explicar. Valga preguntar: ¿el comportamiento humano es tan sistemático y estable como pretenden explicar estos conceptos?, ¿las teorías pueden acallar la complejidad del material etnográfico en el que se sustentan?, ¿estos términos antes de ser descriptivos pueden ser prescriptivos? Para resolver dichos interrogantes es necesario hacer una antropología de la antropología.

La antropología no ha carecido de evaluaciones autocríticas ante las amplias generalizaciones de sus conceptos. Las y los antropólogos clásicos y modernos antes de describir culturas las han nombrado y comprendido desde sus propios cánones y sesgos (Ingold 2000; Schrempf 2012; Strathern 1988; Wagner 1981). En los primeros trabajos antropológicos se realizaron amplias generalizaciones sobre las sociedades no modernas al considerar que estas poseían un sistema de pensamiento estático, ordenado y homogéneo. Bajo esta lógica, “la cosmología indígena fue tomada como esa parte de la cultura total cuyo papel era totalizarla” (Abramson y Holbraad 2014, 5). Contrario a estas posturas, actualmente se sostiene de manera crítica que las “cosmologías” no describen sistemas lógicos existentes en el mundo, sino que son artefactos académicos, puesto que estas:

son de facto regularidades en el establecimiento de un número de suposiciones compartidas, muy raramente expresadas en la forma de un argumento explícito, y siempre relacionadas con prácticas específicas, sistemas de relaciones y tipos de discursos, ya sean rituales o mitológicos. Estos discursos a veces pueden cruzarse, generando la apariencia de un “discurso unitario sobre la naturaleza de lo que es”. Pero lo que es particularmente interesante sobre ellos

es precisamente su carácter no sistemático, el hecho de que siempre dejan un espacio abierto para diferentes estrategias de pensamiento. (Severi 2013, 195)

De hecho, la búsqueda por describir la coherencia filosófica de las comunidades indígenas para contrariar su juicio como creencias irracionales ocultaba los propios prejuicios etnocéntricos de quienes investigaban (Ramos 2012; Lomnitz, Von der Walde et al. 2017). Reconociendo de modo autocrítico que el exceso de sistematicidad en las explicaciones académicas es en muchos casos una ficción retórica, diversos teóricos y teóricas de la antropología contemporánea renuncian a la tarea de encontrar totalidades lógicas que ordenen, estabilicen y diferencien el pensamiento humano (Da Col 2017; Halbmayer 2012; Severi 2014; Vilaça 2015).

Abandonando la búsqueda *a priori* de coherencia en el material etnográfico, las investigaciones contemporáneas de la antropología han comenzado a resaltar la importancia de estudiar la duda. Múltiples testimonios a lo largo del mundo permiten reconocer que las personas no cuentan con reglas, explicaciones y seguridades existenciales ante todas sus vivencias. Por el contrario, los sucesos cotidianos están inmersos en confusiones, malentendidos e incertidumbres, tal es así que es común para las y los antropólogos encontrar respuestas vagas y desordenadas ante las mismas preguntas (Graeber 2015; Hvenegaard 2016; Kohn 2013; Severi 2002; Scott 2016; Willerslev y Suhr 2018). Inclusive la investigación científica no se edifica en las certezas académicas, sino que está inmersa en la experiencia permanente de duda (Hastrup 2017; Helmreich 2016). Finalmente, la antropología está prestando mayor atención al rol de la ignorancia y la contradicción en la vida social (Anand 2015; Ballesteros 2019; Mathews 2005).

Los ejemplos citados indican que en los grupos humanos no hay necesariamente consensos culturales sobre cómo funciona el mundo porque los sucesos cotidianos o las interpretaciones contradictorias desafían diariamente las explicaciones heredadas. Ahora bien, aunque estas confusiones sean frecuentes en la vida social, comúnmente no son analizadas en gran detalle por la antropología (Graeber 2015). Y, aunque las y los investigadores encuentren que la palabra creencia es insuficiente para describir y analizar el comportamiento humano, aun así, intentan defender su uso recurriendo a maniobras filosóficas cada vez más intrincadas (cfr. Tym 2022). Por este motivo es que la búsqueda de un

sistema de creencias detrás de prácticas, objetos y discursos, es decir, una estructura social, cultura u ontología homogénea que guíe y abarque la percepción y acción humana, pareciera ser en muchos casos una ficción retórica sofisticada en vez de un patrón empírico.

Al desconocer la carga prescriptiva de la palabra creencia, quien investiga puede terminar soberracionalizando la vida cotidiana de las personas, pues simplifica el ejercicio investigativo al rastreo de significados ocultos dentro de una totalidad cultural. Esto puede ser problemático a razón de que en la búsqueda de “creencias profundas” se puede dejar de lado que, por ejemplo, las personas elaboran máscaras, hablan de la Pachamama o invocan espíritus sin contar siempre con motivaciones filosóficas y conocimientos claros. Por el contrario, en muchos casos estas acciones pueden surgir por el goce de contar una historia institucionalizada, como respuesta pragmática ante necesidades inmediatas, o consisten en la renovación creativa de analogías cotidianas.

A continuación, desde una perspectiva antropológica analizaré nuevas reflexiones y datos etnográficos de la disciplina sobre animismo, política electoral, historia política, conflictos ambientales y multiculturalismo que permiten cuestionar el uso de la noción de creencia. Con base en estos aportes, propondré que, en vez de buscar e interpretar creencias y significados profundos en el material etnográfico, es más productivo analíticamente centrar la atención del trabajo de campo en el estudio de *convenciones, experiencias y analogías*. Mi argumento central es que estos casos se deben distinguir porque no encajan bajo una categorización unificada de creencia. Este escrito tiene tres secciones. En el primer apartado abordaré la forma en que el pensamiento se delega en las demás personas mediante convenciones; en el segundo, expondré que el pensamiento no se edifica en reflexiones abstractas sobre el mundo, sino que surge en actividades prácticas; en el tercero, sustentaré que el pensamiento no se expresa de forma directa, puesto que requiere de analogías para comunicarse. Para concluir, resaltaré que la palabra creencia no posee un estatus académico claro debido a sus amplias deficiencias analíticas.

1. DESCONOCIMIENTO, IDENTIFICACIÓN Y AFECTOS

Las personas se nombran ateas mientras afirman que el cosmos surgió a partir del *big bang*, católicas porque sus pecados fueron perdonados por el sacrificio de Cristo, de izquierda porque comparten las reivindicaciones

ciones de los movimientos populares. Pero en muchos casos no conocen a profundidad sobre física, teología ni política. Es más, los detalles sobre agujeros negros, dioses o revoluciones no son compartidos de forma homogénea por las personas que profesan su existencia, ni todos poseen el mismo interés en conocerlos a profundidad.

Es posible encontrar múltiples ejemplos de que el conocimiento uniforme y profundo no es condición para identificarse con un punto de vista sobre la realidad. En el caso de la Antigüedad griega el conocimiento sobre los mitos se limitaba principalmente a los poetas (Veyne 1988). Contrario a como suponían los primeros antropólogos, los participantes de rituales no los entienden de forma homogénea (Hanks 2013; Perdomo 2019; Severi 2002; Taussig 1992). Para evitar peligros y responsabilidades con espíritus se busca evitar comprender y enseñar el conocimiento de los médicos tradicionales (Hvenegaard 2016; Chua 2009). En los movimientos políticos sus integrantes no poseen un saber compartido de sus principios, por el contrario, su articulación depende de “malentendidos productivos” (Tsing 2005).

Conocer a profundidad un tema y tener convicción en ello no es un requerimiento para considerarlo “real” como se podría suponer con la noción de creencia. Las personas hablan sobre la existencia del microbioma o de espíritus sin tener certeza plena sobre su veracidad porque no siempre se puede contar con referentes empíricos inmediatos que los confirmen o los desmientan, sino con la autoridad, el prestigio y la confianza, muchas veces a ciegas, de las demás personas. Por esta razón, como ya ha sostenido innumerables veces la antropología y el psicoanálisis, los puntos de vista de las personas se configuran por convenciones sociales.

El psicoanálisis enseña que la intersubjetividad humana consiste en un juego de espejos sobre las expectativas de los demás. Para Mannoni (1973), en las ceremonias del pueblo hopi en Estados Unidos las personas adultas se disfrazan de espíritus ante las y los niños; la comunidad sabe que no son los espíritus, que es una dramatización, “pero aun así” que de esta forma están presentes de forma invisible en las máscaras. Las personas adultas actúan con convencimiento para que las y los niños así lo tengan, lo cual las convierte en el “sostén” de su comportamiento al punto en que los hopi “no son religiosos por ellos mismos, sino por los niños” (16).

El poder de convencimiento de una persona se obtiene no cuando hace que el otro entienda a profundidad su punto de vista, sino cuando aparenta

demostrar que posee convicción ante sus propias ideas. En su análisis sobre la conversión religiosa en Melanesia, Chua (2009) describe que a pesar de que las personas se declaren como cristianas a la vez se sienten amenazadas por espíritus, ya que otras personas profesan su existencia y practican rituales tradicionales. Inclusive la misma vida académica es en parte un acto de convencimiento. Los y las antropólogas muchas veces consideran que sus referentes teóricos y sus informantes tienen certeza en lo que dicen solamente por la persistencia de sus discursos y prácticas.

Es por el desconocimiento de las personas ante las ideas con las que se identifican que las repiten, no porque tengan seguridad en estas, sino porque buscan momentáneamente tener el deseo de estar convencidos. Aunque las personas saben que el efecto de las marionetas de sombra en Asia es una ilusión, “también parecen conscientes de que la ilusión era necesaria” (Graeber 2005, 432). En palabras de Mannoni (1973), en el teatro o en la magia el espectador toma “la actitud del perfecto incrédulo, pero exige que ‘la ilusión’ sea perfecta, sin que se pueda saber quién debe ser engañado” (9). De igual modo, existen trabajos contemporáneos que no poseen ningún tipo de justificación operativa, pero las personas deben actuar como si la tuvieran para darle sentido a sus carreras y al trabajo de sus compañeros (Graeber 2018).

Al repetir e identificarse con una idea las personas tienden no a reflexionar filosóficamente sobre su veracidad, sino a naturalizarla e institucionalizarla como convención social; por este motivo no saben si poseen certeza. Según Veyne (1988), en la Antigüedad griega los mitos eran usados con propósitos retóricos para convencer a los demás, al punto que las personas ya no sabían si dudaban o no de estos. Tal es el caso de la *performance* contemporánea de líderes indígenas a múltiples audiencias en el marco del multiculturalismo, debido a que “es difícil saber, a veces incluso para los participantes, en qué medida la interpretación de la identidad refleja una creencia profunda, en qué medida es una presentación táctica de uno mismo” (Clifford 2013, 16). La gente sigue y considera legítimos los protocolos sociales no porque “cree” en estos, sino porque los considera convenciones aceptadas ante la mirada de los demás.

La palabra creencia conduce a la oposición entre certeza y mala fe y es históricamente imprecisa para comprender por qué las per-

sonas legitiman figuras de autoridad. Según Graeber (2015), los reyes de Madagascar eran tratados como seres a su vez con poderes divinos y poderes creados por convenciones políticas. En el mismo sentido, para Veyne (1988), los gobernantes, como faraones egipcios y emperadores grecorromanos, simultáneamente se divinizaban y se tomaban como seres comunes. Estas actitudes complejas, según Veyne, se deben a que, por ejemplo, las personas de la antigua Grecia no creían de forma literal en sus mitos. Por el contrario, simultáneamente eran crédulos, escépticos y suspendían su juicio.

Como ejemplo de las actitudes complejas de los griegos ante sus discursos, Veyne (1988) menciona que las genealogías míticas de las ciudades y de sus gobernantes eran “saludos ceremoniales” por lo que las personas no dudaban de ellos: “Aceptar estas ficciones como artículos de fe señalaba el reconocimiento de las reglas de la vida internacional de las ciudades civilizadas” (80). Adorar a alguien como deidad era, por lo tanto, un ejercicio que consistía en legitimar una autoridad para no ser visto como enemigo, una suerte de acto estratégico de respeto. Por consiguiente, hablar de mitos dependía de intereses políticos entre naciones, lo cual justamente da cuenta de lo que Graeber y Wengrow (2021) resaltan como la “expresión más pura del poder”. Dicha expresión consiste en hacer que las personas dramaticen que tienen certeza en una idea, por ejemplo, el poder divino de un gobernante, al punto que con el paso del tiempo el resto comienza a considerar que los súbditos realmente tuvieron convicción en ello.

Al estudiar las convenciones encontramos que las emociones y la racionalidad no son opuestas, ya que una idea en orden de ser comunicada requiere de la interpelación personal mediante juegos retóricos y composiciones estéticas. Como enseña la teoría política en diálogo con el psicoanálisis, no se puede separar el goce de la significación en la medida en que los lazos afectivos son el sostén de las relaciones sociales (Laclau 2005; Hook y Vanheule 2016). Por esta razón, identificarse con un proyecto político pasa por disfrutar las narrativas de su origen, al punto en que toda revolución social necesita de una banda sonora. Tal es así que “el límite entre la información y el entretenimiento está dictado por convención” (Veyne 1988, 104), ya que el mito no es simplemente contenido filosófico, pues su función es divertir y potenciar emociones (escúchese, por ejemplo, “Y en eso llegó Fidel” de Carlos Puebla).

El estudio de Hall, Goldstein e Ingram (2016) sobre la primera campaña electoral de Donald Trump permite comprender el vínculo constitutivo entre el goce y la significación. Para estos investigadores su efectividad política derivó de que su campaña fue “entretenida” porque generaba curiosidad, no solo ante personas conservadoras y de zonas rurales, sino también ante sus críticos. Su estilo consistió en caricaturizar a sus oponentes por medio de gestos corporales exagerados. Esta dramatización estereotipada la realizó mediante estrategias del *stand-up comedy*, como poner apodos, hablar de fluidos y apuntar con sus dedos como si fueran un arma y gritar con emoción “estás despedido”. Las estrategias descritas le sirvieron a Trump como herramientas políticas para divertir y afirmar su superioridad ante los demás competidores.

Aunque se tenga una visión opuesta ante los puntos de vista de alguien, es suficiente con compartir un vínculo emocional fuerte con elementos mínimos de su discurso para seguirlo. Esto fue precisamente lo que logró la campaña de Trump, movilizar emociones en sus electores. Los dogmas, antes de ser convicciones férreas, son producto de afectos contingentes y convenciones institucionalizadas. Si se busca encontrar creencias detalladas, racionales y sistemáticas en prácticas, discursos u objetos no se logra captar que las personas profesan sus ideas, no por la profundidad de su conocimiento, sino por los lazos afectivos que tejen alrededor de estas. Por este motivo, los vínculos emocionales son centrales en los procesos de identificación; en palabras de Grimson (2019, 29):

No hay identidades políticas de masas vacías de afectividad. No hay procesos sociales ajenos al afecto. Ni siquiera hay racionalidades políticas en las que no se jueguen emociones. Se trata de mundos, escenas, rituales y prácticas tan diferentes que parecen incomparables. Mientras una masa en apariencia desarrapada llora por una líder que vituperaba contra los millonarios egoístas, las clases acomodadas tienen sus rituales de etiqueta, de club, de caballerosidad, que son tan distintivos y constitutivamente emocionales como los otros. Son formas de los sentimientos de pertenencia. Tanto como el campamento de los jóvenes que cantan alrededor del fogón canciones de la Guerra Civil española, sobre el “Che” Guevara o “Presente”. Las lágrimas y la flema británica, los apretones de manos, los saludos distantes y los abrazos militantes son solo variantes de las convenciones emotivas de lo social.

2. EXPERIENCIA PRÁCTICA COMO FUENTE DE SIGNIFICACIÓN

El determinismo cultural sostiene que no podemos conocer el mundo de forma directa, sino que este se interpreta mediante representaciones mentales, lingüísticas o sociales que fueron interiorizadas por el sujeto a partir de su proceso formativo. Por consiguiente, lo que las personas consideran como existente es un efecto parcialmente predefinido de una estructura simbólica transmitida generacionalmente a partir de la cual los grupos humanos realizan ejercicios intelectuales para clasificar, ordenar y dar sentido al mundo que habitan. El problema de esta lectura es que llevada al extremo puede exagerar la impresión de sistematicidad de las acciones de las personas al considerarlas como respuestas pasivas a un guion cultural o reglas sociales que codifican y guían de antemano su comprensión de la realidad.

Para desafiar las amplias generalizaciones del determinismo cultural es necesario señalar que hay acciones que no están predeterminadas por una cultura, pues consisten en respuestas directas a los estímulos, desafíos y oportunidades del ambiente. Es decir, los seres humanos prestan atención al mundo para adaptarse a sus cambios. Por este motivo las acciones no son simples ecos de un pensamiento dado, sino medios activos para pensar, conocer y atender el mundo. Partiendo de la premisa anterior la teoría social contemporánea, criticando al énfasis excesivo en el estudio del discurso, ha tomado una perspectiva pragmática focalizándose en el valor de la experiencia vivida y la improvisación como fuente de significación (Hastrup 2005; Ingold y Hallam 2007; Ingold 2000; 2011). A continuación, presentaré diversos ejemplos de este viraje investigativo.

Por medio del determinismo cultural se ha considerado que las comunidades indígenas (y las sociedades del pasado) “creen” de manera literal en sus mitos. Esta interpretación es inexacta histórica y etnográficamente, pues omite las múltiples actitudes reflexivas, críticas y complejas de los grupos humanos ante sus propios discursos (Graeber y Wengrow 2021; Schrempf 2012; Veyne 1988). Contrariando la idea de que las comunidades indígenas siguen de manera dogmática sus “creencias”, los trabajos etnográficos contemporáneos resaltan que las oscilaciones entre actitudes de respeto y humor ante las normas sociales son sumamente comunes. Tal es así que dependiendo del contexto un animal puede ser visto como, un ser sagrado, pero también simplemente como una entidad pasiva con un valor instrumental (Kohn 2013; Willestev 2013).

En vez de ver la reproducción pasiva y dogmática de tradiciones, encuentro, siguiendo a Wargner (1981) que, si bien la vida social se ordena mediante convenciones, estas se reinventan en su ejecución, por ello, seguir una tradición implica transformarla al aplicarla a contextos no convencionales. Es más, en sintonía con las ideas anteriores sobre la improvisación, Bell (2004) resalta que si se toma literalmente la expresión “los chinos creen en espíritus”, de esta forma se “ignoran las grandes diferencias de una persona a otra, la conciencia de posibilidad de otras posiciones, los malabarismos y tensiones interiores individualizadas, así como los no-juicios pragmáticos y las negativas a participar” (2004, 110). Dicha afirmación omite que las personas toman una postura sobre la existencia de las cosas no de forma impuesta, sino ante una amplia diversidad de opciones que conocen diariamente.

Para las comunidades indígenas y científicas, el conocimiento sobre el medioambiente no está predeterminado por tradiciones culturales, sino que es producto activo de prácticas de conocimiento que ensamblan, localizan y movilizan saberes heterogéneos (Hastrup 2013; 2015; Tsing 2005). Por ejemplo, Hastrup (2015), a partir de su trabajo de campo con los cazadores del Ártico, resalta que para ellos las preocupaciones sobre su futuro, al igual que para todas las personas, “se basan tanto en cambios experimentados como en predicciones científicas” (150). Según Tsing (2005), en Indonesia no hay un conocimiento ambiental determinado por fronteras culturales, puesto que “los individuos, incluidos científicos, políticos y activistas, aplican sus perspectivas eclécticas en la formación de proyectos de creación-de-la-naturaleza” (113).

Hugh-Jones (2019) argumenta que, si bien las comunidades amazónicas y euro-norteamericanas parten de representaciones diferentes sobre los animales, más allá de estas su significación surge a través de la observación detallada que permite identificar en ambos casos características compartidas, como anatomía, comportamiento e intencionalidad. Por consiguiente, las interpretaciones y acciones sobre los animales no están condicionadas por marcos simbólicos u ontológicos, ya que su significación surge en “un mundo de compromiso práctico y, a menudo, de ideas, actitudes, opiniones y comportamientos inconsistentes o contradictorios, uno que rara vez es objeto de una reflexión prolongada y sistemática” (Hugh-Jones 2019, 163). En otras palabras, las representaciones institucionalizadas sobre seres no-humanos no reducen la forma

en que estos son entendidos, sino que su interacción es un medio activo de comprensión.

Como crítica al determinismo cultural, Hanks (2013) señala que los cantos rituales no se encuentran inscritos en un sistema cultural en los médicos tradicionales maya, puesto que estos surgen en la improvisación ceremonial. La presencia del paciente y la búsqueda de curación es lo que permite la manifestación de los cantos. Dichas oraciones poseen una cualidad emergente porque, como ha señalado la antropología contemporánea, aprender un canto chamánico no depende de la memorización de un contenido fijo, sino de su improvisación a partir de técnicas específicas de enunciación (Severi 2002).

Por su parte, Willerslev (2004, 2013) sostiene que los yukaghiros de Siberia, en contraste con descripciones antropológicas clásicas, no nombran, describen y clasifican espíritus de forma detallada. Solo les dan un nombre general porque no hay consensos ni un conocimiento sistematizado sobre estos. Es más, puesto que no tienen por seguro frente a qué seres dirigen sus ritos, los mapas cosmológicos y los panteones religiosos son en muchos casos ficciones académicas. La imagen que tiene el pueblo yukaghiro de los espíritus no parte de un sistema conceptual a partir del cual interpreta experiencias, sino que surge en las actividades cotidianas. Los espíritus se consideran “herramientas a la mano” para fines específicos; en virtud de ello, Willerslev (2004) resalta un testimonio de un joven cazador que los compara con un computador, “el cazador señala cómo nuestro sentido fundamental de las cosas no es como objetos de pensamiento abstracto sino como objetos instrumentales para uso práctico” (402).

Los rituales yukaghiro no son “sobre una pregunta permanente de creencia (o no creencia)” (Willerslev 2013, 52), puesto que en estos escenarios no hay debates filosóficos trascendentales, sino que están encaminados a resolver problemas prácticos. En vez de indagar en la naturaleza de la realidad, lo que se busca en las prácticas ceremoniales a lo largo del mundo es invocar y guiar los poderes del cosmos para alcanzar metas específicas (Graeber 2005; Hvenegaard 2016; Severi 2002; 2008). Por ello, por ejemplo, no es extraño que en Madagascar:

no hay un panteón fijo, que los médiums, curanderos u oficiantes en los sacrificios a menudo comiencen a improvisar listas de espíritus o fuerzas cósmicas más o menos a su antojo, y que diferentes mitos representen el universo de manera completamente diferente. Estamos

tratando menos con algo que pueda llamarse “religión” que con una especie de juego cósmico. Y esto se considera perfectamente apropiado siempre que se logre el propósito del ritual: ya sea salud, fertilidad, prosperidad o cualquier otra cosa. (Graeber 2013, 232)

Los objetos que encarnan divinidades no son estables, ya que surgen nuevas, otras desaparecen y las antiguas se desacreditan como fraudes, por lo que estas figuras están en construcción permanente, razón por la cual “no fueron vistas como representaciones de esencias intemporales, sino como poderes que habían demostrado, al menos por el momento, ser efectivos y benévolos” (Graeber 2005, 427-428).

La comprensión del mundo no está filtrada por representaciones culturales que se siguen pasivamente. Piénsese en el caso del cazador experimentado; según Ingold (2000), al seguir su presa este no consulta los referentes de su cultura, sino que consulta el mundo mismo a partir de su sensibilidad corporal forjada en el acompañamiento práctico con un maestro. Para dimensionar la idea de que el conocimiento es elaborado activamente a partir de las experiencias prácticas, y no simplemente predeterminado culturalmente, según Ingold, se debe reconocer que las acciones no son producto de una voluntad racional individual, ni implican que el sujeto esté predeterminado por fuerzas culturales. Por el contrario, las personas se sincronizan con los cambios del mundo, los cuales les ofrecen simultáneamente nuevos constreñimientos y oportunidades. Por este motivo, “no es posible situarnos por fuera de nuestras acciones y asumir el control total desde el principio, ni separar, en experiencia, lo que hacemos de lo que experimentamos. En la práctica, las decisiones surgen en el hacer” (Ingold 2018, 43). Por este motivo, al igual que el o la investigadora en su trabajo de campo, la gente improvisa su vida cotidiana en compañía de los demás con las herramientas que tiene a la mano.

Las reflexiones que he presentado en este apartado ofrecen una nueva luz analítica ante las ceremonias de yagé en Colombia, tema que he investigado previamente y ahora reviso de manera autocrítica (cfr. Perdomo 2019). Estos ritos no comienzan con grandes discursos rituales que reflejen sistemas mágico-religiosos, sino con precauciones frente al efecto del brebaje y aclaraciones muy generales sobre la dinámica de la ceremonia. Lo anterior se debe a que, aunque estas prácticas tengan una carga de sacralidad, los médicos tradicionales no son dogmáticos

en sus preparativos ni en la interpretación de los trances, sino pragmáticos. Por ejemplo, pueden guardar el yagé en botellas de aguardiente y sostienen que no toda visión posee un significado.

En estos ritos no hay grandes reflexiones cosmológicas, sino intenciones con miras a fines concretos, ceremonias de curación o conocimiento. En este sentido, hablar de espíritus para los médicos tradicionales no es una cuestión metafísica y de certeza, sino una cuestión práctica de atención y adaptación ante las necesidades de sus pacientes. Por esta razón es que los médicos tradicionales no se preguntan si la mezcla de íconos religiosos que usan en sus ceremonias es coherente filosóficamente, sino si sirven o no para alcanzar metas rituales específicas.

En estas ceremonias la interacción del cuerpo, los cantos, los lugares y los objetos direcciona el trance en los médicos tradicionales, sus aprendices y los y las asistentes. Así es que surgen los nombres de seres y lugares de poder, así invocan las fuerzas espirituales. Por lo tanto, su conciencia se entrelaza con los medios a partir de los cuales se conoce el mundo; en consecuencia, no podemos escindir al sujeto, su contexto y su acción, ya que el pensamiento chamánico surge y se mantiene mediante estas prácticas.

Debido a que el conocimiento chamánico emerge y se configura en la acción ritual, este no puede ser estable porque no está codificado en un guion cultural. Una implicación de ello es que, según Ingold (2003), las personas expresan su conocimiento tradicional “en los términos más vagos y generales” no por inautenticidad o incapacidad de sistematizar. Por el contrario, ello se debe a que “el ambiente normal para cualquier tipo de práctica no es el mismo de un momento al siguiente, y la esencia de la destreza yace en estar tan a sintonía con esas variaciones como sea posible, para responder a estas, continua y fluidamente” (Ingold 2003, 309). En otras palabras, la vitalidad del conocimiento tradicional no yace en su repetición sino en su improvisación.

En síntesis, el comportamiento no está predeterminado por guiones culturales a partir de los cuales se memorizan y aceptan mecánicamente argumentos filosóficos sobre la naturaleza de la realidad. Contrario a esta idea estática del ser humano, encuentro que el pensamiento surge en la experiencia sensible, pues las personas responden a un mundo cambiante a partir de la improvisación cotidiana con las herramientas discursivas y materiales que tienen a la mano. En la experiencia de campo

no hallé un guion que dictaminara el actuar de los individuos porque al interactuar con las demás personas a lo largo de sus vidas, este se mimetiza con sus lenguajes, los seres humanos aprenden nuevos saberes, profundizan en sus dudas, experimentan con nuevas estéticas, abandonan sus suposiciones y negocian sus puntos de vista. De allí que la duda, el cambio, la ambivalencia, el asombro y la invención sean cualidades permanentes en la vida social.

3. ANALOGÍAS DE LA NATURALEZA

En la antropología clásica y moderna la tarea de quien investiga consistía en identificar los principios que ordenan el pensamiento humano. En el parentesco, el género, la alimentación, etc., existirían estructuras subyacentes de significado que se pueden identificar. Esta pareciera ser una comprensión actualmente compartida por quienes siguen el estructuralismo, una lectura que Holbraad y Pedersen (2017, 60) denominan críticamente como “ontologías profundas”, las cuales “deben ubicarse ‘profundamente dentro’ de los materiales etnográficos, siendo el trabajo del antropólogo sacarlos a la luz analizando sus ‘manifestaciones’ en la superficie de la praxis social”.

En la antropología existen herramientas analíticas que trascienden críticamente la lógica de las ontologías profundas. A partir de su estudio en Melanesia, Strathern (1988; 2004; 2016) afirma que las relaciones sociales que articulan personas y cosas se componen y tienen sentido mediante otras relaciones que entrelazan. Por ejemplo, las representaciones del género no son sobre el género mismo, “el vehículo del simbolismo no debe ser visto como su causa” (1988, 96), sino que expresan otras relaciones por medio de las cuales se constituyen, como la diferenciación social de dominios. En esta medida, para Strathern: “Los antropólogos solo pueden ‘dar sentido’ a los actos que caracterizan la relación entre sexos considerando también otros aspectos de la vida social de las personas” (2016, 17).

Extrapolando las ideas de Strathern, es posible considerar que las representaciones sobre la naturaleza no reflejan “creencias profundas” sobre esta porque simultáneamente condensan y categorizan diferentes relaciones. Por un lado, las representaciones de la naturaleza *condensan* múltiples reivindicaciones políticas, es decir, reciben sentido de otras relaciones. Por ejemplo, en su análisis sobre los procesos organizativos en República Dominicana, Rochaleau (2011, 225) menciona que una lucha

social particular tiende a ser el punto de cruce de múltiples demandas populares, de allí su expresión: “La lucha por la tierra era más que por la tierra y la tierra era más que propiedad privada”.

Por otro lado, las representaciones de la naturaleza *categorizan* diversas experiencias cotidianas, es decir, dan sentido a otras relaciones. Por ejemplo, Satsuka (2015), en su estudio sobre la traducción lingüística y cultural de la naturaleza por parte de guías turísticos de Canadá a turistas japoneses, sostiene que la representación de la naturaleza permite pensar en otras relaciones: “A través de su trabajo de traducción de la naturaleza, los guías trataron de dar sentido a la amplia gama de problemas sociales en Japón, incluidas las situaciones laborales, las obligaciones familiares y las expectativas de género” (7).

Toda representación antes de ser el producto final de un mensaje preexistente es un medio que permite articular y ver relaciones en el mundo. En otras palabras, no es un recipiente pasivo que refleja un pensamiento dado sino una herramienta activa para multiplicar el pensamiento. Ampliando las ideas de Strathern, sostengo que mediante las relaciones que componen las representaciones de la naturaleza (piénsese en fotos, estadísticas, textos, discursos, murales, películas, etc.) se ven otras relaciones acerca del mundo social. Mediante sus características visuales se visibiliza, explica y sintetiza información heterogénea al operar como diagramas de pensamiento que generan nuevos puntos de vista. De allí la potente fuerza intelectual y afectiva de las representaciones de la naturaleza.

Los seres humanos no solo piensan en el mundo, sino también por medio de este. Por ejemplo, prácticas y objetos, como el consumo de sustancias psicoactivas en la Amazonía (Hugh-Jones 1995), y submarinos (Helmreich 2009), son utilizados por indígenas y científicos, respectivamente, como modelos para pensar relaciones sociales y crear conocimiento. Ahora bien, la naturaleza es el modelo usado por excelencia por las personas para comprender la realidad porque esta “muestra tantos tipos de orden que es un recurso atrayente que ejemplifica cualquier orden particular imaginado por los humanos” (Daston 2016, 56).

Las representaciones de la naturaleza permiten crear y legitimar órdenes morales y políticos al punto en que “las luchas por la autonomía son inseparables de los conceptos de libertad, que a su vez son inseparables de las teorías sobre la naturaleza” (Choy 2011, 65). En el mismo sentido, la traducción de la naturaleza “se refiere a lo que cuenta como humano,

qué tipo de sociedad se visualiza y quién está incluido en la sociedad como un sujeto legítimo” (Satsuka 2015, 1). Como ejemplo de lo anterior, la forma en que la naturaleza se representa en el ordenamiento territorial le da una identidad y responsabilidad específica al Estado y configura la imagen de un poblador ideal (Carse 2012; Asher y Ojeda 2014; Del Cairo y Montenegro-Perrini 2015). En consecuencia, las representaciones de la naturaleza no son contenedores filosóficos estáticos, sino medios estratégicos para aceptar y comunicar un orden específico en la sociedad.

Las representaciones científicas sobre la naturaleza no son simplemente acerca de creencias sobre la naturaleza, porque estas se elaboran a través de analogías incrustadas en contextos políticos (Choy 2011; Serje 1999; Helmreich 2016; Landecker 2020; Rayner y Heyward 2014). El mundo social afecta la forma en que conocemos la naturaleza porque la financiación, el tema de investigación y el lenguaje autorizado de la ciencia responden a intereses históricos. De allí la expresión de Helmreich (2016, 72): “Lo biológico es más que biológico”. En esta medida, la naturaleza que conocemos no es simplemente la que se presenta ante nuestros ojos, sino la que enfocamos porque la buscamos intervenir. A razón de lo anterior, una de las preguntas antropológicas más importantes no es ¿qué es la naturaleza para *x* comunidad?, sino ¿de qué modo y bajo qué intereses y valores se interviene?, puesto que su representación no surge simplemente en una reflexión filosófica, sino en su uso práctico. Tal es así que las infraestructuras con las que se afecta la naturaleza terminan siendo utilizadas como modelos analíticos para entender su funcionamiento (Morita 2017; Edwards 2017; Bond 2022; Rozwadoski 2010).

Valga agregar que, aunque la ciencia moderna presente su conocimiento sobre la naturaleza como plenamente objetivo, según Schrempp (2012), sus escritores más famosos llegan a un amplio público utilizando imágenes míticas para construir representaciones atractivas del cosmos con el fin de comunicar sus reflexiones políticas y morales. De manera que debemos confrontar la dicotomía entre metáforas científicas e imágenes míticas, las primeras como expresiones figurativas y heurísticas frente a una creencia literal e irracional del pasado, ya que “la eficacia de la imagería antropomórfica para dar coherencia al mundo puede, al final, tener poco que ver con si tales imágenes se suscriben a creencias literales o metáforas heurísticas” (Schrempp 2012, 160). Es decir, las analogías

de la naturaleza no se utilizan por ser falsas o verdaderas, sino por su fuerza emotiva al crear una imagen sintética y atrayente del mundo.

En las comunidades indígenas las representaciones sobre la naturaleza tampoco son solo sobre la naturaleza. Aunque los discursos del ambientalismo global no encajen directamente con sus prácticas locales, hay una apropiación retórica de sus términos occidentales al ser tomados como herramientas de traducción, visibilización y empoderamiento político (Cayón y Turbay 2005; Nadasdy 2005; Canessa 2006; Tsing 2005; Ulloa 2008; Swancutt y Mazard 2016).

La historia del Coancoan en la comunidad cofán permite entender las experiencias de traducción de la naturaleza en comunidades indígenas. Según Cepek (2016), la frase “el petróleo es la sangre del Coancoan” fue una declaración de un joven líder de la comunidad cofán que fue popularizada por los medios de comunicación, un ser mítico que sería afectado por la explotación petrolera en Ecuador. Lo llamativo de esta historia es que la comunidad cofán no estaba segura sobre la existencia de este ser. Algunos jóvenes de la comunidad sostenían que “creían” en la existencia del Coancoan porque los médicos tradicionales la afirmaban. Pero estos últimos “inventaron” tal analogía en medio de la disputa con una compañía petrolera para explicar su comprensión sobre dicha sustancia.

A pesar de las dudas de la comunidad sobre la existencia de este ser mítico, periodistas y activistas difundieron esta idea como si fuese una “verdad sagrada”. Dicha analogía tiene el poder de generar un efecto interno en la comunidad en la medida en que: “Entre más forasteros respondan positivamente a la idea del petróleo como la sangre de los Coancoan, más poderosa y verdadera podría parecerles a los cofanes” (2016, 632). Dada la complejidad de este caso etnográfico, Cepek concluye que antes de exotizar la diferencia con el Otro debemos reconocer su pluralidad de posiciones epistemológicas en “declaraciones escépticas, humorísticas, contradictorias, inventivas y plagadas-de-citas de individuos reales” (633).

Los casos que abordé a lo largo de este artículo permiten comprender que los discursos no son reflejos de “creencias” pasadas sino que son herramientas usadas de manera retrospectiva y prospectiva para traducir y adaptar ideas a los requerimientos del presente y el futuro. Por esta razón, Belle (2004, 111) considera que: “Es mucho más exacto, y ciertamente más interesante, leer las admoniciones y las afirmaciones

como prácticas argumentativas, que quizás impliquen un intercambio complejo de ideales, pero no como representaciones de una situación estática o coherente”. Es decir, los repertorios comunicativos son utilizados de manera recursiva para legitimar, expresar y negociar valores e intereses; en esta medida, su uso no depende de que la gente “crea” en estos, sino de que los tenga a la mano.

A razón de lo anterior, es insuficiente estudiar lo que el Otro dice, por ejemplo, los significados profundos de democracia, nacionalismo o naturaleza, debemos investigar *en qué condiciones las personas se comunican y qué hacen con lo que dicen*. Por un lado, en qué espacio, con qué medios y ante qué público se expresan. Por el otro, qué esperan y logran alcanzar con lo que comunican, porque, como ya lo decía Barthes (1999, 142), “los hombres no están, respecto al mito, en una relación de verdad, sino de uso”. Por ejemplo, la Biblia ha sido usada con fines opuestos. Los europeos en la Edad Media representaron la naturaleza como un lugar salvaje, peligroso e indomable debido a la influencia del pensamiento judeocristiano lo cual legitimó la expansión colonial en América. Pero luego, en el siglo XIX, esta idea de naturaleza se transformó para ser concebida como un lugar de experiencia personal con lo sublime, lo que orientó las primeras políticas de protección ambiental de los Estados Unidos (Cronon 1996). Este tipo de casos muestra que en los textos religiosos, antes de encontrar sistemas filosóficos cerrados que las personas siguen fielmente, las narrativas míticas consisten en repertorios heterogéneos de ideas que son seleccionadas, resaltadas y excluidas estratégicamente de acuerdo con diferentes intereses históricos.

Ahora bien, es necesario realizar un análisis pragmático de la comunicación, debido a que las personas a lo largo de su vida reinterpretan el sentido de sus ideas, prácticas e intenciones para responder a los múltiples contextos sociales en los que transitan, de allí la imposibilidad de encontrar significados fijos. Por este motivo, en las representaciones de la naturaleza coexisten en los mismos sujetos diferentes intereses, conocimientos y experiencias que se adaptan a las particularidades de las audiencias en conversación (Hastrup 2013; Garb 1997; Tsing 2005; Sastuka 2015; Calkins y Rottenburg 2017). Tal dinamismo argumentativo lo entiendo a partir del concepto de *performance* de Clifford:

Los sujetos culturales “se representan a sí mismos” para múltiples audiencias: la policía, agencias estatales, escuelas, iglesias, ONG,

turistas; también actúan para familiares, amigos, generaciones, antepasados, la tribu, animales y un Dios personal. La subjetividad es plural [...]. También puede implicar alejarse, acallarse, guardar secretos, usar más de un nombre, ser diferente en situaciones cambiantes. La atención a la representación nos mantiene sintonizados con la especificidad de los actos y el rol de las audiencias discrepantes en el mantenimiento de las identidades. (2013, 47)

Valga resaltar que las personas pueden reinterpretar contantemente sus puntos de vista a causa de la polisemia. Las palabras no poseen un solo significado, su ambigüedad latente antes de ser una debilidad es lo que le da fortaleza a un discurso, pues permite que un tema, piénsese por ejemplo en los espíritus o la naturaleza, exista en múltiples conversaciones como objeto de contemplación, reflexión, miedo y humor. Dicha versatilidad posibilita que esté presente en ámbitos diferentes de la vida, de allí que sirva para múltiples necesidades. Así como la gente canta sin reflexionar siempre sobre el significado profundo de las letras de las canciones, de la misma forma usa los discursos disponibles no analizando si son literales o metafóricos, sino por su valor afectivo como convención social y debido a requerimientos inmediatos. La vacuidad es la fuente de la densidad simbólica, pues permite la multiplicación de los usos de los discursos.

Es importante resaltar que la selección de las representaciones de la naturaleza depende de su prestigio histórico, no de que las personas “crean” o no en estas. Por esta razón es que operan como herramientas comunicativas privilegiadas, pues crean umbrales de imaginación (limitan lo que podemos expresar), pero, a su vez, permiten popularizar argumentos (autorizan y justifican). Académicas y académicos usan representaciones mecanicistas o vitalistas de la naturaleza sin considerarlas necesariamente reales, sino porque son vehículos disponibles, persuasivos y legítimos para comunicar sus ideas. Grinner (2016), en su estudio sobre la narrativa de las abejas en la obra de Shakespeare, afirma que este autor representó las abejas con un rey y no con una reina, no por falta de conocimiento sobre estos insectos, sino para honrar los cánones literarios de los clásicos con el fin de adquirir estatus de escritor.

El ejemplo anterior permite dimensionar que la dificultad analítica de los trabajos históricos y etnológicos que buscan reconstruir las concepciones de la naturaleza para diferentes grupos humanos es que se puede

suponer que la gente “cree” en lo que dice sobre la naturaleza. Ahora bien, el convencimiento sobre las ideas propias es incierto, pues, primero, cada generación se expresa de acuerdo con discursos históricamente disponibles. Los repertorios comunicativos autorizados consisten en convenciones sociales y experimentos mentales que las nuevas generaciones interpretan de manera equivocada como si fuesen originalmente considerados de manera literal (como el caso de las ideas de Hobbes, Descartes y Rousseau, citado en Brown 2006; Graeber y Wengrow 2021).

Segundo, como abordé anteriormente, los trabajos etnográficos demuestran que las personas no poseen certezas culturales ante todos los sucesos de su vida cotidiana. Es más, ya que la experiencia de duda es una condición permanente en los seres humanos, la antropología está comenzando a realizar un llamado a no tomar las cosas “demasiado en serio” (Willerslev y Suhr 2018; Willelev 2013; Graeber 2015). Y, tercero, otra dificultad de tal reconstrucción filosófica es que se tiende a suponer erróneamente que todas las personas dentro de una comunidad poseen el mismo punto de vista y conocimiento sobre la naturaleza. Pero, por ejemplo, comúnmente los únicos individuos que estudian, sistematizan y debaten los principios ontológicos de la naturaleza de la realidad tienden a ser filósofos o filósofas, un porcentaje ínfimo de la población humana.

Las expectativas por encontrar argumentos filosóficos en las conversaciones de campo pueden impedir que se considere la posibilidad de que la gente no le da total relevancia a si poseen o no una visión correcta de la realidad. Según Graeber (2013), las personas naturalizan reglas y discursos al considerar que les permiten alcanzar valores específicos, es decir, no indagan sobre la objetividad de los medios cuando estos se aceptan para alcanzar fines. Para dimensionar este argumento, Graeber (2013, 230) menciona la dinámica de los juegos: “Si uno se preocupa por el personaje y si logra sus objetivos, la realidad del resto de la maquinaria —la naturaleza del cosmos, los personajes, las reglas del juego— se vuelve intrascendente”. Los individuos se identifican o rechazan una idea porque la asocian con valores específicos, de tal modo que: “la búsqueda de hechos, como tal, solo puede ser una consecuencia de ciertas formas de valor” (232). Por ejemplo, no es que la gente “no crea” en el COVID, es que reconocer su existencia implicaría aceptar el poder del Estado de regular las libertades individuales, las cuales son vistas

como un valor superior que no se puede sacrificar. Este tipo de casos permite comprender que:

Es el valor, entonces, lo que trae los universos a existencia. Si alguien cree en la realidad de estos universos suele ser intrascendente. Esto, a su vez, es lo que hace que sea tan fácil, en contextos caracterizados por arenas de valores complejos y superpuestos, que tantos actores simplemente se pasen de un lado a otro entre un universo y otro sin tener ningún sentido profundo de contradicción o incluso malestar. (Graeber 2013, 231)

Las personas tienen múltiples actitudes ante la naturaleza y ello no se percibe como problemático. Esta puede ser vista por un mismo individuo como objeto de respeto, adoración, peligro, dominio, pasividad, conocimiento, etc. Es más, su representación en laboratorios, museos, juzgados, cines, marchas, bosques, etc., está en constante debate, duda, conceptualización y estabilización. Dicha oscilación se debe a que la vida social es heterogénea, transitamos en diferentes contextos que poseen necesidades, protocolos y expectativas particulares. Además, no hay convenciones, conocimientos y valores que abarquen todos los dominios de la vida social, por ello ante múltiples contextos se elaboran múltiples perspectivas. Tal es así que, por ejemplo, cuando le preguntan a Evans-Pritchard (1976) sobre las ideas de la brujería entre los azande responde:

las acepté; no tuve opción. En mi propia cultura, en el ambiente de pensamiento en el que nací y me crié y he sido condicionado, rechacé y rechazo las nociones azande de brujería. En su cultura, en el conjunto de ideas que entonces vivía, las acepté. (244)

Finalmente, líderes y lideresas indígenas, abogados y abogadas y científicos y científicas no reproducen pasivamente una tradición filosófica sobre la naturaleza, sino que constantemente usan y crean nuevas analogías sobre esta en medio de sus articulaciones, negociaciones y desacuerdos políticos. Por esta razón, no debemos olvidar que “la naturaleza y la cultura importan no como epistemologías uniformes sino como tecnologías políticas dispersas” (Bond y Bessire 2014, 442). En consecuencia, debemos abandonar el supuesto de que la comprensión moderna sobre la naturaleza es homogénea, fija y dogmática. En vez de categorizarla de manera generalizante como simplemente mecanicista,

dualista, antropocéntrica y desencantada, podemos investigar el amplio espectro de prácticas, intereses, discursos, imágenes y artefactos de la vida cotidiana que constantemente reproducen, diversifican, desafían y reinventan sus representaciones. Por esto último, debido a la heterogeneidad y el dinamismo en las representaciones sobre la naturaleza en Occidente, es posible argumentar que “nunca fuimos naturalistas” (Bond 2022; Bond y Bessire 2014; Candea y Alcayna-Stevens 2012; Hastrup 2015; Rayner y Heyward 2014).

CONCLUSIONES

Úrsula K. Le Guin (2019) en su ensayo “Un mensaje sobre los mensajes” afirma que para diversos críticos y críticas literarias las historias transmiten una moraleja que se puede encontrar examinando en su interior. Sin embargo, esta autora considera que los escritos no poseen un mensaje intelectual preexistente, sino que su significado surge de forma activa cuando las personas sintonizan sus vidas, cuerpos y emociones con las historias descritas. De allí su llamado reflexivo: “Desearía que, en lugar de buscar un mensaje cuando leemos una historia, seamos capaces de pensar: ‘Esta es una puerta abierta a un nuevo mundo, ¿qué encontraré en él?’”. El llamado de atención y curiosidad de Le Guin ante la complejidad de la literatura puede inspirar la investigación antropológica si estamos dispuestos a evaluar críticamente las categorías y las expectativas bajo las cuales indagamos en el comportamiento de los demás.

En este escrito he revisado debates teóricos y casos etnográficos contemporáneos de la antropología para señalar que es necesario cuestionar el valor intelectual de la palabra “creencia” en la investigación social, puesto que su uso antes que iluminar oscurece la sensibilidad etnográfica y crea problemas epistemológicos. Una consecuencia negativa de su parentesco lógico con comprensión, convicción y sistematicidad es que conduce a la búsqueda forzada de coherencia explicativa. Contrario a ello, mediante múltiples ejemplos etnográficos evidenció que las personas no poseen un conocimiento enteramente homogéneo, profundo, estático, reflexivo, dogmático y delimitado de lo que afirman. De hecho, investigaciones de la antropología contemporánea muestran que la confusión, el eclecticismo, la vacilación, la improvisación y el asombro son parte común de la vida cotidiana. Por estos motivos, la palabra creencia no posee un estatus académico claro.

En vez de agrupar experiencias humanas disímiles bajo la palabra creencia, propuse distinguir entre convenciones, experiencias y analogías. Múltiples casos etnográficos me han permitido sustentar que el pensamiento, primero, se delega en el Otro mediante convenciones; segundo, surge en las experiencias prácticas de interacción con el mundo; y, tercero, se expresa coyunturalmente a través de analogías. La productividad analítica de esta separación es la siguiente: por ejemplo, si en una comunidad se declara que “en la montaña hay un espíritu que la protege”, ¿esto se debe tomar como creencia literal o como una expresión metafórica? Si no se utiliza el término creencia, no se debe realizar dicha distinción de antemano. “Espíritu” es virtualmente varias cosas a la vez. Da cuenta de una convención sobre un ser del que no se tiene conocimiento pleno, también es el nombre que se asocia con ruidos o sucesos inexplicables y, simultáneamente, es un término mediante el cual se realizan analogías para representar tabús. Un nombre que condensa una historia en un contexto expresa atención y confusión en otro, o sirve como medio de clasificación, cualidades disímiles que no se identifican si se usa la oposición entre creer y no creer (nótese que la triada propuesta de convención, experiencia y analogía resuena con la distinción entre símbolos, índices e íconos de Charles Peirce).

Dada la imposibilidad de realizar una interpretación final e inequívoca de objetos, prácticas y discursos debido a su resignificación permanente en la vida social, la investigación antropológica no puede apresurarse a tomar metafórica ni literalmente las afirmaciones del Otro por medio de la palabra creencia. En vez de dar por sentada la existencia de significados profundos y fijos que predeterminan el actuar de las personas, podemos abrirnos a la posibilidad de rastrear la oscilación cotidiana entre diferentes formas del pensamiento. De este modo, no se confunde descripción con explicación. En suma, no debemos buscar respuestas detrás el telón, es necesario aprender a ver la forma del telón que tenemos enfrente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anand, Nikhil. 2015. “Leaky States: Water Audits, Ignorance, and the Politics of Infrastructure”. *Public Culture* 27, 2: 305-330. DOI: <https://doi.org/10.1215/08992363-2841880>

- Asher, Kiran y Diana Ojeda. 2014. "Producir la naturaleza y hacer el Estado: el ordenamiento territorial en las tierras bajas del Pacífico colombiano". En *El poder en plural: entre la antropología y la teoría política*, editado por Mónica L. Espinosa Arango y Alex Betancourt, 149-82. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Abramson, Allen y Martin Holbraad. 2014. "Introduction: The Cosmological Frame in Anthropology". En *Framing Cosmologies: The Anthropology of Worlds*, editado por Allen Abramson y Martin Holbraad, 1-28. Manchester: Manchester University Press.
- Ballestero, Andrea. 2019. *A Future History of Water*. Durham y London: Duke University Press.
- Barthes, Roland. 1999. *Mitologías*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Bell, Catherine. 2004. "The Chinese Believe in Spirits: Belief and Believing in the Study of Religion". En *Radical Interpretation in Religion*, editado por Nancy K. Frankenberry, 100-116. Reino Unido: Cambridge University Press.
- Bessire, Lucas, y David Bond. 2014. "Ontological Anthropology and the Deferral of Critique". *American Ethnologist* 41, 3: 440-456. DOI: <https://doi.org/10.1111/amet.12083>
- Bond, David. 2022. *Negative Ecologies: Fossil Fuels and the Discovery of the Environment*. Oakland: University of California.
- Brown, Deborah. 2006. "Introduction". En *Descartes and the Passionate Mind*, 1-10. Cambridge: Cambridge University Press.
- Calkins, Sandra y Richard Rottenburg. 2017. Evidence, Infrastructure and Worth. En *Infrastructures and Social Complexity: A Companion*, editado por Penny Harvey, Casper Bruun Jensen y Atsuro Morita, 253-265. New York: Routledge.
- Candea, Matei y Lys Alcayna-Stevens. 2012. "Internal Others: Ethnographies of Naturalism". *Cambridge Anthropology* 30, 2: 36-47.
- Canessa, Andrew. 2006. "Todos somos indígenas: Towards a New Language of National Political Identity". *Bulletin of Latin American Research* 25, 2: 241-263.
- Carse, Ashley. 2012. "Nature as Infrastructure: Making and Managing the Panama Canal Watershed". *Social Studies of Science* 42, 4: 539-563.
- Cayón, Luis y Sandra Turbay. 2005. "Discurso chamánico, ordenamiento territorial y áreas protegidas en la amazonia colombiana". *Journal of Latin American Anthropology* 10, 1: 88-125.

- Cepek, Michael. 2016. "There Might Be Blood: Oil, Humility, and the Cosmopolitics of a Cofán Petro-Being". *American Ethnologist* 43, 4: 623-635. DOI: <https://doi.org/10.1111/amet.12379>
- Choy, Tim. 2011. *Ecologies of Comparison. An Ethnography of Endangerment in Hong Kong*. Durham: University Press.
- Chua, Liana. 2009. "To Know or Not To Know? Practices of Knowledge and Ignorance Among Bidayuhs in an 'Impurely' Christian World". *Journal of the Royal Anthropology Institute* 15, 2: 332-348. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2009.01556.x>
- Clifford, James. 2013. *Return. Becoming Indigenous in the Twenty-First Century*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Corwin, Anna y Cordelia Erickson-Davis. 2020. "Experiencing Presence: An Interactive Model of Perception". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 10, 1: 166-182. DOI: <https://doi.org/10.1086/708542>
- Cronon, William. 1996. The Trouble with Wilderness; or, Getting Back to the Wrong Nature. En *Uncommon Ground: Rethinking the Human Place in Nature*, editado por William Cronon, 69-90. New York: W.W. Norton.
- Da Col, Giovanni. 2017. "Spirits of Uncertainty: Eventologies of Nature on China's Frontiers". *Anthropological Forum* 27, 4: 307-320 DOI: <https://doi.org/10.1080/00664677.2017.1410920>.
- Daston, Lorraine. 2019. *Against Nature*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Del Cairo, Carlos e Iván Montenegro-Perini. 2015. "Espacios, campesinos y subjetividades ambientales en el Guaviare". *Memoria y sociedad* 19, 38: 49-71. DOI: <https://doi.org/10.11144/javeriana.mys19-39.ecsa>
- Edwards, Paul. 2017. "Downscaling: From Global to Local in the Climate Knowledge Infrastructure". En *Infrastructures and Social Complexity: A companion*, editado por Penny Harvey, Casper Bruun Jensen y Atsuro Morita, 339-351. New York: Routledge.
- Evans-Pritchard, Edward. 1976. *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- Frankenberry, Nancy. 2004. "Religion as a 'Mobile Army of Metaphors'". En *Radical Interpretation in Religion*, editado por Nancy K. Frankenberry, 171-187. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Garb, Yaakav. 1997. "Lost in Translation. Toward a Feminist Account of Chipko". En *Transitions, Environments, Translations. Feminisms in International Politics*, editado por Joan Scott, Cora Kaplan y Debre Keates, 273-284. New York: Routledge.

- Geertz, Clifford. 2003. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Graeber, David. 2005. "Fetichism as Social Creativity or, Fetishes are Gods in the Process of Construction". *Anthropological Theory* 5, 4: 407-438. DOI: <https://doi.org/10.1177/1463499605059230>
- Graeber, David. 2013. "It Is Value That Brings Universes into Being". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 3, 2: 219-43. DOI: <https://doi.org/10.14318/hau3.2.012>
- Graeber, David. 2015. "Radical Alterity is Just Another Way of Saying 'Reality'. A Reply to Eduardo Viveiros de Castro". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 5, 2: 1-41.
- Graeber, David. 2018. "What is a Bullshit Job?". En *Bullshit Jobs: A Theory*, 1-26. London: Allen Lane.
- Graeber, David y David Wengrow. 2021. *The Dawn of Everything: A New History of Humanity*. New York: Farrar, Strauss and Giroux.
- Grimson, Alejandro. 2019. "¿Por qué el peronismo parece incomprendible? ¿Qué es el peronismo?". En *De Perón a los Kirchner, el movimiento que no deja de conmover la política argentina*, 10-33. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Grinnell, Richard. 2016. "Shakespeare's Keeping of Bees". *ISLE: Interdisciplinary Studies in Literature and Environment* 23, 4: 835-854. DOI: <https://doi.org/10.1093/isle/isw069>
- Hanks, William. 2013. "Counterparts: Co-presence and Ritual Intersubjectivity". *Language y Communication* 33: 263-277. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.langcom.2013.07.001>
- Hall, Kira, Donna Goldstein y Matthew Ingram. 2016. "The Hands of Donald Trump. Entertainment, Gesture, Spectacle". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 6, 2: 71-100. DOI: <https://doi.org/10.14318/hau6.2.009>
- Halbmayer, Ernst. 2012. "Amerindian Mereology: Animism, Analogy, and the Multiverse". *Indiana* 29, 103-125. DOI: <https://doi.org/10.18441/ind.v29i0.103-125>
- Hastrup, Kirsten. 2005. "Social Anthropology. Towards a Pragmatic Enlightenment?". *Social Anthropology* 13, 2: 133-149. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1469-8676.2005.tb00003.x>
- Hastrup, Kirsten. 2013. "Scales of Attention in Fieldwork: Global Connections and Local Concerns in the Arctic". *Ethnography* 14, 2: 145-164. DOI: <https://doi.org/10.1177/1466138112454629>
- Hastrup, Kirsten. 2015. "Comparing Climate Worlds: Theorizing Across Ethnographic Fields". En *Grounding Global Climate Change: Contributions from the Social and Cultural Sciences*, editado por H. Greschke y J. Tischler, 139-154. Dordrecht: Springer.

- Hastrup, Frida. 2017. "Certain Figures: Modelling Nature among Environmental Experts in Coastal Tamil Nadu". En *The Social Life of Climate Change Models: Anticipating Nature*, editado por Kirsten Hastrup y Martin Skrydstrup, 45-56. New York: Routledge.
- Helmreich, Stefan. 2016. *Sounding the Limits of Life: Essays in the Anthropology of Biology and Beyond*. Princeton: Princeton University Press.
- Hvenegaard, Henrik. 2016. "Chaosmology. Shamanism and Personhood among the Bugkalot". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 6, 1: 189-205. DOI: <https://doi.org/10.14318/hau6.1.013>
- Holbraad, Martin y Morten Pedersen. 2017. *The Ontological Turn. An Anthropological Exposition*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Hook, Derek y Stijn Vanheule. 2016. "Revisiting the Master-Signifier, or, Mandela and Repression". *Frontiers of Psychology* 6: 1-10. DOI: <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2015.02028>
- Hugh-Jones, Stephen. 1995. "Coca, Beer, Cigars and Yagé. Meals and Anti-meals in an Amerindian Community". En *Consuming Habits: Drugs in History and Anthropology*, editado por Jordan Goodman, Paul E. Lovejoy y Andrew Sherratt, 46-64. London: Routledge.
- Hugh-Jones, Stephen. 2019. "Rhetorical Antinomies and Radical Othering. Recent Reflections on Responses to an Old Paper Concerning Human-animal Relations in Amazonia". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 9, 1: 162-171. DOI: <https://doi.org/10.1086/703873>
- Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.
- Ingold, Tim. 2003. "Two Reflections on Ecological Knowledge". En *Nature Knowledge: Education, Cognition, Identity*, editado por Glauco Sanga y Gherardo Ortalli, 301-311. New York: Berghahn.
- Ingold, Tim. 2011. *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description*. London: Routledge.
- Ingold, Tim. 2018. *Anthropology and/as Education*. New York: Routledge.
- Ingold, Tim y Elizabeth Hallam. 2007. "Creativity and Cultural Improvisation: An Introduction". En *Creativity and Cultural Improvisation*, editado por T. Ingold y E. Hallam, 1-24. Oxford: Berg.
- Kohn, Eduardo. 2013. *How Forests Think. Toward an Anthropology Beyond the Human*. Los Angeles: University of California Press.
- Laclau, Ernesto. 2005. *La razón populista*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

- Landecker, Hannah. 2020. "Eating as Dialogue, Food as Technology. Food is Being Reconceived as a Currency of Communication". <https://www.noemamag.com/eating-as-dialogue-food-as-technology/>
- Le Guin, Úrsula. 2019. "Message about Messages". <http://www.ursulakleguinar-chive.com/MessageAboutMessages.html>
- Lomnitz, Claudio, Erna von der Walde, Gerhard Drekonja-Kornat y Roberto Suárez. 2017. "Debates en torno a la figura de Gerardo Reichel-Dolmatoff". *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 27: 177-203. DOI: <https://doi.org/10.7440/antipoda27.2017.08>
- Mannoni, Octave. 1973. "Ya lo sé, pero aun así...". En *La otra escena: claves de lo imaginario*, 9-27. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Mathews, Andrew. 2005. "Power/Knowledge, Power/Ignorance: Forest Fires and the State in Mexico". *Human Ecology* 33, 6: 795- 820. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10745-005-8211-x>
- Morar, Nicolae, Ted Toadvine y Brendan Bohannan. 2015. "Biodiversity at Twenty-Five Years: Revolution or Red Herring?". *Ethics, Policy & Environment* 18, 1: 16-29. DOI: <http://dx.doi.org/10.1080/21550085.2015.1018380>
- Morita, Atsuro. 2017. "River Basin: The Development of the Scientific Concept and Infrastructures in the Chao Phraya Delta, Thailand". En *Infrastructures and Social Complexity: A Companion*, editado por Penny Harvey, Jensen Casper Bruun y Morita Atsuro, 215-226. New York: Routledge.
- Nadasdy, Paul. 2005. "Transcending the Debate over the Ecologically Noble Indian: Indigenous Peoples and Environmentalism". *Ethnohistory* 52, 2: 291-331. DOI: <https://doi.org/10.1215/00141801-52-2-291>
- Pouillon, Jean. 2016. "Remarks on the Verb 'To Believe'". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 6, 3: 485-492. DOI: <https://doi.org/10.14318/hau6.3.034>
- Perdomo, Juan Camilo. 2019. "Bebiendo los cabellos de Dios. Aproximaciones teórico-metodológicas a las ceremonias de yagé en Colombia". *Boletín de Antropología* 34, 57: 147-173. DOI: <https://doi.org/10.17533/udea.boan.v34n57a08>
- Rayner, Steve y Clare Heyward. 2014. "The Inevitability of Nature as a Rhetorical Resource". En *Anthropology and Nature*, editado por Kirsten Hastrup, 125-146. New York: Routledge.
- Ramos, Alcida. 2012. "The Politics of Perspectivism". *Annual Review of Anthropology* 41: 481-94. DOI: <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-092611-145950>
- Rocheleau, Diane. 2011. "Rooted Networks, Webs of Relation, and the Power of Situated Science: Bringing the Models Back Down to Earth in Zambrana". En *Knowing Nature: Conversations at the Intersection*

- of *Political Ecology and Science Studies*, editado por Mara J. Goldman, Paul Nadasdy y Matthew D. Turner, 209-226. Chicago: University of Chicago Press.
- Rozwadoski, Helen. 2010. "Oceans Depths". *Environmental History* 15, 3: 520-525. DOI: <https://doi.org/10.1093/envhis/emq055>
- Satsuka, Shiho. 2015. *Nature in Translation: Japanese Tourism Encounters the Canadian Rockies*. Durham: Duke University Press.
- Severi, Carlo. 2002. "Memory, Reflexivity and Belief. Reflections on the Ritual Use of Language". *Social Anthropology* 10, 1: 23-40. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0964028202000034>
- Severi, Carlo. 2008. "El Yo-memoria. Una nueva aproximación a los cantos chamánicos amerindios". *Cuicuilco* 15, 42: 11-28.
- Severi, Carlo. 2013. "Philosophies Without Ontology". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 3, 1: 192-196. DOI: <https://doi.org/10.14318/hau3.1.015>
- Severi, Carlo. 2014. "Transmutating Beings. A Proposal for an Anthropology of Thought". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4, 2: 41-71. DOI: <https://doi.org/10.14318/hau4.2.003>
- Severi, Carlo. 2020. "On Living Objects and the Anthropology of Thought". En *Capturing Imagination: A Proposal for an Anthropology of Thought*, 1-24. Chicago: Hau Books.
- Scott, Michael. 2016. "To be Makiran Is to See like Mr Parrot: The Anthropology of Wonder in Solomon Islands". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 22, 3: 1-22. DOI: <https://doi.org/10.1111/1467-9655.12442>
- Schrempf, Gregory. 2012. *The Ancient Mythology of Modern Science. A Mythologist Looks (Seriously) at Popular Science Writing*. Montreal and Kingston: McGill-Queen University Press.
- Serje, Margarita. 1999. "La concepción naturalista de la naturaleza. Un desafío al ambientalismo". *Revista de Antropología y Arqueología* 11, 1: 5-70.
- Strathern, Marilyn. 1988. *The Gender or the Gift*. Los Angeles: University of California Press.
- Strathern, Marilyn. 2004. *Partial Connections*. Altamira Press: Walnut Creek.
- Strathern, Marilyn. 2016. "The Seductive Symbol". *Before and After Gender*, 5-32. Chicago: Hau Books.
- Swancutt, Katherine y Mireille Mazard. 2016. "Anthropological Knowledge Making, the Reflexive Feedback Loop, and Conceptualizations of the Soul". *Social Analysis* 60, 1: 1-17. DOI: <https://doi.org/10.3167/sa.2016.600102>

- Taussig, Michael. 1992. "La magia del Estado: María Lionza y Simón Bolívar en la Venezuela contemporánea". En *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, editado Gary H. Gossen, Jorge Klor de Alva, Manuel Gutiérrez Estévez y Miguel León-Portilla, 489-517. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Tsing, Anna. 2005. *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press.
- Tym, Christian. 2022. "Contemporary Shuar Beliefs: The Indigenous Use of a Vexed Anthropological Concept in Post-conversion Amazonia". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 12, 1: 93-108. DOI: <https://doi.org/10.1086/718962>
- Veayne, Paul. 1988. *Did the Greeks Believe Their Myths?* Chicago: University of Chicago Press.
- Vilaça, Aparecida. 2015. "Do Animists Become Naturalists when Converting to Christianity? Discussing an Ontological Turn". *The Cambridge Journal of Anthropology* 33, 2: 3-19. DOI: <https://doi.org/10.3167/ca.2015.330202>
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2010. *Metafísicas caníbales: líneas de antropología posestructural*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Ulloa, Astrid. 2008. "La articulación de los pueblos indígenas en Colombia con los discursos ambientales, locales, nacionales y globales". En *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*, editado por Marisol De la Cadena, 279-317. Popayán: Envió Editores.
- Wagner, Roy. 1981. *The Invention of Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Whitman, Walt. 2009 [1860]. *Leaves of Grass, 1860. The 150th Anniversary Facsimile*. Editado por Jason Stacy. Iowa City: University of Iowa Press.
- Willerslev, Rane. 2004. "Spirits as Ready to Hand: A Phenomenological Study of Yukaghir Spiritual Knowledge and Dreaming". *Anthropological Theory* 4, 4: 395-418. DOI: <https://doi.org/10.1177/1463499604047918>
- Willerslev, Rane. 2013. "Taking Animism Seriously, but Perhaps Not Too Seriously?". *Religion and Society*, 4: 41-57. DOI: <https://doi.org/10.3167/arrs.2013.040103>
- Willerslev, Rane y Christian Suhr. 2018. "Is There a Place For Faith In Anthropology?". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 8, 1/2: 65-78. DOI: <https://doi.org/10.1086/698407>
- Wittgenstein, Ludwig. 1967. "Lectures on Religious Belief". En *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology, and Religious Belief*, editado por Cyril Barret, 53-72. Berkeley: University of California Press.

ALCOHÓLICOS ANÓNIMOS COMO ESPACIO DE TRANSFORMACIÓN DE MASCULINIDADES EN UN PUEBLO MEXICANO

KEVIN DANIEL ROZO*

Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD), Bogotá, Colombia



*kevin_danielrozo065@hotmail.com ORCID: [0000-0002-9318-4763](https://orcid.org/0000-0002-9318-4763)

Artículo de investigación recibido: 15 de octubre de 2021. Aprobado: 28 de febrero de 2022.

Cómo citar este artículo:

Rozo, Kevin. 2023. "Alcohólicos anónimos como espacio de transformación de masculinidades en un pueblo mexicano". *Maguaré* 37, 1: 133-152. DOI: <https://doi.org/10.15446/mag.v37n1.107567>

RESUMEN

En este artículo presento relatos de vida de miembros de Alcohólicos Anónimos (AA) de San Antonio Tepetitlán, Estado de México, que invitan a pensar que AA es un espacio de transformación de masculinidades. A partir de los datos que registré mediante el método etnográfico en el verano de 2019, concluyo que el espacio de reflexión y diálogo permanente de AA permite a varios integrantes del grupo construir paulatinamente formas alternativas de ser hombre en el pueblo, las cuales prescinden del consumo de alcohol, la solución violenta de los conflictos y la violencia contra las mujeres.

Palabras clave: alcoholismo, estigma, masculinidad, México, violencia.

ALCOHOLICS ANONYMOUS AS A SPACE FOR THE TRANSFORMATION OF MASCULINITIES IN A MEXICAN TOWN

ABSTRACT

In this article I present the life stories of members of Alcoholics Anonymous (AA) at San Antonio Tepetitlán, State of Mexico. These life stories invite us to think that AA is a space that promotes the transformation of masculinities. Based on the ethnographic data that I produced in the summer of 2019, I conclude that AA, a scenario of reflection and permanent dialogue, encourages its members to gradually build alternative ways of being a man in the town such as not consuming alcohol, and to avoid or avoiding the violent resolution of conflicts and violence against women.

Keywords: alcoholism, masculinity, Mexico, stigma, violence.

ALCOÓLICOS ANÔNIMOS COMO UM ESPAÇO DE TRANSFORMAÇÃO DA MASCULINIDADE EM UMA VILA MEXICANA

RESUMO

Neste artigo apresento histórias de vida de membros de Alcoólicos Anônimos (AA) em San Antonio Tepetitlán, Estado do México, que nos convidam a pensar em AA como um espaço para a transformação das masculinidades. Com base nos dados que registrei através do método etnográfico no verão de 2019, concluo que o espaço de reflexão e diálogo permanente de AA permite que vários membros do grupo construam gradualmente formas alternativas de ser homem na aldeia, que dispensem o consumo de álcool, a resolução violenta de conflitos e a violência contra as mulheres.

Palavras-chave: alcoolismo, estigma, masculinidade, México, violência.

INTRODUCCIÓN¹

San Antonio Tepetitlán es un pueblo ubicado en el municipio de San Andrés de Chiautla, Estado de México. Su población se acerca a los 2.500 habitantes, quienes viven bajo un patrón de residencia virilocal. Tepetitlán es conocido como *La tierra bendita del pan*,² pues la mayoría de sus pobladores y pobladoras se dedican a la preparación de pan “artesanal” que venden en diferentes ferias y fiestas del territorio mexicano. No obstante, también existen otros oficios como la agricultura a pequeña escala, la cría de animales como becerros, cerdos, pollos y guajolotes, y el comercio de productos alimenticios en las tiendas de abarrotes. Hombres y mujeres trabajan en la elaboración, empaque y venta del pan; sin embargo, además de ello, las mujeres dedican gran parte de su tiempo libre a los quehaceres domésticos, especialmente lo relativo a la cocina y la limpieza, mientras que los hombres disponen este tiempo en actividades de ocio como el consumo de alcohol.

En el verano de 2019, viví un mes con una familia de Tepetitlán como parte de mi práctica etnográfica de la maestría en antropología social de la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México. Ello me permitió hacer un proceso de inmersión profundo en la vida cotidiana de las personas del pueblo. Sin hacer demasiadas preguntas aprendí varias cosas acerca de sus actividades económicas, organización social, creencias religiosas, festividades y ocio. La observación participante fue la base de mi trabajo de campo. La familia Cerón Catorce, que amablemente me acogió durante mi estadía en el pueblo, se dedica a la panadería. En su casa tienen también una tienda de abarrotes y tortas, un gimnasio de box y en el garaje una sede de Alcohólicos Anónimos (AA). Sin planearlo, resulté asistiendo todas las noches a las reuniones del grupo de AA. Allí escuché muchas historias que jamás me habría imaginado acerca de las relaciones de las personas con el alcohol. Pronto los miembros de AA me abrieron las puertas de sus casas, me presentaron a otras personas y siempre estuvieron dispuestos a colaborar con mis indagaciones.

Hubo dos factores que facilitaron mi proceso de inmersión en la vida del pueblo. En primer lugar, me favoreció que hace algunos años

1 Esta investigación se llevó a cabo con el apoyo económico del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt).

2 Las expresiones locales serán resaltadas en cursiva.

dos antropólogos (de Cuba y Brasil, respectivamente) estuvieron haciendo trabajo de campo allí. Ambos dejaron una buena impresión del oficio de la antropología y, por tanto, algunas personas con las que interactué ya sabían más o menos en qué consistía mi trabajo y se prestaban amablemente para conversar sobre diferentes temas. La otra ventaja era mi condición de extranjero. Esto fue clave al menos en dos sentidos: primero, la gente partía de la idea de que casi todo era extraño para mí y con paciencia se detenían a explicarme los pormenores de lo que para un mexicano quizá sería obvio, como el sentido de varias de sus expresiones locales, por ejemplo. Yo aproveché esta ventaja diciéndoles siempre que mi interés en el campo era aprender sobre sus costumbres, que ellos eran mis maestros y yo un aprendiz. Segundo, las personas estaban muy interesadas en saber cosas sobre mi país, ello generó un ambiente de preguntas recíprocas que hizo más amenas y fluidas las conversaciones.

El grupo de AA Tepetitlán, inaugurado 1983, fue el primero de su naturaleza en el pueblo; hoy hay dos grupos más. Sus miembros se reúnen a diario en el garaje de la familia Cerón Catorce, en un espacio en el que pueden haber unas 25 personas. Hay sillas para los asistentes, una tribuna para quien toma la palabra y un escritorio donde se sienta el coordinador de la sesión. Durante las juntas se leen fragmentos de los libros de AA que suscitan reflexiones de los miembros del grupo, quienes comparten diversas experiencias de vida relacionadas con el alcoholismo. En todas las sesiones hay un equipo de miembros cuya función es operar como anfitriones de la junta: preparan café y té, sirven a los comensales, en ocasiones ofrecen pan y luego de ello se encargan de lavar los pocillos y dejar el lugar en orden. Dichas obligaciones se van rotando entre los diferentes miembros de la agrupación.

Las personas que asisten a las juntas son hombres mestizos, heterosexuales, de clase media y popular, entre 20 y 70 años. Todos se dedican a la panadería artesanal, la venta de insumos para el pan o la reparación de hornos para la principal actividad económica del pueblo. La mayoría están casados y, a menudo, enfatizan que AA les ha permitido mejorar significativamente la relación con sus esposas, hijos e hijas. Solo hay una mujer en el grupo, mestiza, heterosexual, divorciada y también se dedica al oficio del pan.

Las juntas se llevan a cabo de lunes a viernes entre ocho y diez de la noche. Además, cada dos semanas se organiza una reunión “intergrupala”

en la que se encuentran con otros grupos de AA de pueblos vecinos. Durante mi estancia asistí a 20 juntas, incluyendo tres intergrupales y una “fiesta de aniversario” en las que se celebra que un miembro ha cumplido un año más sin beber y donde invitan a familiares a compartir una comida especial con música y baile. También recolecté datos en conversaciones informales antes y después de las juntas, algunas entrevistas en profundidad grabadas que transcribí literalmente y realicé un grupo focal. Con el tiempo, me percaté de que varios integrantes del grupo no solo han dejado la bebida, sino que experimentan una transformación en sus formas de ser hombre. En este artículo presento relatos de miembros de AA que invitan a pensar que este es un espacio de transformación de masculinidades en el pueblo. Son masculinidades que buscan prescindir del consumo de alcohol, la solución violenta de los conflictos y el maltrato a las mujeres.

ALCOHÓLICOS ANÓNIMOS

Alcohólicos Anónimos surgió en la década de 1930 en Estados Unidos como un espacio de ayuda mutua para dejar la bebida. Algunos estudiosos lo han interpretado como un escenario que llena las deficiencias de otros grupos de ayuda elementales como la familia o la iglesia (Bender 1986; Mäkela 1993). Los grupos de ayuda mutua privilegian la igualdad de sus miembros y prescinden de las relaciones asimétricas que ofrecen las terapias con profesionales como sacerdotes, médicos o psiquiatras (Nurco y Makofsky 1981). Sin embargo, en estos grupos suele haber jerarquías implícitas determinadas por factores como la antigüedad de los miembros, el género, la edad, la clase social, entre otros. Además, al ser gestionados sin la mediación de especialistas, otorgan gran importancia a la espiritualidad y apropian elementos de diferentes religiones (Ferreira 2012).

Algunos estudios han tipificado los pasos que definen los procesos de ayuda mutua en AA: confesión, catarsis, identificación mutua y conversión del estigma en emblema de afirmación identitaria (Bateson 1985; Kennedy y Humphreys 1994). En la actualidad, hay cerca de 118.000 grupos de AA distribuidos en 180 países que han ayudado a más de dos millones de personas a dejar la bebida.

AA es un método para dejar la ingesta de alcohol y, al mismo tiempo, una ideología de vida (Tournier 1979). La conversión de las y los alcohólicos

no solo consiste en dejar de beber, sino que implica una reinterpretación de sus experiencias del pasado y la adopción de una nueva forma de ver la vida (Greil y Rudy 1983; Palacios 2009). Los relatos de las personas alcohólicas durante las juntas de AA suelen tener dos momentos: primero, detallan lo problemáticas que eran sus vidas cuando consumían alcohol y, luego, resaltan cómo sus vidas y las de sus familiares han mejorado significativamente desde que dejaron de beber gracias al programa de AA (Greil y Rudy 1983).

En AA el alcoholismo es considerado una patología que merece un tratamiento especializado (Keller 1976). Antes de hacer cualquier intervención en las juntas, el o la alcohólica saluda, dice su nombre y admite que padece la enfermedad del alcoholismo; por ejemplo, “hola, soy Jorge y soy enfermo alcohólico”; sostengo que este proceso constituye una suerte de acto performativo en el cual las y los miembros de AA paulatinamente adoptan la identidad de enfermos. En todo caso, al concebir el alcoholismo como enfermedad, quienes hacen parte de AA logran superar el estigma social según el cual beben en exceso por *inmoralidad*, *vagancia* o *vicio*. Al identificarse como *enfermas* o *enfermos alcohólicos* que merecen un tratamiento como cualquier enfermo dejan de culparse por tener *comportamientos inmorales* y, en consecuencia, mejoran progresivamente su autoestima. Esto hace más fácil el tratamiento, dado que la persona alcohólica tiene la convicción de que padece una enfermedad incurable, pero que puede ser tratada exitosamente mediante un método *científicamente validado*.

Dada la eficacia de AA, su modelo fue adoptado por otros grupos para tratar diversas adicciones como el tabaco, las sustancias psicoactivas, el sexo e, incluso, el amor. Todos estos grupos de ayuda mutua producen sofisticados mecanismos de control de sí para abandonar el consumo estigmatizado (Ferreira 2012). El éxito de estos programas yace, sobre todo, en el apoyo colectivo que recibe la persona adicta, no solo de las y los miembros del grupo, sino de otras redes sociales como su familia y sus amigos (Groh et al. 2008; Kelly et al. 2012). La eficacia no se encuentra, entonces, en el anonimato y el mero esfuerzo personal, sino en el conocimiento entre personas que comparten experiencias de vida comunes y construyen nuevas relaciones de cuidado colectivo (Fainzang 2009; Vaillant 2005).

Los grupos de ayuda mutua suelen presentar diferencias en la forma en que conciben y tratan el alcoholismo, ello varía según el país,

la época y la cultura considerada (Fainzang 2009). Los primeros espacios de AA en México surgieron a principios de la década de 1940. Tres particularidades presentan las organizaciones de dicho país respecto a las del resto del mundo: 1) las juntas no se realizan en círculos de diálogo, sino en un espacio jerarquizado donde quien toma la palabra sube a una tribuna; 2) las sedes del grupo suelen tener cuadros de los rostros de los fundadores de AA Bill W. y Bob S. como una suerte de culto a su imagen; 3) la organización se ha fragmentado en diferentes grupos disidentes que aplican el modelo de AA, pero no se alinean con la Central Mexicana de Servicios Generales de Alcohólicos Anónimos (Rosovsky 2008). En la actualidad hay cerca de 14.000 grupos de AA en todo el territorio mexicano y es considerado el principal grupo de ayuda mutua del país.

LAS MASCULINIDADES

En cuanto a construcciones sociales, los modelos de masculinidad varían en cada sociedad y época consideradas (Kimmel 1992; Scott 1999; Viveros 2006). Sin embargo, la pluralidad de masculinidades tiene como correlato la jerarquía: unos modelos de masculinidad tienden a imponerse sobre otros en el contexto de relaciones asimétricas de poder. Desde finales del siglo xx algunos autores han denominado a las formas dominantes de ser hombre como masculinidades hegemónicas (Connell y Messerschmidt 2005; Messner y Sabo 1990).

La masculinidad hegemónica inicialmente se entendió como un patrón de prácticas que permite un dominio de los hombres sobre las mujeres; empero, el concepto también fue usado para el análisis de la opresión de los hombres heterosexuales sobre los hombres gay (Altman 1972). De forma similar, Demetriou (2001) identifica dos maneras en que se expresa la masculinidad hegemónica: una externa y otra interna; la primera se refiere a la dominación de los hombres sobre las mujeres, la segunda a la dominación de un grupo de hombres sobre el resto de los varones heterosexuales que no reproducen los principios de la masculinidad hegemónica.

No todos los hombres interiorizan los patrones de masculinidad hegemónica de forma homogénea, algunos hacen cambios y resistencias. La masculinidad, entonces, constituye una suerte de campo de disputas en constante transformación (Núñez 2004). Cuando los hombres modifican algunas de sus prácticas experimentan procesos de liberación

cotidiana frente a las prescripciones arbitrarias de la masculinidad hegemónica, tales como la violencia, la guerra, la falta de ternura, el dominio de los hombres sobre las mujeres en las relaciones sexuales, entre otras (García 2013).

Ahora bien, señalar que algunos hombres resisten a las prescripciones de la masculinidad hegemónica y transforman ciertas prácticas en su vida cotidiana no quiere decir que abandonen plenamente sus privilegios en calidad de hombres en las relaciones asimétricas de poder en las que están involucrados (Connell 2020; García 2013). De hecho, las teorías feministas radicales ni siquiera buscan transformar la masculinidad, sino abolirla, pues sostienen que en dicha noción yace la dominación de los hombres sobre las mujeres. Desde esta perspectiva, incluso, el género también debería ser abolido, dado que provee el marco racional para la reproducción del dominio masculino (Jeffreys 2014).

En Tepetitlán, la categoría local que utilizan las personas para referirse a la masculinidad hegemónica es el *machismo*, asociado al consumo excesivo de alcohol, la resolución violenta de los conflictos y la violencia contra las mujeres. A continuación, detallo las formas en que algunos hombres de AA ponen en escena prácticas que desafían la manera hegemónica de ser hombre en el pueblo. Dichas prácticas están lejos de abolir el *machismo*, pero para las personas estudiadas y sus familias representan cambios significativos.

DEL ESTIGMA AL EMBLEMA

Los miembros de AA sostienen que los hombres en Tepetitlán se creen *machos por andar de briagos* [personas que consumen grandes cantidades de alcohol]. En el contexto del pueblo, un auténtico hombre debe consumir mucho alcohol. En consecuencia, los varones que entran a AA son objeto de dos acusaciones: 1) son “putos” [homosexuales]; 2) “su vieja [esposa] los manda”. En ambos casos, se pone en duda la virilidad de los miembros de AA, producto de su abstinencia alcohólica. Pertenecer a AA constituye un estigma en Tepetitlán: “aquí era un crimen ir a donde los alcohólicos –cómo te vas a meter con esos pinches *weyes* putos persignados, decían” (Entrevista 1).

A todos los miembros les costó trabajo lidiar con el estigma de pertenecer a AA. Muchos de ellos, al principio, negaban públicamente pertenecer al grupo y buscaban estrategias para encubrir su estigma;

por ejemplo, iban a escondidas a las juntas del grupo, decían que “estaban jurados” ante la virgen o a veces cedían ante las presiones de consumir alcohol para demostrar que no eran miembros de AA:

Yo me iba por el cerro para que no me vieran llegar al grupo. Duré como 12 días de que iba al grupo y me encontré con un pariente y me dijo “estás con esos arrepentidos”, yo lo negué, decía que no. “Estos weyes hasta maricones ya son”, decían. Luego un día un wey me dijo tómame esta cerveza, yo llevaba 15 días sin beber, pero me la tomé para quedar bien con él por el miedo a que dijeran que yo estaba con los de AA. (Entrevista 2)

La estrategia más efectiva en el pueblo para enfrentar el estigma de no beber es decir que hicieron un juramento ante la virgen para dejar el alcohol. Dicho juramento lo hacen ante el sacerdote del pueblo, quien les otorga una credencial que acredita que ellos están impedidos para beber durante un tiempo determinado. Como es un juramento que involucra entidades sagradas, las personas del pueblo suelen ser menos hostiles con los hombres que se niegan a beber. Casi todos los miembros de AA hicieron varios juramentos en su vida que nunca fueron efectivos para dejar de beber, pero sí para mitigar la estigmatización que padecían por su nueva opción de vida:

Los briagos de acá para pararte ibas en tu bicicleta por la calle y ellos estaban bebiendo y te aventaban un sombrero y tenías que bajar, darles el sombrero y tomar con ellos, si no, era una falta de respeto. –Oye toma, –estoy jurado–, solamente con los juramentos lo respetan a uno. Cuando estaba empezando en AA decía que estaba jurado para que no me chingaran. Es ese temor de la gente qué va a decir, yo decía que estaba jurado porque estar en AA era como cometer un crimen. (Entrevista 3)

Conforme pasa el tiempo y su recuperación es más evidente, los miembros de AA paulatinamente empiezan a convertir el estigma en emblema y admiten públicamente que son alcohólicos anónimos. Aseguran que no es un proceso fácil asumir las acusaciones de las personas, pero valoran positivamente el cambio que ha traído el programa de AA a sus vidas. Se sienten orgullosos de pertenecer a AA:

Dicen que soy maricón, que soy culero, que soy cafecitos, pinches regañados... a mí eso me vale madres, estoy viviendo mejor. Estoy viviendo bien, mi lanita me alcanza, trabajo bien. Después de que tuve mi primer aniversario en el grupo ya que se vayan a la chingada los que hablan mal de mí. Yo estoy viviendo mejor con AA. A mí me costó mucho trabajo salir de todos esos prejuicios. (Entrevista 4)

Después de varios años de admitir públicamente que son alcohólicos anónimos, los miembros del grupo aseguran que las personas del pueblo por fin empiezan a comprender que ellos son nuevas personas y, paulatinamente, disminuyen las presiones para beber y los señalamientos con los cuales tuvieron que lidiar al inicio de su proceso. Actualmente, varios de ellos pueden compartir con sus antiguos amigos de fiesta, pero ya no de la misma manera: cuando el alcohol empieza a hacer efecto en sus semejantes, ellos ya no se sienten cómodos y prefieren partir. Sostengo que el éxito de AA consiste en que el nuevo grupo de amigos de los alcohólicos está en AA donde pueden conversar, divertirse, compartir sus problemas y alegrías sin la mediación del alcohol y sin los señalamientos negativos que padecían:

La gente que sabía que uno era borrachote y le ofrecía alcohol con el tiempo ya se va desvaneciendo y ni te ofrecen. Ya saben que uno no bebe y hasta te ofrecen un refresquito y hasta con gusto se lo toma uno. Ya la gente se va dando cuenta que uno no bebe. Así uno se va sintiendo libre. Uno se toma un refresquito con el grupo de amigos, ellos al rato se embriagan y ya uno no se adapta con el grupo de briagos, te vas porque ya empiezan a hablar pura pendejada. (Entrevista 5)

La patologización del alcoholismo ayuda a los miembros de AA a convertir su estigma en emblema. Al concebir el alcoholismo como enfermedad logran superar el prejuicio según el cual beben por *inmoralidad*, *vagancia* y *vicio*. Se reconocen como enfermos alcohólicos que merecen un acompañamiento especializado. Además, mediante AA, los hombres de Tepetitlán salen del estigma de que *tienen demonios* que los obligan a beber descontroladamente y, de este modo, logran mejorar su autoestima:

Cuando nosotros llegamos acá no sabemos que tenemos una enfermedad, creemos que es un vicio que no lo queremos dejar, hasta demonios la gente le hace creer que tiene uno. Cuando aceptamos que tenemos una enfermedad nos podemos por fin perdonarnos a nosotros mismos. (Entrevista 6)

AA NO ENTRA EN CONTROVERSIAS: UNA MASCULINIDAD NO VIOLENTA

En Tepetitlán, la virilidad pasa por resolver violentamente los conflictos cuando la situación lo amerite. Un auténtico hombre debe saber pelear para defender su honor y el de sus seres queridos. Algunos miembros de AA ven el abandono del consumo de alcohol como una oportunidad para empezar a transformar la forma violenta en la que se relacionaban con las demás personas:

Uno como alcohólico tiende a ser explosivo, uno responde de manera agresiva, con golpes, malas palabras y lo más feo es que se desquita con la familia, ellos son los paganos. Ya estando en AA algunos pensamos “ya dejé de beber, ese era el problema”; pero luego viene el tema de las emociones, el control de las emociones. Este programa nos ayuda a modificar nuestras actitudes violentas y a mejorar en todo momento. (Entrevista 7)

Algunos miembros de AA han aprendido a utilizar el silencio como una herramienta para evitar conflictos. Prefieren no responder ante las provocaciones de sus semejantes para no entrar en una cadena de acciones violentas:

Antes uno cuando le decían algo no podía quedarse callado, tenía que responder algo, con violencia; ahora una de las armas más poderosas de un alcohólico es el silencio. Cuando el alcohólico lo agreden, él agrede; pero aquí aprendemos que eso no está bien porque se vuelve como una guerra que nunca termina. Alcohólicos anónimos no entra en controversias. (Entrevista 8)

Los integrantes de AA hacen constantemente una revisión de la forma en la que se relacionaban con sus padres. Muchos de ellos se percatan

de que la relación estaba atravesada por muchas violencias y procuran cultivar nuevas relaciones con sus hijos basadas en el diálogo y el respeto:

Yo me llevaba muy mal con mi padre, él solo nos hablaba para gritarnos. Crece uno muy resentido. Uno cambia su forma de ser agresivo y uno se vuelve más tranquilo. Trato de hacer una relación diferente con mis hijos, el respeto es lo más importante. (Entrevista 9)

UNA FORMA ALTERNATIVA DE RELACIONARSE CON LAS MUJERES

Los miembros de AA aseguran que Tepetitlán es un pueblo profundamente *machista*. Reconocen que antes de entrar al grupo ellos reproducían dicha masculinidad hegemónica que implicaba *tratar mal* a sus esposas: “en esta comunidad todos los hombres son *machistas*. Yo venía aquí con todos los defectos que un hombre puede tener y que uno cree que son normales, pero no lo son, yo venía con muchos celos, con inseguridades” (Entrevista 10).

Algunos integrantes de AA valoran negativamente la forma *machista* en la que se relacionaban con sus esposas. En el grupo han aprendido que es importante el diálogo, escuchar la opinión del otro. Esos principios éticos los ponen en práctica con sus esposas y paulatinamente se traducen en una vida familiar menos conflictiva:

Yo vengo de una familia machista desde mis abuelos, mi padre, una familia también alcohólica. El desconocimiento te lleva a hacer esas barbaridades machistas, yo pensaba que así era la vida. Yo pensaba que si yo no me ponía en el plan machista la esposa me iba a brincar a gritar, y como dicen “si te dejas ya te fregaste”. Ahora veo que eso está mal. Yo en mi casa con mi esposa me creía el director de la orquesta, no había una opinión distinta a la mía, yo lo que decía era así. Aquí aprendí a ver la vida de forma diferente. Yo me metía en mi cama borracho, vomitado y hasta le decía a mi esposa “llegó el jefe de la casa”; ahora no, soy una persona diferente. (Entrevista 11)

Para los miembros del grupo *la literatura de AA* es muy importante, varios libros editados por la organización mundial de AA que brindan material para reflexionar en las juntas y un método para dejar de beber en doce pasos. Los integrantes leen con esmero estos textos y memorizan varios pasajes que consideran fundamentales, dichos fragmentos los citan

textualmente de memoria en varias de sus intervenciones y los ponen en relación con sus experiencias personales. Algunos de estos textos invitan a los alcohólicos a mejorar los vínculos con sus familias en general y con sus esposas en particular. El *Libro grande*, texto básico de AA, dedica un capítulo a reflexionar en torno a la relación de los hombres con sus compañeras sentimentales, titulado “A las esposas”; uno de los pasajes dice lo siguiente: “por cada hombre que bebe hay otras personas implicadas: la esposa, que tiembla de miedo ante la próxima borrachera; la madre y el padre, que ven al hijo consumiéndose” (Alcohólicos Anónimos 2008, 113). En dicho capítulo también se afirma que gracias al programa de AA los hombres tienden a construir relaciones más sanas con sus esposas y familiares: “la mayoría de nuestros hombres son mejores maridos y padres de lo que nunca fueron” (Alcohólicos Anónimos 2008, 117). Este tipo de pasajes eran leídos en las juntas en las que participé y suscitaban reflexiones como la siguiente:

Yo una vez oí que el que tiene dinero en la vida es el que vale, pero yo aproveché eso para ofender y para humillar a mi esposa. Eso era una prepotencia de sentirse que uno es el que lleva todas las riendas de la casa, ahora no. AA me enseña a ser libre, a sentirme bien y si me siento bien conmigo mismo, me siento bien con mi esposa. Hoy ya no ando dando órdenes todo el tiempo, aquí aprendí que uno no debe estar imponiendo las cosas todo el tiempo, eso no sirve porque uno debe hacer las cosas entre todos, escuchándose. (Entrevista 12)

Estas transformaciones han mejorado las relaciones de varios miembros de AA con sus esposas. Algunos confiesan, incluso, haber deseado la muerte de sus compañeras en sus peores momentos de alcoholismo y ahora aseguran tener un nuevo vínculo basado en el diálogo y el respeto: “ya con mi compañera andamos a toda madre, ya no existe ese sentimiento negativo. Después de que yo quería hasta ahorcarla bien pinche endemoniado; gracias a Dios me alivié de todo eso” (Entrevista 13).

Otra parte esencial de la masculinidad hegemónica en Tepetitlán prescribe a los hombres no contribuir en las actividades domésticas, labores típicamente asociadas a las mujeres. Algunos miembros de AA han empezado a ver críticamente esta costumbre y han procurado hacer pequeños cambios para colaborar con sus esposas en las actividades domésticas:

Yo no servía para nada en el hogar, yo no ayudaba a servir la comida; hoy yo no hago la comida, pero yo veo que mi familia está comiendo y ya hoy me acomido a servirles un agua, hoy lo hago, antes no. Aquí en AA me enseñaron que debo servir un café, debo de servir para algo. Eso lo hago ahora con mi familia. (Entrevista 14)

La construcción de masculinidades y feminidades es relacional (Connell 2020), en consecuencia, es importante visibilizar las narrativas de las mujeres que acompañan a los alcohólicos en su proceso de transformación. La única mujer del grupo de AA Tepetitlán reconoce los cambios que han tenido sus compañeros hombres en la forma de relacionarse con sus esposas y familiares. Valora positivamente las transformaciones de sus maneras de ser hombres en el pueblo:

Los hombres siempre exigían todo, no pedían de favor. Ahora cuando hay compañeros de AA que aprenden a respetar a sus esposas, a pedir el favor a sus esposas en vez de darles órdenes me parece muy bueno, yo admiro a mis compañeros. (Entrevista 15)

Las esposas de los integrantes del grupo asisten a algunas reuniones, especialmente a las celebraciones de aniversario de sobriedad. En una ocasión, la compañera sentimental del agasajado subió a la tribuna y, entre lágrimas, relató que hace años su esposo solía ejercer varios tipos de violencia sobre ella y sus hijos, especialmente cuando estaba bajo los efectos del alcohol; sin embargo, ello cambió profundamente tras su paso por AA. Agradeció a Dios y los miembros del grupo por hacer posible la transformación de su esposo.

Relatos como ese pude escucharlos de algunas esposas y familiares de los miembros de AA dentro y fuera de las juntas. Por ejemplo, la esposa de un integrante que lleva más de 30 años sin beber me contó que antes de entrar al grupo su marido solía golpearla cuando estaba borracho. Ella vivía con mucho miedo. Había aceptado dicho maltrato como algo normal, pues cuando era niña su padre también solía golpearla a ella y a su mamá. Ella sentía que era la culpable del maltrato, pues *le daba motivos* a su esposo. Una vez él dejó de beber jamás la volvió a golpear. Desde entonces, ella sostiene que no hay ningún motivo que legitime la violencia contra la mujer y ha criado a sus hijas con esta premisa para que nunca permitan que sus parejas las violenten.

Algunas esposas de los alcohólicos, con el paso del tiempo, se han sentido libres de hacer cosas que antes estaban vetadas para ellas como beber unos tragos y reunirse con sus amigas. En las casas de algunos miembros de AA hay botellas de alcohol, pero ya no son de ellos, sino de sus esposas, quienes han encontrado en la ingesta moderada de alcohol una forma de recreación liberadora. Los integrantes de AA no tienen problema en que ellas beban siempre y cuando lo hagan mesuradamente y no caigan en la enfermedad del alcoholismo, tan costosa para ellos. Para las mujeres, en general, estos cambios han traído mucha paz y tranquilidad a sus vidas.

Ahora bien, los espacios de reflexión permanente de AA no transforman de la misma manera a todos los miembros. Algunos consideran que la finalidad del grupo es dejar de beber y que ello no implica modificar la forma en que se relacionan con las mujeres, se declaran *machistas*. Afirman una manera alternativa de ser *macho* en el pueblo sin necesidad de consumir alcohol: “yo todavía soy *machista*, eso para mí ha sido muy difícil cambiarlo. Yo vine al grupo a dejar de beber, no a ser un sacerdote” (Entrevista 16). “Esto de AA es ‘anónimos’ porque no me interesa cómo sean los demás, porque a ustedes no les interesa que yo aún sea cabrón con mi vieja” (Entrevista 17). Empero, algunos de ellos relatan que antes maltrataban físicamente a sus esposas y desde que están en AA no lo han vuelto a hacer. Esto indica que, pese a que sigan sosteniendo prácticas e identificaciones *machistas*, la reflexión en AA ha modificado, al menos parcialmente, algunas de sus conductas violentas hacia las mujeres.

CONCLUSIONES

En este artículo presenté diferentes relatos de hombres que en su etapa de bebedores reproducían el *machismo*, masculinidad hegemónica de su pueblo, la cual prescribía el consumo de grandes cantidades de alcohol, la solución violenta de los conflictos y el maltrato a la mujer. Su paso por AA los llevó a experimentar un proceso de transformación que trascendió el abandono del consumo de alcohol y les permitió poner en práctica formas alternativas de ser hombre en el pueblo.

En Tepetitlán, pertenecer a AA constituye un estigma. Algunos miembros inicialmente niegan su pertenencia al grupo, pues ello pone en duda su virilidad en un contexto donde la masculinidad hegemónica está profundamente asociada a la ingesta de grandes cantidades de alcohol. Para ser *macho* en el

pueblo hay que beber. Sin embargo, con el paso del tiempo, cuando empiezan a ver los cambios positivos que les ha traído a sus vidas y las de sus seres queridos el programa de AA, deciden proclamar públicamente que son parte del grupo y restan importancia a las críticas de sus conocidos, convierten su estigma en un emblema de afirmación identitaria.

Las transformaciones que experimentan los miembros de AA también modifican las concepciones de sus esposas sobre las violencias de género. Las mujeres que solían legitimar las agresiones que sufrían por parte de sus esposos ya no toleran este tipo de prácticas, tienen una idea diferente de las formas de interactuar entre hombres y mujeres. Ello indica que hay una correlación entre las transformaciones de las masculinidades de los miembros de AA y la producción de sentido de sus esposas sobre los hombres, la masculinidad y las relaciones entre ambos géneros. En futuros estudios valdría la pena profundizar en las narrativas y experiencias de las esposas e hijas de los miembros de AA para encontrar matices en esta correlación.

No todos los miembros de AA transforman su masculinidad hegemónica, ni los que lo hacen abandonan todas sus conductas *machistas*. Empero, en este estudio sugiero que el espacio de reflexión y diálogo permanente de AA permite a varios integrantes del grupo paulatinamente poner en práctica formas alternativas de ser hombre en el pueblo, las cuales prescinden del consumo de alcohol, la solución violenta de los conflictos y la violencia contra las mujeres.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alcohólicos Anónimos (AA). 2008. *Libro grande*. Ciudad de México: Alcoholics Anonymous World Services, Inc.
- Altman, Dennis. 1993. *Homosexual: Oppression and Liberation*. New York: NYU Press.
- Bateson, Gregory. 1985. "The Cybernetics of 'Self': A Theory of Alcoholism". En *Steps to an Ecology of Mind*, 309-337. New York: Ballantine Books.
- Bender, Eugene. 1986. "The Self-help Movement Seen in the Context of Social Development". *Journal of Voluntary Action Research* 15, 2: 77-84. DOI: <https://doi.org/10.1177/089976408601500209>.
- Connell, Raewyn y James Messerschmidt. 2005. "Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept". *Gender & Society* 19, 6: 829-859. DOI: <https://doi.org/10.1177/0891243205278639>.

- Connell, Raewyn. 2020. "Masculinities: The Field of Knowledge". En *Configuring Masculinity in Theory and Literary Practice*, editado por Stefan Horlacher, 39-51. New York: Brill.
- Ferreira, Carolina. 2012. "Desejos regulados: grupos de ajuda mútua, éticas afetivosexuais e produção de saberes". Tesis doctoral, Universidade Estadual de Campinas.
- Da Silva, Juliana. 2018. "A gangorra do amor: paradoxos e singularidades em discursos na instituição mada (mulheres que amam demais anônimas)". *Maguaré* 32, 2: 51-82. DOI: <https://doi.org/10.15446/mag.v32n2.77005>
- Demetriou, Demetrakis. 2001. "Connell's Concept of Hegemonic Masculinity: A Critique". *Theory and Society* 30, 3: 337-361. DOI: <https://doi.org/10.1023/A:1017596718715>
- Fainzang, Sylvie. 2009. "Lo innato y lo adquirido: doctrinas y valores en dos grupos de ayuda mutua frente al alcoholismo". *Desacatos*, 29: 89-106. DOI: <https://doi.org/10.29340/29.434>
- García, Leonardo Fabián. 2015. "Nuevas masculinidades: discursos y prácticas de resistencia al patriarcado". Tesis de Maestría en Ciencias Sociales con mención en Género y Desarrollo, Flacso, Sede Ecuador, Quito.
- Greil, Arthur y David Rudy. 1983. "Conversion to the World View of Alcoholics Anonymous: A Refinement of Conversion Theory". *Qualitative Sociology* 6, 1: 5-28. DOI: <https://doi.org/10.1007/BF00987195>
- Groh, David, Jason Leonard y Christopher Keys. 2008. "Social Network Variables in Alcoholics Anonymous: a Literature Review". *Clinical Psychology Review* 28, 3: 430-450. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.cpr.2007.07.014>
- Jeffreys, Sheila. 2014. *Gender Hurts: A Feminist Analysis of the Politics of Transgenderism*. London: Routledge.
- Keller, Mark. 1976. "The Disease Concept of Alcoholism Revisited". *Journal of Studies on Alcohol* 37, 11: 1694-1717. DOI: <https://doi.org/10.15288/jsa.1976.37.1694>
- Kelly, John, Bettina Hoepfner, Robert Stout y Maria Pagano. 2012. "Determining the Relative Importance of the Mechanisms of Behavior Change within Alcoholics Anonymous: A Multiple Mediator Analysis". *Addiction* 107, 2: 289-299. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1360-0443.2011.03593.x>
- Kennedy, Mellen y Keith Humphreys. 1994. "Understanding Worldview Transformation in Members of Mutual Help Groups". *Prevention in Human Services*, 11: 181-198. DOI: 10.1080/10852359409511202

- Kimmel, Michael. 1992. "La producción teórica sobre la masculinidad: nuevos aportes". *Ediciones de las Mujeres*, 17: 129-148.
- Mäkela, Klaus. 1993. "Implications for Research of the Cultural Variability of Alcoholics Anonymous". En *Research on Alcoholics Anonymous*, editado por Barbara McCrady y William Miller, 189-208. New Brunswick: Rutgers Center of Alcohol Studies.
- Messner, Michael A. y Don Sabo. 1990. *Sport, Men, and the Gender Order: Critical Feminist Perspectives*. Champaign: Human Kinetics Books.
- Núñez, Guillermo. 2004. "Los 'hombres' y el conocimiento. Reflexiones epistemológicas para el estudio de 'los hombres' como sujetos genéricos". *Desacatos* 15-16: 13-32.
- Nurco, David y Abraham Makofsky. 1981. "The Self-Help Movement and Narcotic Addicts". *American Journal of Drug and Alcohol Abuse* 8, 2: 139-151. DOI: <https://doi.org/10.3109/00952998108999121>
- Palacios, José. 2009. "La construcción del alcohólico en recuperación: reflexiones a partir del estudio de una comunidad de Alcohólicos Anónimos en el norte de México". *Desacatos* 29: 47-68.
- Pattison, Mansell, Mark Sobell y Linda Sobell. 1977. *Emerging Concepts of Alcohol Dependence*. New York: Springer Publishing Company.
- Pineda, Javier y Andrés Hernández. 2006. "Retos de la equidad para los hombres". *Nómadas*, 24: 155-163.
- Rosovsky, Haydée. 2008. "Alcohólicos Anónimos en México: fragmentación y fortalezas". *Desacatos* 29, 13-30.
- Scott, Joan. 1999. "El género: una categoría útil para el análisis histórico". En *Género e historia*, 48-74. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Vaillant, George. 2005. "Alcoholics Anonymous: Cult or Cure?". *Australian & New Zealand Journal of Psychiatry* 39, 6: 31-36. DOI: <https://doi.org/10.1080/j.1440-1614.2005.01600>
- Viveros, Mara. 2006. "El machismo latinoamericano, un persistente malentendido". En *De mujeres, hombres y otras ficciones: género y sexualidad en América Latina*, compilado por Mara Viveros, Claudia Rivera y Manuel Rodríguez, 111-128. Bogotá: Tercer Mundo.
- Tournier, R. 1979. "Alcoholics Anonymous as Treatment and as Ideology". *Journal of Studies on Alcohol* 1, 1: 230-239. DOI: <https://doi.org/10.15288/jsa.1979.40.230>

Entrevistas

- Entrevista 1: Entrevista realizada a Miembro de AA. San Antonio de Tepetitlán, Estado de México, 5 de julio de 2019. 3 m. Grabadora de voz.
- Entrevista 2: Entrevista realizada a Miembro de AA. San Antonio de Tepetitlán, Estado de México, 9 de julio de 2019. 5 m. Grabadora de voz.
- Entrevista 3: Entrevista realizada a Miembro de AA. San Antonio de Tepetitlán, Estado de México, 9 julio de 2019. 12 m. Grabadora de voz.
- Entrevista 4: Entrevista realizada a Miembro de AA. San Antonio de Tepetitlán, Estado de México, 9 de julio de 2019. 4 m. Grabadora de voz.
- Entrevista 5: Entrevista realizada a Miembro de AA. San Antonio de Tepetitlán, Estado de México, 10 de julio de 2019. 7 m. Grabadora de voz.
- Entrevista 6: Entrevista realizada a Miembro de AA. San Antonio de Tepetitlán, Estado de México, 9 de julio de 2019. 8 m. Grabadora de voz.
- Entrevista 7: Entrevista realizada a Miembro de AA. San Antonio de Tepetitlán, Estado de México, 17 de julio de 2019. 6 m. Grabadora de voz.
- Entrevista 8: Entrevista realizada a Miembro de AA. San Antonio de Tepetitlán, Estado de México, 17 de julio de 2019. 5 m. Grabadora de voz.
- Entrevista 9: Entrevista realizada a Miembro de AA. San Antonio de Tepetitlán, Estado de México, 18 de julio de 2019. 5 m. Grabadora de voz.
- Entrevista 10: Entrevista realizada a Miembro de AA. San Antonio de Tepetitlán, Estado de México, 18 de julio de 2019. 6 m. Grabadora de voz.
- Entrevista 11: Entrevista realizada a Miembro de AA. San Antonio de Tepetitlán, Estado de México, 23 de julio de 2019. 7 m. Grabadora de voz.
- Entrevista 12: Entrevista realizada a Miembro de AA. San Antonio de Tepetitlán, Estado de México, 23 de julio de 2019. 5 m. Grabadora de voz.
- Entrevista 13: Entrevista realizada a Miembro de AA. San Antonio de Tepetitlán, Estado de México, 24 de julio de 2019. 5 m. Grabadora de voz.
- Entrevista 14: Entrevista realizada a Miembro de AA. 2 San Antonio de Tepetitlán, Estado de México, 4 de julio de 2019. 8 m. Grabadora de voz.
- Entrevista 15: Entrevista realizada a Miembro de AA. San Antonio de Tepetitlán, Estado de México, 25 de julio de 2019. 4 m. Grabadora de voz.
- Entrevista 16: Entrevista realizada a Miembro de AA. San Antonio de Tepetitlán, Estado de México, 25 de julio de 2019. 2 m. Grabadora de voz.
- Entrevista 17: Entrevista realizada a Miembro de AA. San Antonio de Tepetitlán, Estado de México, 29 de julio de 2019. 3 m. Grabadora de voz.

HORIZONTES



CAMINAR CON LA CÁMARA. EL VIDEO COMO MÉTODO DE INVESTIGACIÓN ETNOGRÁFICA

SARAH PINK*

Universidad de Monash, Melbourne, Australia

Traducción:

SOLEDAD TORRES-AGÜERO**

WANDA BALBÉ***

Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

IRENE DEPETRIS-CHAUVIN****

Universidad Nacional de las Artes, Buenos Aires, Argentina



*sarah.pink@monash.edu ORCID: [0000-0003-0073-8382](https://orcid.org/0000-0003-0073-8382)

**soledadta@gmail.com ORCID: [0000-0003-4365-1113](https://orcid.org/0000-0003-4365-1113)

***wanda.balbe@gmail.com ORCID: [0000-0002-6876-255X](https://orcid.org/0000-0002-6876-255X)

****ireniz2@gmail.com ORCID: [0000-0002-1502-9477](https://orcid.org/0000-0002-1502-9477)

Artículo de investigación recibido: 25 de julio de 2022. Aprobado: 30 de agosto de 2022.

Cómo citar este artículo:

Pink, Sarah. 2023. "Caminar con la cámara. El video como método de investigación etnográfica". *Maguaré* 37-1: 155-184. DOI: <https://doi.org/10.15446/mag.v37n1.107568>

RESUMEN

En este artículo, la autora propone “caminar con la cámara” como un método de investigación fenomenológico que atiende a los elementos sensoriales de la experiencia humana y a la producción de lugares. Este método implica caminar y grabar con la cámara de video a los/as participantes de la investigación mientras experimentan, cuentan y muestran sus entornos materiales, inmateriales y sociales involucrando lo personal, lo social y lo cultural. Sus objetivos son dos. Primero, a partir de los debates disciplinares sobre la experiencia sensorial y el caminar, articula la base teórica y metodológica para preguntarse por qué caminar con otra persona permitiría a quien investiga los/as investigadores/as aprender empáticamente sobre sus experiencias. En segundo lugar, en relación con el trabajo desarrollado en el campo de la Antropología Visual, discute cómo la incorporación del video en este método puede servir como catalizador para comprender etnográficamente las experiencias de otras personas y representarlas para una audiencia más amplia.

Palabras clave: antropología visual, caminar con la cámara, experiencia sensorial, producción de lugares, usos del video.

WALKING WITH THE CAMERA: VIDEO AS AN ETHNOGRAPHICAL RESEARCH METHOD

ABSTRACT

In this article the author discusses the idea of ‘walking with video’ as a phenomenological research method that attends to sensorial elements of human experience and place-making. As a simple method this means walking with and video-recording research participants as they experience, tell, and show their material, immaterial and social environments in personally, socially, and culturally specific ways. Her aims are twofold. First, in relation to recent anthropological work on sensory experience and on walking, she articulates the theoretical and methodological basis for this idea; why is it that walking with another person should allow researchers to learn empathetically about their experiences? Second, in relation to established and recent work in visual anthropology, she discusses how the integration of video into this method can serve as a catalyst for creating ethnographic understandings of other people’s experiences and representing these experiences to a wider audience.

Keywords: place-making, sensory experience, uses of video, visual anthropology, walking with the camera.

CAMINHAR COM A CÂMERA. O VÍDEO COMO MÉTODO DE PESQUISA ETNOGRÁFICA

RESUMO

Neste artigo, a autora propõe “caminhar com a câmera” como um método de pesquisa fenomenológica que atende aos elementos sensoriais da experiência humana e à produção de lugares. Este método envolve caminhar e filmar os participantes da pesquisa enquanto eles experimentam, recontam e mostram seus ambientes materiais, imateriais e sociais envolvendo o pessoal, o social e o cultural. Seus objetivos são duplos. Em primeiro lugar, com base em debates disciplinares sobre a experiência sensorial e o caminhar, articula a base teórica e metodológica para perguntar por que caminhar com outra pessoa permitiria ao pesquisador aprender de forma empática sobre suas experiências. Em segundo lugar, em relação ao trabalho no campo da Antropologia Visual, discute como a incorporação do vídeo neste método pode servir como um catalisador para entender etnograficamente as experiências de outras pessoas e representá-las para um público mais amplo.

Palavras-chave: Antropologia Visual, caminhada com a câmera, experiência sensorial, produção de lugares, usos do vídeo.

PRÓLOGO¹

La tercera vez que caminé por el jardín comunitario de Green Lanes con David y su esposa Anne, David y yo acabábamos de ver en su televisor una copia en DVD de nuestra primera caminata por el jardín. Él observó que durante nuestra primera visita llovía a cántaros y lo comparó con el sol abrasador que ahora nos bronceaba y reseca el jardín (Figura 1). Las interpretaciones del clima nos servían para comprender tanto nuestras experiencias sensoriales encarnadas como la materialidad misma del jardín. Varios meses antes, para nuestra primera caminata, Anne me había prestado su campera y su paraguas, que usé para cubrirme y cubrir la cámara mientras David me guiaba por el lugar. A pesar de que llovía a cántaros, no dudamos de la necesidad de caminar por el jardín para comprender el proyecto que él y otros me habían descrito verbalmente y a través de dibujos, planos y fotografías.

David me señaló la “línea natural” del sendero (Figura 2) que atravesaría el jardín siguiendo su “curvatura natural y una ligera curva hacia el final”. Sin embargo, caminamos por el borde del jardín con el pasto crecido y mojado bajo nuestros pies, como sugirió David, que conocía bien el terreno. Según me explicó, esta experiencia háptica del jardín que ahora yo conocía directamente no atraía a mucha gente; las madres con cochecitos, por ejemplo, evitaban tomar este atajo en su camino por el campo hacia la ciudad. En varias oportunidades los movimientos de sus pies atrajeron mi cámara de video hacia el piso mientras señalaba las texturas del suelo y me mostraba dónde debía o no debía pisar para evitar un tramo embarrado (Figura 3).

Este paseo por el jardín fue un ejercicio de experimentación e imaginación. El relato que guio nuestra caminata refería a este jardín como un lugar imaginado (y planificado) e involucraba una comparación de nuestras experiencias sensoriales encarnadas y situadas con otras potenciales: nuevas texturas bajo los pies, nuevos canteros de flores y aromas, iluminación en los dos extremos del camino planificado, el encuentro de las madres con sus cochecitos que podían detenerse

1 Nota de las traductoras: el título original del artículo es “Walking with Video”. Hemos decidido agregar un subtítulo con el objetivo de puntualizar en sus contenidos. La referencia original del artículo es: Sarah Pink. 2007. “Walking with Video”. *Visual Studies* 22, 3: 240-252. DOI:

en el banco para charlar en su camino de regreso y la comodidad de una señora de 89 años que, según me dijo David, iba a la ciudad cuatro veces por semana, pero, cuando estaba mojado el camino, tenía que dar toda la vuelta en lugar de tomar el atajo.

Hacia el final de nuestro paseo, David me preguntó si había pensado que el jardín era tan grande como realmente era. Al pensar (en este caso, incluso usando mi conocimiento previo para imaginar cómo sería estar situada en el jardín) no había podido dimensionar qué tan grande se sentiría hasta que tuve la experiencia de estar allí. Quizás lo más importante fue que hasta no recorrer el jardín con David, que lo conocía bien en detalle, solo había llegado a figurarlo como una representación en mapas, fotografías y palabras. Una vez que “estuve allí” y caminé por el jardín con alguien que ya lo concebía como un lugar, pude incorporar, invocando las complejidades implícitas en el uso antropológico de la frase, “un sentido de lugar”. En palabras de Steven Feld: “cuando se siente el lugar, los sentidos se emplazan; cuando los lugares cobran sentido, los sentidos tienen lugar” (Feld y Basso 1996, 91, [traducción por las traductoras]).

Figura 1



“Ahora, por supuesto, estas son las barandas de las que hablábamos ese día cuando viniste a vernos, cuando estaba lloviendo, cuando estábamos empapados, hoy nos estamos quemando hasta los huesos...” (David).

Fuente: fotograma del video. Derechos reservados Sarah Pink 2006.

Figura 2



La “línea natural” del sendero a través del campo.

Fuente: fotograma del vídeo. Derechos reservados Sarah Pink 2006.

Figura 3



Mi cámara fue atraída hacia el piso por el movimiento de sus pies.

Fuente: fotograma del vídeo. Derechos reservados Sarah Pink 2006.

Figura 4



Lo primero que me mostró David fue el punto donde comenzaría el nuevo sendero.

Fuente: fotograma del vídeo. Derechos reservados Sarah Pink 2006.

Uno de los propósitos de caminar con mi cámara junto a David fue aprender sobre la forma de producir un lugar a través del proyecto de diseñar el jardín (Figura 4). También me brindó la oportunidad de usar mi experiencia sensorial encarnada como base para empatizar con otros y otras que habían caminado bajo la lluvia torrencial por el jardín aún sin terminar. Como discuto en detalle más adelante, otra forma de interpretar nuestro caminar con la cámara de video es entender el proceso de realización de películas como una forma en sí misma de producción de lugares. Sin embargo, lo más importante que aprendí de la caminata fue la importancia que adquirió el sendero. Debería haberme dado cuenta de esto antes. Sabía que las y los residentes habían pasado un tiempo considerable seleccionando su estilo y pensando cómo se vería, cómo se sentiría bajo los pies y su costo. Las cualidades experienciales de este sendero (hasta ahora solo imaginado) jugarían un papel crucial en cómo se sentiría el jardín.

Nuestra siguiente excursión, unos meses más tarde, se sintió bastante diferente. Ya había visto una fotografía del nuevo camino de ladrillos que los vecinos habían elegido para el jardín. Mónica, quien brindaba apoyo administrativo para el proyecto, me había enviado por correo electrónico una de las fotografías digitales de David donde mostraba

el nuevo sendero construido aquel invierno. En esta segunda caminata, acompañada esta vez por Anne y mi hijo de tres años, sentí una textura muy diferente bajo mis pies. El sendero de ladrillos, que seguía la “línea natural” del jardín que David me había señalado en nuestra visita anterior, nos guio de una entrada a otra pasando por el aromático laurel y el cantero de flores casi listo. A ninguno de quienes estábamos allí se nos ocurrió desviarnos a medida que avanzábamos. De hecho, uno de los puntos clave de nuestra caminata fue experimentar tanto el sendero como el jardín.

Varios meses después, cuando volvimos con la cámara por tercera vez, el jardín no era simplemente un lugar imaginado, sino un entorno físico cargado de recuerdos y significados. Sus texturas, sus plantas, la consistencia y la composición del suelo se habían convertido en depósitos de anécdotas significativas mediante las cuales se desarrollaba una serie de historias; relatos sobre diversos vínculos como el de un vecino que había fallecido, y los objetos, prácticas y conocimientos que habían creado el espacio. Al caminar por el jardín con la cámara de video, invité a David a involucrarse con estas texturas “mostrándome” el jardín y brindándome un recorrido a través del cual poder experimentarlo también. Durante la filmación escogió uno de los hongos que había crecido en la tierra aparentemente estéril usada para rellenar uno de los canteros de flores y lo abrió para mostrarme los gusanos que había adentro. Me contó la historia de cómo había cocinado y disfrutado el primer hongo recogido antes de que los gusanos se apoderaran de ellos. En este contexto, el video no puede considerarse simplemente un método de registro audiovisual de personas y entornos físicos. Más bien, como abordo en este artículo, caminar con la cámara posibilita formas de, parafraseando a Feld y Basso (1996, 91), sentir el lugar, emplazar los sentidos, producir sensorialmente un lugar y darle un sentido de lugar.

Cuando presenté la idea de “caminar con la cámara” en seminarios y conferencias, mi público asintió en aparente acuerdo. El método descrito había “cobrado sentido” para estas personas. Una de mis motivaciones para escribir este artículo ha sido discutir este método en un texto que me permita articular una base teórica y metodológica más detallada para su uso y, así, explicitar por qué cobró sentido para mi público. Un segundo motivo ha sido reunir las preocupaciones teóricas más recientes de la antropología convencional, de la visual y la aplicada. La idea

de “caminar con” es relevante para cada una de estas tres perspectivas antropológicas y, desde mi punto de vista, inseparable de ellas. Estos motivos convergen con los objetivos esbozados en el resumen: explorar dos cuestiones relacionadas con el “caminar con la cámara de video” como método de investigación etnográfica. Primero, a partir de trabajos antropológicos recientes sobre el caminar, articular la base teórica y metodológica de este punto: ¿por qué caminar con otra persona les permitiría a quienes investigan aprender empáticamente sobre sus experiencias? En segundo lugar, a partir del trabajo desarrollado y las discusiones recientes en la antropología convencional, visual y aplicada, discutir cómo la incorporación del video puede servir como catalizadora para comprender etnográficamente las experiencias de otras personas y comunicarlas a una audiencia más amplia.²

INTRODUCCIÓN

La antropología social ha defendido desde hace mucho tiempo que quienes investigan deberían participar, en la medida en que su posición social (definida localmente) se los permita, en lo que están haciendo sus informantes o en las realidades de las personas que están tratando de comprender. Entre los relatos más evocadores de experiencias de trabajo de campo de largo plazo que surgieron alrededor de mediados del siglo xx se encuentra *The Forest People* de Colin Turnbull (1961). A pesar de que Turnbull reconoce no poder tener las mismas experiencias que sus informantes pigmeos *mbuti*, pretende aprender sobre ellos por medio de su propia experiencia corporal. Por ejemplo, pasa la noche en un campamento de iniciación, frío y húmedo para convertirse en “parte del bosque” haciéndose una serie de cortes en la frente que luego frota con cenizas de corteza de árbol. Sobre el trabajo de Turnbull, volveré en breve.

Más recientemente, siguiendo el desarrollo de las agendas teóricas relacionadas directamente con la corporalidad y corporización de finales

2 No es mi propósito discutir aquí el lugar del video en la representación etnográfica; sin embargo, debo señalar que los tipos de usos que contemplo para los materiales audiovisuales incluyen su uso tanto para presentaciones como en combinación con textos escritos, imágenes fijas y proyectos de hipertexto o multimedia.

del siglo xx (p. ej., Schilling 1991) y con la percepción sensorial (p. ej., Ingold 2000, 2004, 2005), las y los etnógrafos han comenzado a reflexionar más sistemáticamente sobre la naturaleza encarnada³ y sensorial de sus experiencias de investigación. En las primeras producciones teóricas, los y las antropólogos describen cómo llegaron, por casualidad, a comprender los significados y valores de otras personas al tener las “mismas” experiencias sensoriales, por ejemplo, por medio de la comida (Okely 1994), la enfermedad (Stoller 1997), o las relaciones sexuales (Kulick y Willson 1995). Más recientemente, las perspectivas sensoriales se volvieron una forma más concreta de práctica de investigación. Ahora las y los investigadores están comenzando a buscar formas de acercarse a las personas con las que investigan mediante una variedad de experiencias corporales “compartidas”. Por ejemplo, durante su investigación en Grecia, David Sutton señala *“al decirme que usara el acto transitorio y repetitivo de comer como medio para el acto más duradero de recordar, me estaban diciendo que actuara como un kalmniano”* (2001, 2 [original en cursivas]). Por su parte, Cristina Grasseni, al proponerse aprender a ver el ganado como lo hacen sus informantes italianos, sugiere que “la observación participante [...] significa compartir un proceso de aprendizaje sensorial para poder comprender –e incluso apropiarse–, en cierta medida, de los “modos de ver” (Berger 1972) del sujeto etnográfico” (Grasseni 2004, 16). Ya sea por casualidad o como parte de un método de investigación intencional, las y los investigadores que han “compartido” las experiencias sensoriales encarnadas de sus informantes afirman que este enfoque les ha permitido una mayor comprensión de las identidades, moralidades, valores, creencias y preocupaciones de las personas con las que trabajan. También han buscado formas innovadoras de comunicarlas

3 Caminar también se relaciona con una multiplicidad de aspectos de nuestras identidades encarnadas: de género, sexual, étnica, de clase, etc. En este artículo no me detengo en cómo estos aspectos de la identidad pueden cruzarse en “el caminar” o en los aspectos intersubjetivos o sociales del “caminar con la cámara”, ya que mi intención específica es sentar las bases para una definición del “caminar con la cámara” como una práctica de producción de lugares. Tampoco discuto en profundidad ninguna de las publicaciones existentes sobre “el caminar” en antropología. Sin embargo, estas son áreas que deberían tenerse en cuenta en futuros trabajos teóricos, así como en el análisis de casos específicos de “caminar con la cámara de video”.

a sus audiencias académicas. Sutton incluye una receta en sus intentos de representar sus experiencias de trabajo de campo (2001, 156-158) y Grasseni ha publicado en la web dos videoclips para acompañar su discusión (2004) sobre cómo sus informantes “ven” el ganado.⁴ Más recientemente, quienes se dedican a la antropología comenzaron a centrar su atención en el caminar –otra actividad humana (casi) universal que, en el pasado, ha sido descuidada por las y los investigadores– considerándolo fundamental para la forma en que percibimos e intervenimos en nuestro entorno (Ingold 2000; 2004; Gray 2003; Lee Ingold 2006; Lund 2006).

Un antecedente importante del estudio antropológico social del caminar es el intento de Michel de Certeau de teorizar el caminar en la ciudad como una “práctica de la vida cotidiana” que involucra un “proceso de apropiación” (1986, 97 [original en cursiva]), una “realización espacial de lugar” y “un espacio de enunciación” (1986, 98) por el cual, a través de los movimientos, las personas entran en “acuerdos” con otros. El enfoque de De Certeau se ve limitado por su insistencia en enmarcar el comportamiento humano bajo un modelo de relaciones de poder que entiende el caminar como una forma potencial de resistencia táctica de las y los débiles frente a las estrategias (arquitectónicas y urbanísticas) de las personas poderosas (cfr. Lee e Ingold 2006, 76). Sin embargo, proporciona un punto de partida relevante. En este caso, resulta de particular interés destacar cómo la antropología social ha abordado las conexiones entre los temas del caminar, la producción de lugares y la sociabilidad implícitos en las sugerencias teóricas de De Certeau. En primer lugar, John Gray (2003) ha subrayado la idea del caminar como una forma de producción de lugares a partir de su investigación etnográfica con pastores en las granjas de las colinas de las fronteras escocesas. Gray observa cómo los pastores participan en la “creación de lugares”⁵; en vez de reflejar la nomenclatura de lugares representada en los mapas existentes, “los significados quedan abiertos y son designados por los

4 Véase <http://www.lboro.ac.uk/departments/ss/workingimagesbook/ch2.htm>.

5 Nota de las traductoras: a lo largo del artículo optamos por traducir “*place-making*” como “producción de lugares”. Sin embargo, también incorporamos como opción alternativa “creación de lugares”, ya que esta es la forma en la que el concepto que se recupera de Michel De Certeau ha sido traducido al español.

pastores en el acto de dar la vuelta a la colina” (Gray 2003, 228). Más tarde, Lee e Ingold sugirieron que “el aspecto locomotor (o del moverse) en el caminar permite comprender los lugares creados por las trayectorias” (Lee e Ingold 2006, 68). Las y los antropólogos sociales entienden cada vez más el lugar en sí mismo como un fenómeno sensorial (Feld y Basso 1996); esta puesta en foco de los aspectos fenomenológicos y sensoriales sugiere que la producción de lugares a través del caminar es también una actividad multisensorial.

Inherente a la idea de Michel de Certeau de la ciudad como un espacio de enunciación se encuentra la noción de que caminar en un espacio donde hay otros caminantes inevitablemente implica encuentros sociales de diferentes tipos. Lee e Ingold también han enfatizado la sociabilidad del caminar, pero se enfocan en “la sociabilidad que se genera al caminar *con* otros”, lo que involucra una “copresencia física enfatizada por movimientos comunes, [que] también es importante en la etnografía cuando intentamos vivir y movernos como lo hacen los demás” (Lee e Ingold 2006, 69 [original en cursivas]). Al igual que otros estudios etnográficos recientes que han destacado el carácter sensorial de la sociabilidad (Brenneis y Bendix 2006), por ejemplo, al compartir comidas y gustos (Walmsley 2006), el análisis de Lee e Ingold (2006) sienta las bases para comprender el caminar como una actividad humana multisensorial que puede ser potencialmente compartida y comprendida empáticamente. El interés específico de esta discusión sobre el “caminar con la cámara” son los vínculos que se han establecido entre la antropología del caminar y el campo actualmente floreciente de la antropología de los sentidos. Al criticar el énfasis en el punto de vista que existe en gran parte del trabajo académico occidental moderno sobre cómo percibimos nuestro entorno, Ingold ha argumentado que “seguramente es a través de nuestros pies, tocando el suelo (aunque mediado por el calzado), que estamos continuamente “en contacto” con nuestro entorno” (Ingold 2004, 330) y así sugiere que la locomoción, no la cognición, debe ser el punto de partida para el estudio de la actividad perceptual” (Ingold 2004, 331; 2000, 166). Estudios etnográficos posteriores y contemporáneos han reforzado esta idea al destacar la importancia de estudiar no solo cómo los demás “ven” sus mundos. Como refiere Katrin Lund, reflexionando sobre su propia etnografía que involucró caminatas por las colinas escocesas en compañía de alpinistas: “el sentido de la vista y la mirada del alpinista no pueden

separarse del examen del cuerpo que se mueve y toca el suelo” (2006, 40). Lund, por lo tanto, aboga por un enfoque centrado en “el cuerpo en movimiento” porque “puede proporcionar un alcance para mirar el cuerpo que siente (ve, toca, huele, oye y saborea) y entender cómo todos estos sentidos están integrados por la forma en que se mueve el cuerpo vivo” (2006, 41).

En este artículo, teniendo en cuenta este interés en el cuerpo en movimiento, discutiré sus implicaciones tanto para el cuerpo de quienes investigan como para los modos y medios que utilizan en la producción de conocimiento sobre las formas en que otros perciben su entorno. Para esto, primero discutiré la reciente literatura que revela las formas de aprendizaje empático y encarnado que quienes hacen antropología han desarrollado al caminar con sus informantes. No obstante, es importante destacar que la práctica de caminar con otros y otras ya es una técnica establecida en la antropología visual. En la siguiente sección, examinaré cómo las y los documentalistas etnográficos han caminado con sus sujetos de investigación en un intento por comprender y representar mejor sus experiencias y conocimientos corporizados. Al hacerlo, sugiero que pueden involucrarse en procesos que podrían definirse como de “producción de lugares”. Como la antropología visual va más allá de la realización de documentales etnográficos, a continuación analizaré cómo usos más recientes de la cámara han implicado a la o el investigador y a quien informa que “caminan con la cámara” y que utilizan el video como una herramienta a través de la cual se pueden explorar las experiencias y los compromisos con sus entornos. Finalmente, postularé que el video no necesariamente mejora nuestra capacidad de aprender sobre las formas multisensoriales de la experiencia y la implicación de otras personas con los contextos físicos, sociales y culturales en los que viven. Más bien, profundizaré sobre la manera en que los métodos audiovisuales de investigación y divulgación de “caminar con” ofrecen (al menos) dos formas de explorar y comunicar las relaciones de las personas con sus entornos. La primera es que el video nos brinda una herramienta que puede permitir la comunicación corporizada, la comprensión empática y las representaciones de las percepciones de otras personas sobre sus entornos. La segunda es que la película/video antropológico que representa a personas “caminando con” la cámara y el o la antropóloga también es una película sobre el lugar producido en la medida en que el contexto mismo de la realización de la

película/video se vuelve un proceso a través del cual las personas, las cosas y las experiencias sensoriales confluyen.

En estas discusiones es central el concepto de “lugar”. De Certeau (1986), Gray (2003) y Lee e Ingold (2006) sugieren que la creación de lugares es producto del caminar. Aquí mi comprensión del caminar como práctica de creación de lugares se basa en el trabajo del filósofo Edward Casey, quien subraya que de las “estructuras esenciales que impregnan los lugares tal como los conocemos” dos son de particular importancia: por un lado, la centralidad del cuerpo que experimenta el lugar; por otro, “el poder de reunión del lugar en sí mismo” (Casey 1996, 44), es decir, su capacidad para hacer confluír cuerpos y cosas, tiempo y espacio. Casey argumenta que el lugar debe entenderse como un “acontecimiento” y, por tanto, “lejos de ser sitios estáticos, [los lugares] cambian continuamente de acuerdo con su propia dinámica” (1996, 44). Como tal, el lugar puede crearse en una variedad de contextos, en ubicaciones físicas determinadas (p. ej., en una casa, un jardín), en un espacio público (p. ej., una plaza o calle) o en el mismo movimiento (p. ej., al caminar por un sendero o en un viaje al extranjero). Mi interés en el caminar como una práctica de creación de lugares se basa en los puntos propuestos por Casey. En principio, el cuerpo que experimenta es fundamental para la producción del lugar, ya que determina el lugar a través del movimiento y el compromiso físico multisensorial con el entorno: en términos occidentales modernos se trata de ver, oler, tocar, oír y, simultáneamente, crear la textura del entorno a través de huellas, inhalando y exhalando aire y produciendo sonido. Luego, concebir el lugar como una forma de reunión nos proporciona una metáfora para comprender cómo, al producir un lugar a través de un recorrido, las cosas, las personas, los encuentros sociales, las experiencias, los discursos, las reflexiones –entre otras– se reúnen como componentes de ese lugar-recorrido. Así, el recorrido puede pensarse como un lugar-acontecimiento.

“Caminando con” en el trabajo etnográfico

Njobo estaba allí para recibirnos, y lo primero que preguntó fue si había podido seguir el ritmo de los demás o si había “caminado como los BaNgwana”. Luego se volvió hacia los otros con un aire de “se los dije” y afirmó: “Ven, él sabe caminar”. Este cumplido aparentemente irrelevante, en verdad, fue muy importante, porque

para el pigmeo una de las diferencias más importantes entre la gente del bosque y la gente del pueblo es que estos últimos no saben “cómo caminar” (Turnbull 1961, 75-6 [original en cursivas])

Hace más de 45 años, Colin Turnbull ya era consciente de cómo el conocimiento del terreno y el caminar de la manera correcta estaban relacionados con ciertas formas de ser y experimentar. Desde entonces, innumerables etnógrafos y etnógrafas han caminado hacia y desde diferentes lugares con sus informantes. Sin embargo, al igual que las y los académicos que trabajan en otras disciplinas, han tendido a prestar más atención a los “lugares” de partida y llegada que al recorrido como “lugar” en sí mismo. Las críticas a este descuido u omisión de los recorridos y los caminos han comenzado a surgir en disciplinas preocupadas por la forma en que experimentamos nuestro entorno físico. Por ejemplo, los teóricos del campo del diseño, Joy Monice Malnar y Frank Vodvarka, ven los caminos como “elementos que generan el diseño espacial” (Malnar y Vodvarka 2004, 118). Señalan que, aunque “transitar a través de un espacio estructurado es familiar para todos los seres humanos [...], los teóricos de la arquitectura rara vez han prestado atención al papel generador del camino y a su carácter sensorial” (2004, 119). Los caminos y los recorridos no conectan simplemente un lugar con otro, sino que son lugares significativos sensorial e imaginativamente que interactúan y se contextualizan por los paisajes sensoriales de los que forman parte (Pink 2007a).

Como señalé anteriormente, antropólogos y antropólogas están comenzando a prestar atención a los recorridos caminados. De hecho, Lee e Ingold (2006) han sugerido que hay una serie de resonancias entre el caminar y el enfoque fenomenológico del trabajo de campo. Primero, sintonizarse (Ingold 2000, 22; Grasseni 2004, 27)⁶ con el entorno

6 El término “sintonización” refiere a los usos de Tim Ingold y Cristina Grasseni sobre la “educación de la atención”. Ingold (siguiendo a Gibson) propone que, a través de la “sintonía fina de las habilidades perceptivas, los significados inmanentes en el entorno [...] no se construyen, sino que se descubren” (2000, 22). Grasseni, al escribir sobre la adquisición de lo que ella llama “visión especializada”, propone utilizar activamente “la cámara como testimonio y recordatorio y también como catalizadora de atención hacia esos procesos continuos de aprendizaje y de sintonización que se requieren, por un lado, del aprendiz y del recién llegado y, por otro, del antropólogo que busca acceso y comprensión” (2004, 27).

que uno siente al caminar se asemeja a la forma de “estar ahí” que las y los antropólogos necesitan para “percibir el entorno multisensorial” al máximo. Segundo, la idea de que los lugares se crean en la medida en que transitamos caminos a través de ellos indica que debemos comprender los “recorridos y circulación de los demás” (Lee e Ingold 2006, 68). Tercero, el carácter distintivo de la “sociabilidad que se genera al caminar *con* otros” [original en itálica] resuena con la etnografía donde “intentamos vivir y movernos como lo hacen los demás” (Lee e Ingold 2006, 69). Aunque la práctica etnográfica no puede reducirse a su comparación con el caminar, los puntos de Lee e Ingold sugieren que, como práctica de investigación fenomenológica, “caminar con” puede acercarnos a comprender cómo otras personas perciben sus entornos multisensoriales, constituyen lugares a través de la práctica cotidiana y viven “en sus cuerpos”. Un buen ejemplo de esto es el trabajo de campo de Katrin Lund y Hayden Lorimer (2003) con alpinistas en Escocia. En su investigación, Lund utilizó una variedad de métodos para comprender cómo “las perspectivas y las vistas de las montañas se crean junto con la actividad física de caminar y escalar”. Durante sus doce meses de trabajo de campo, ambos “siguieron a senderistas y alpinistas en sus caminatas por las montañas” y les hicieron entrevistas (Lund 2006, 28). De particular interés aquí es el uso del caminar como método, ya que, según Lorimer y Lund, les permitía hacer frente a un tema de investigación en movimiento y les “brindaba la oportunidad de una observación pausada del interjuego entre los modos sensoriales y los objetivantes de la *performance* en cuanto verdaderos *happenings* en la ladera de la montaña”. De esta manera afirmaban que, “en última instancia, al movernos e interactuar con los alpinistas, nos aseguramos de que nuestras ideas surjan y sean reelaboradas y enriquecidas a través de la experiencia encarnada directa” (Lorimer y Lund 2003, 131-132). Al escribir sobre sus experiencias del caminar, Lund muestra cómo, a través de los mismos recorridos de alpinistas, realizó una investigación que aportó posteriormente a la comprensión de las relaciones entre percepción visual y táctil en el montañismo. El artículo comienza con un pasaje descriptivo de la experiencia de Lund escalando una montaña (Lund 2006, 27-28). En esta narración, enfatiza la concentración necesaria y los aspectos corporales y táctiles de su experiencia de escalar que se combinaron con la percepción de distintas perspectivas en diferentes

puntos en la escalada. Según Lund, la cuestión de “cómo los ojos perciben los alrededores” debe “examinarse en relación con el cuerpo en movimiento”. Teniendo en cuenta que este movimiento se caracteriza por la tactilidad, las “vistas apreciadas por el o la alpinista” no pueden comprenderse sin el reconocimiento de su inescindibilidad del sentido táctil (Lund 2006, 28). Al igual que Turnbull, medio siglo antes, Lund aprendió a “caminar” como aquellos con quienes ella caminaba. Este “caminar con” abre la posibilidad de comprender cómo las personas constituyen tanto sus propias identidades como su lugar a través de su experiencia multisensorial encarnada.

“Caminar con” en el cine Etnográfico

No solo los llamados “antropólogos o antropólogas que escriben”, según Postma y Crawford (2006, 5), han caminado con sus informantes. El o la investigadora/cineasta que sigue a las personas en su cotidianeidad y en sus recorridos habituales ha sido una marca distintiva en el cine etnográfico observacional. Este tipo de práctica que implicaba un involucramiento, a largo plazo, con las experiencias cotidianas de las personas, era comparable a la observación participante de los “antropólogos y antropólogas que escriben”. Los documentales etnográficos suelen presentar escenas en las que sus protagonistas recorren junto al o a la cineasta sus entornos materiales. El trabajo de Crawford y Postma proporciona ejemplos precisos. Postma nos insta a explorar a fondo cómo el cine puede comunicar “conocimiento experiencial” o “de cuerpo a cuerpo” (2006, 328). Por ejemplo, en su película *Of Men and Mares* (1998) incluyó una secuencia de menos de un minuto durante la cual camina junto a un granjero de Zelanda y lo filma mientras trabaja la tierra con un arado tirado por caballos. Mientras caminan se puede apreciar el ritmo de sus movimientos. A medida que el granjero verbaliza sus pensamientos sobre las particularidades del suelo, la cámara de Postma (como la mía, algo que ya he mencionado líneas arriba) se dirige hacia sus pies cuando tocan el suelo. Este tipo de “caminar con” es similar a las actividades rutinarias de producción de lugares de los pastores de la frontera escocesa sobre las que escribe Gray (2003).

Por su parte, Crawford es conducido en un *tour* por las tierras de las Islas del Arrecife por el “Gran Hombre”, Alfred Melotu, quien protagoniza su película *Alfred Melotu: The Funeral of a Paramount Chief* (Crawford y Scott 2003). Al igual que Crawford, sus colegas Jens Pinholt y Alfred

Melotu recorren el territorio y vemos cómo el ritmo marcado por Alfred domina la secuencia de la película: no solo los cineastas, sino también un grupo de niños locales siguen su ritmo. Sin embargo, el ejercicio de producción de lugares no es simplemente un objeto de teorización antropológica, sino también una actividad con fines prácticos, ya que, como señala Crawford, “no hay duda de que Alfred quiere que la película documente que esta es *su* tierra, a pesar de la propiedad comunal” (Crawford 2006, 306).⁷ En este artículo, me interesa destacar este tipo de narrativa-del-tour. Para reflexionar sobre esto, analizaré una escena de la película *Lorang’s Way* (MacDougall y MacDougall, 1979).

Para quienes no estén familiarizados con el trabajo de Judith y David MacDougall este dúo practica (y de hecho ha jugado un papel clave en su impulso) una forma participativa y reflexiva de hacer cine observacional (ver MacDougall 1998; Taylor 1998). *Lorang’s Way*, descrito por Lucien Taylor como “un sutil retrato de un hombre seguro de sí mismo y a la vez vulnerable que reflexiona sobre su vida y el frágil futuro de su cultura” (Taylor 1998, 8), ya es bien conocido entre quienes se dedican a la antropología visual, por contener una secuencia de aproximadamente diez minutos en la que el protagonista de la película, Lorang, muestra sus aposentos. Mi razón para seleccionar esta película para la discusión es porque es bien conocida y ha sido identificada por Jayasingha Jhala como una escena clave que se vincula metodológicamente con su trabajo. Basándome en el trabajo de Jhala (2007), desarrollo dos puntos: primero, que esta secuencia puede interpretarse como una representación fílmica de cómo el lugar es creado precisamente al caminar. Esto nos alerta sobre los recorridos que toman los demás, pero también sobre aspectos de su experiencia encarnada, ya que, como dice Taylor, “el cine etnográfico explora la experiencia vivida a través de su inscripción en cuerpos, gestos y miradas” (1998, 17). En segundo lugar, sugiero que “caminar con la cámara” es en sí mismo una práctica de producción de lugares, ya que el proceso de realización de películas reúne experiencias encarnadas, cosas, personas, relaciones, entre otras. Crea lo que Casey (1996) llama un lugar-acontecimiento.

7 Los clips de las películas de Postma y Crawford y también de Scott se pueden ver en el DVD que acompaña a su volumen editado (Crawford y Postma 2006).

En esta secuencia de *Lorang's Way*, el dúo de MacDougall adopta un enfoque al que Jhala (2007) se refiere como “el proceso de narrar una historia a través del paisaje”. A diferencia de las tomas amplias y las vistas cenitales de los mundos de otras personas, Jhala señala que la cámara, al hacer “un círculo virtuoso que serpentea a lo largo de los caminos”, crea una experiencia y un encuentro muy diferente a los que se producirían con “una cámara flotando en lo alto”. Esto es importante por la forma en que la película representa a Lorang y su mundo, ya que “caminar al lado o detrás del sujeto también permite mantener una escala humana y una proximidad transferible entre el sujeto y el espectador” (Jhala 2007). Como destacan los comentarios de Jhala, caminar con el sujeto de la película puede crear una sensación de cercanía a su experiencia. También implica escuchar sus definiciones de los lugares y de las personas que componen el camino, seguir los recorridos “serpenteantes” tomados por el sujeto de la película y establecer una forma de sociabilidad entre cineasta y sujeto mientras caminan y se detienen uno junto al otro o detrás.

Algunos y algunas cineastas-antropólogas han argumentado que el cine puede comunicar lo precultural al trascender fronteras culturales, es decir, “revela no solo el campo intersubjetivo de conciencia que vincula al Yo y al Otro, sino también las modulaciones graduales y los puntos en común de la experiencia entre diferentes grupos culturales” (MacDougall 1998; Taylor 1998, 19). Si bien, al igual que otras y otros antropólogos sociales y visuales (p. ej., Heider 2006), creo que existen límites en el carácter precultural de la experiencia; destaco un punto en este argumento. Las representaciones fílmicas de las experiencias de otras personas (que son simultáneamente huellas de la intersubjetividad corpórea entre cineasta y el sujeto de la película) pueden invocar respuestas que nos permitan comprender con empatía las experiencias encarnadas de quienes son representados, aunque lo hagamos en nuestros propios términos personales y culturales. Quizás más que sugerir que estos entendimientos o respuestas mutuas trascienden lo cultural, propongo comprenderlos como diferentes formas de experimentar que implican grados y tipos específicos de reflexión y conocimiento cultural e individual. Jason Throop ha sugerido que entendamos la experiencia humana en términos de un “rango de definición” que abarca “lo indeterminado, lo fluido, lo incoherente, lo interno, lo disyuntivo, lo fragmentario, lo coherente, lo intersubjetivo, lo determinado, lo rígido, lo

externo, lo cohesivo, lo colectivo y lo unitario” (2003, 227). Este autor aboga por un modelo fenomenológico de la experiencia que funciona para integrar la “inmediatez del flujo temporal y la mediación de la evaluación reflexiva” (Throop 2003, 233).

Algunos tipos de experiencia “indeterminada” que se generan al ver la experiencia corporizada del otro representada en el cine etnográfico no necesariamente trascienden lo cultural, pero nos permiten hacer reflexiones enmarcadas culturalmente que se basan en nuestras respuestas empáticas a las representaciones filmicas. Los tipos de reflexión que desarrollamos para hacer que la experiencia sea significativa –lo que Victor Turner (1986) llama “una experiencia”– y para lograr una sintonía autoconsciente con la forma en que los otros se mueven, experimentan y perciben sus entornos son inevitablemente prácticas culturales en sí. Por ejemplo, considerando mi propia experiencia, al ver la secuencia del *tour* o del “caminar con” en *Lorang’s Way*, inicialmente me resultó difícil seguir su ritmo. Aun cuando la película ya me había preparado de alguna forma para ese ritmo, la velocidad de Lorang era cultural y personalmente diferente de la que yo estaba acostumbrada para moverme en mi mundo.

Sin embargo, a medida que avanzaba la secuencia, me sentí más sintonizada con la forma en que Lorang se movía en su entorno; casi comencé a sentir que tenía una idea de cómo sería caminar por ese recinto. A pesar de ver una película con empatía, comparado con la cantidad de días que Lund (2006) camina por las montañas con sus informantes, diez minutos parecen poco tiempo para alcanzar una empatía corporal o aprehender los modos encarnados y sensoriales de transitar y explorar el entorno. No obstante, diez minutos de película son mucho tiempo; de hecho, una secuencia de diez minutos es una rareza en muchos géneros de documental contemporáneos. Mi primer punto es que el cine ha brindado a los antropólogos y antropólogas visuales la oportunidad de representar las experiencias en movimiento de otras personas; de hecho, generalmente es el movimiento lo que hace que las experiencias de otras personas sean visualmente interesantes de ver como corporalmente atractivas. Posiblemente, la reiterada falta de atención que las y los antropólogos que escriben prestan al documental etnográfico ha llevado a que no hayan ahondado en el registro filmico etnográfico para investigar cómo la experiencia de caminar y la relación entre las personas y sus entornos ya está integrada en las narrativas filmicas etnográficas.

Mi segundo punto se refiere a cómo se crea un lugar-acontecimiento-filmico en el proceso de realización cinematográfica. Aunque sería ingenuo sugerir que el cine puede proporcionar una representación objetiva de cómo las personas producen lugares en su vida cotidiana, una secuencia de cine etnográfico en la que cineasta y el sujeto comparten un caminar, mientras que el o la primera filma al segundo, es una representación de cómo se produce un lugar a través del caminar. El concepto de lugar es más útil para comprender cómo todo el proceso en sí mismo es un proceso de creación de lugares y, al mismo tiempo, una representación filmica del lugar a través de la película. Para entender esto, sugiero que hay algunos paralelismos entre la teoría de lugar de Casey descrita anteriormente, que enfatiza la centralidad del cuerpo que experimenta en el lugar, y el “poder de congregarse del lugar en sí” (Casey 1996, 44). Propongo que una película etnográfica que se centra en el cuerpo que camina, es decir, en el cuerpo que experimenta a medida que se mueve a través del espacio y el tiempo, y que se encuentra con cosas y personas, puede entenderse como productora del lugar en calidad de acontecimiento que crea una representación filmica del lugar en el que se reúnen cuerpos y cosas, y tiempo y espacio, con un foco en el (los) cuerpo(s) sensible(s). Por ejemplo, en *Lorang’s Way*, mientras él camina por su recinto, la cámara lo enfoca y se dirige hacia las cosas del entorno físico que él señala. La experiencia del cuerpo y del yo de Lorang se involucra social, visual y verbalmente y de manera háptica a través del suelo y del camino recorrido bajo sus pies.

La narración filmica “reúne” a estas personas, cosas, experiencias (por ejemplo, el “caminar con” háptico del camarógrafo, la sociabilidad entre Lorang y la y el cineasta, las vistas señaladas por Lorang, diferentes espacios para las esposas, un corral de cabras, personas que pasan por allí o por donde pasa Lorang y “la puerta de Lorang”) en un solo lugar: un lugar filmico. Este lugar-acontecimiento puede ser reescenificado en cada nueva proyección de la película; es en relación con sus públicos que se renegocian sus significados.

Caminar con la cámara

Arriba introduce el análisis que hace Jhala de *Lorang’s Way*. Él vincula esto con una discusión sobre su propio desarrollo del método de “caminar con la cámara” para documentar colaborativamente

los daños producidos por un terremoto en la India. En este proceso de investigación, Jhala primero se sentó con las personas responsables de cada familia para discutir el propósito de la grabación y, luego, con su consentimiento, procedió a una caminata similar a la de *Lorang's Way*. Él describe el método que surgió de la siguiente manera:

los dueños de la propiedad se ponían de pie diciendo: “Déjame mostrarte”. Luego caminaban del punto A al punto B, hablaban mientras se dirigían, describían lo sucedido en el fatídico día. En cada punto en donde el daño era visible, se daban vuelta y miraban a la cámara mientras continuaban hablando. Una vez realizado el informe, íbamos a la siguiente parada. Finalmente, volvíamos al sitio de la conversación inicial o a algún punto de salida desde donde nos separábamos. (Jhala 2007)

Al igual que la secuencia de *Lorang's Way* que he discutido antes, el trabajo con el video de Jhala puede interpretarse como una práctica de creación de lugares. Mientras los sujetos de su video caminaban y hablaban alrededor de sus casas dañadas, las convertían temporalmente en lugares particulares con un propósito específico. Tanto la presencia de Jhala con su cámara de video como el movimiento de caminar fueron esenciales para este proceso de mapeo que se pausaba para conversar sobre el daño. Jhala señala que estas caminatas de video mapearon el daño/los daños del terremoto “sobre el terreno” teniendo una aplicación práctica que desafiaba el mapeo “desde arriba”, desde una mirada cenital. Como procesos de creación de lugares, las caminatas con la cámara de Jhala eran procesos corporales y de encuentro, mientras se movían por el suelo a través del terreno dañado, reuniendo en el camino evidencias de daño material, conocimiento verbal y experiencia sensorial encarnada. Al leer el ensayo de Jhala⁸ me di cuenta de que lo que estaba escribiendo era muy similar a un método que yo ya había usado en un contexto bastante diferente. Como parte de un proyecto de antropología visual aplicada sobre las relaciones de las personas con sus “hogares sensoriales”, usé un

8 Conocí el trabajo de Jhala cuando editaba un número especial de la revista *Visual Anthropology* sobre antropología aplicada, publicada en 2004. La versión del texto discutido aquí es de una publicación posterior de un volumen llamado *Visual Interventions* sobre el mismo tema (Pink 2007c).

método que denominé “video *tour*” (Pink 2004; 2005)⁹ donde caminaba con las y los participantes de mi investigación alrededor de sus casas grabando, mientras me “mostraban”, interpretaban y discutían conmigo su entorno material, los significados que este tenía para ellos y ellas y las prácticas en las que se involucraban a través de este.

Estos video *tours* se movían en el tiempo y el espacio, reunían cosas y eran experiencias multisensoriales que servían para definir cada hogar como un tipo particular de lugar. Además, esta investigación buscaba conscientemente hacer que el cuerpo que experimenta y el cuerpo sensorial fueran centrales en la realización de videos, al mismo tiempo que indagaba sobre los aspectos sensoriales de la experiencia del hogar y las prácticas domésticas cotidianas. Basándome en los video *tours* como método, más recientemente caminé con la cámara con David y Anne quienes participan de un proyecto de jardín comunitario que forma parte de mi investigación actual sobre el desarrollo del movimiento italiano *Slow City (Citta’slow)* en ciudades británicas.¹⁰ En la sección inicial de este artículo reflexioné sobre cómo he ido desarrollando este método. Como señalé anteriormente, estos paseos con la cámara pueden entenderse como formas de creación de lugares que tienen similitudes con las que sugiero para el cine etnográfico. El ejemplo del jardín comunitario plantea otro punto sobre el caminar con la cámara. Pasear por el jardín con la cámara tres veces en distintas épocas del año y en

9 El video *tour* fue parte de un diseño de investigación desarrollado en colaboración con la doctora Katie Deverell.

10 *Citta’slow* es un movimiento transnacional originado en Italia. Su objetivo es promover “el uso de tecnología orientada a mejorar la calidad del medio ambiente y del tejido urbano, y proteger la producción de alimentos y vinos singulares [...] [que] contribuyan al carácter de la región”. El sitio web del movimiento describe cómo las “*Slow Cities* [en sí mismas] buscan promover el diálogo y la comunicación entre productores y consumidores locales. Con ideas como la conservación del medio ambiente, la promoción del desarrollo sostenible y la mejora de la vida urbana, *Slow Cities* incentiva la producción de alimentos utilizando técnicas naturales y respetuosas con el medio ambiente”. Eso se logra a través del activismo indirecto en el que los principios del movimiento se ponen en práctica en forma de políticas, proyectos, actividades y eventos en sus ciudades miembros (ver www.cittaslow.net para más detalles; sitio web consultado el 8 de marzo de 2007).

distintas etapas de su desarrollo me permitió experimentar el jardín de diferentes formas.

En la sección inicial de este artículo describí el jardín como un lugar imaginado, como un lugar material y como un lugar sujeto al clima. Esto implica pensar en términos de nuestras experiencias multisensoriales tanto en el suelo como “en el aire”. En la primera oración de este artículo, describí el papel que había jugado el clima en la forma en que experimentamos y definimos el jardín. Si seguimos la sugerencia de Ingold de que “el mundo habitado está constituido por las corrientes de aire más que por las fijaciones terrestres del paisaje” (Ingold 2005, 3), la idea de caminar con la cámara implica comprometerse con un mundo en movimiento que se reorganiza continuamente no solo en la imaginación y por la acción humana, sino también por el clima. Las ideas de Ingold, junto con los comentarios de David sobre el clima y el enfoque de Jhala sobre los daños del terremoto, llaman nuestra atención sobre la cuestión de cómo el clima y lo que podría llamarse “desastres naturales” están implicados en el método de caminar con la cámara. Sugiero que este caminar con la cámara también debe verse como medio para representar las experiencias de las personas sobre cómo los elementos inmateriales cambiantes de nuestros entornos se inscriben materialmente en estos. Por lo tanto, esto puede entenderse como una forma de producir un lugar en relación con estos elementos inmateriales, que puede realizarse en cualquier momento en un mundo en constante cambio. Como tal, es necesario recordar que caminar con la cámara, como todo texto etnográfico, no puede situarse en un presente etnográfico, ya que siempre produce un texto histórico.

CONCLUSIÓN: PRODUCCIÓN DE LUGARES Y PERCEPCIÓN ENCARNADA

En relación con los trabajos existentes en la antropología convencional y en la visual, he sugerido aquí que caminar con la cámara es un método de investigación que puede: producir comprensiones empáticas y sensorialmente encarnadas (emplazadas) sobre la experiencia de otras personas; ser en sí mismo productor de lugar en cualquier momento en el tiempo; producir textos audiovisuales que definan y representen el lugar en momentos particulares; y comunicar las experiencias emplazadas de otras personas a audiencias que puedan interpretar con empatía.

Aunque el método de “caminar con” tanto en la escritura como en la antropología visual se basa en algunos principios teóricos y metodológicos comunes, existen diferencias inevitables en las prácticas y los usos de “caminar con” entre “antropólogos y antropólogos que escriben” y “antropólogos y los antropólogos visuales”. Algunas de estas diferencias están relacionadas con los aspectos prácticos de usar la cámara durante periodos prolongados de tiempo en una caminata larga, por ejemplo, de un día o más; o las diferencias que existen entre el cine y el video. La secuencia de aproximadamente diez minutos de *Lorang’s Way* que he examinado en la sección anterior podría haber dejado de ser una narración continua si hubiese tenido que detenerse para cargar un nuevo carrete de película en la cámara. El video no nos limita de la misma manera; mis video *tours* en el hogar duraban hasta una hora, pero en mis tres videos sobre el jardín comunitario las caminatas fueron de unos diez minutos porque ese fue el tiempo que duraban. Otras diferencias están vinculadas a las formas precisas de colaboración que surgen cuando trabajamos con participantes de la investigación con una cámara de video (véase Pink 2007b para una discusión extensa de esto).

En particular, las personas a las que se está grabando usan su propia forma de entender cómo el video puede comunicar la forma en que experimentan y actúan (usando todo su cuerpo) sus experiencias. Sin embargo, no estoy sugiriendo una distinción entre caminar con y caminar sin video como diferentes métodos de investigación. Más bien, estoy interesada en los vínculos entre la antropología convencional y la visual al explorar lo que el uso de una cámara de video puede agregar al método de “caminar con”. Me considero tanto una productora de imágenes como una antropóloga que escribe y, de hecho, esta distinción me resulta problemática. En su lugar, sugiero una perspectiva de la etnografía que utilice métodos y medios visuales cuando sea apropiado para generar conocimiento sobre las cuestiones que se están explorando. Mi enfoque implica usar la cámara cuando creo que puedo aprender más o aprender de manera diferente sobre las cuestiones particulares que me interesan. Enciendo la cámara cuando siento que me ayuda a invitar a quienes participan de mi investigación a definir y representar sus propias experiencias y conocimientos encarnados de maneras que beneficien nuestras exploraciones colaborativas. También uso la cámara cuando me llaman la atención aspectos particulares de la materialidad de las

colaboraciones con mis informantes que creo que pueden representarse mejor audiovisualmente que en notas de campo escritas, transcripciones de entrevistas o una escritura etnográfica.

No obstante, mi referencia al uso del video para representar la investigación no implica únicamente su empleo para divulgar mi trabajo entre otros académicos y académicas. Como en la “antropología compartida” de Rouch (2003 [1973]), la audiencia principal de mis videos son las personas que están en ellos; por ejemplo, entregué los DVD de nuestras caminatas con la cámara a David y a Anne y a otras personas que han colaborado en la investigación. Esto puede generar comentarios mientras los vemos juntos y juntas (como lo explora Nijland 2006). Mi segunda audiencia soy yo misma cuando (re)veo los videos para intentar (como lo he hecho en este artículo) entender cómo las personas, los sentidos y el lugar se entrelazan en el proyecto del jardín. Caminar con la cámara, sugiero, puede generar un enfoque más complejo de la cuestión de cómo se constituyen el lugar y las identidades. Esto se debe en parte a que el proceso de realización del video puede verse como una instancia en sí misma de creación de lugares que exige un compromiso reflexivo de la etnógrafa o el etnógrafo. Por otro lado, caminar con la cámara trae al frente la corporalidad de “caminar con” e involucra una forma de sociabilidad ambulante que incluye a quien hace etnografía, a la cámara y al sujeto del video. Por último, hace también que esta sociabilidad sea parte del proceso de creación de lugares en la realización misma del video.

La pregunta que queda es cómo la integración del video en un método de “caminar con” puede servir como catalizadora para comunicar las experiencias sensoriales encarnadas de otras personas sobre el lugar y la creación de lugares a una tercera audiencia académica y de quienes tengan interés en aplicar el conocimiento etnográfico fuera del ámbito académico.¹¹ La ventaja del cine o el video es que invitan a su público

11 Aunque sin duda hay otras audiencias, las más obvias para dicho conocimiento etnográfico se encuentran en la investigación sobre consumo, diseño y arquitectura. Arriba destacué el interés en las experiencias sensoriales de caminar desarrollado por los teóricos del diseño Malnar y Vodvarka (2004) y el arquitecto y teórico Pallasmaa (2005; 1999) así como mi propia etnografía de consumo sobre la sensorialidad del hogar (Pink 2004). Existe un interés generalizado por fuera de la academia en los aspectos multisensoriales de las relaciones humanas y sus percepciones sobre el entorno.

a compromisos empáticos con el cuerpo sensorial y experiencial de los sujetos filmados. El peligro, sin embargo, radica en que el público no tendrá los conocimientos culturales necesarios para poder interpretar estas experiencias (cf. Heider 2006). Mi recomendación, y una tarea futura para mi propia práctica, es desarrollar formas de integrar textos visuales y escritos en proyectos hipermedia multimedia que puedan comunicar tanto lo que MacDougall (1998) considera “transcultural” como también otras formas que brinden una contextualización cultural y analítica densa que hagan posible la comunicación sobre las experiencias de otras personas (véase Pink 2006: 2007b).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bendix, Regina y Donald Brenneis, eds. 2006. *Senses*. Número monográfico de *Etnofoor. Anthropological Journal* 18, 1. <https://www.jstor.org/stable/125758079>
- Berger, John. 1972. *Ways of Seeing*. London: Penguin Books.
- Casey, Edward. 1996. “How to Get from Space to Place in a Fairly Short Stretch of Time: Phenomenological Prolegomena”. En *Senses of Place*, editado por Steven Feld y Keith Basso, 13-52. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press.
- Crawford, Peter. 2006. “‘Big Men’ and the Representation of Local Communities on Film”. En *Reflecting Visual Ethnography*, editado por Peter Crawford y Metje Postma, 294–318. Leiden y Højberg: CNWS Publications and Intervention Press.
- De Certeau, Michel. 1986. *The Practice of Everyday Life*. London: University of California Press.
- Feld, Steve y Keith Basso, eds. 1996. *Senses of Place*. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press.
- Grasseni, Cristina. 2004. “Video and Ethnographic Knowledge: Skilled Vision and the Practice of Breeding”. En *Working Images*, editado por Sarah Pink, Laszlo Kurti y Ana Isabel Afonso, 12-28. London: Routledge.
- Gray, John. 2003. “Open Spaces and Dwelling Places: Being at Home on Hill Farms in the Scottish Borders’ Places”. En *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture*, editado por Setha Low y Denise Lawrence-Zuniga, 224-244. Oxford: Blackwell.

- Heider, Karl. 2006. "A Dialogue with Sacrifice of Serpents". En *Reflecting Visual Ethnography*, editado por Peter Crawford y Metje Postma. 245-251. Leiden y Højberg: CNWS Publications and Intervention Press.
- Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment*. London: Routledge.
- Ingold, Tim. 2004. "Culture on the Ground: The World Perceived through the Feet". *Journal of Material Culture* 9, 3: 315-40. DOI: <https://doi.org/10.1177/1359183504046896>
- Ingold, Tim. 2005. "The Eye of the Storm: Visual Perception and the Weather". *Visual Studies* 20, 2: 97-104. DOI: <https://doi.org/10.1080/14725860500243953>
- Jhala, Jayasinhji. 2007. "Emergency Agents: A Birthing of Incipient Applied Visual Anthropology in the 'Media Invisible' Villages of Western India". En *Visual Interventions*, editado por Sarah Pink, 371-381. Oxford: Berghahn.
- Kulick, Don, y Margaret Willson, eds. 1995. *Taboo: Sex, Identity and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*. London: Routledge.
- Lee, Jo, y Tim Ingold. 2006. "Fieldwork on Foot: Perceiving, Routing, Socializing". En *Locating the Field. Space, Place and Context in Anthropology*, editado por Simon Coleman y Peter Collins, 67-86. Oxford: Berg.
- Lorimer, Hayden, y Katrin Lund. 2003. "Performing Facts: Finding a Way Over Scotland's Mountains". *The Sociological Review* 51, 2: 130-44. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.2004.00455.x>
- Lund, Katrin. 2006. "Seeing in Motion and the Touching Eye: Walking over Scotland's Mountains". *Senses*. Número monográfico, editado por Regina Bendix y Donald Brenneis, de *Etnofoor. Anthropological Journal* 18, 1: 27-42. <https://www.jstor.org/stable/125758079>
- MacDougall, David. 1998. *Transcultural Cinema*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Malnar, Joy Monice y Frank Vodvarka. 2004. *Sensory Design*. Minneapolis, MI: University of Minnesota Press.
- Nijland, Dirk. 2006. "Film and Non-verbal Expression of Culture amongst the Tolebo". En *Reflecting Visual Ethnography*, editado por Peter Crawford y Metje Postma. Leiden y Højberg, 52-77. CNWS Publications and Intervention Press.
- Okely, Judith. 1994. "Vicarious and Sensory Knowledge of Chronology and Change: Ageing in Rural France". En *Social Experience and Anthropological Knowledge*, editado por Kirsten Hastrup y Peter Hervik, 34-48. London: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780203449646-3>

- Pallasmaa, Juhani. 2005. (1999). "Lived Space: Embodied Experience and Sensory Thought". En *Encounters: Architectural Essays*, editado por Peter MacKeith. Hameenlinna, Finland: Rakennustieto Oy.
- Pink, Sarah. 2004. *Home Truths: Gender, Domestic Objects and Everyday Life*. Oxford: Berg.
- Pink, Sarah. 2006. *The Future of Visual Anthropology: Engaging the Senses*. London: Routledge.
- Pink, Sarah. 2007a. "Sensing Cittaslow: Slow Living and the Constitution of the Sensory City". *Sense and Society* 2, 1: 59-78. DOI: <https://doi.org/10.2752/174589207779997027>
- Pink, Sarah. 2007b. *Doing Visual Ethnography: Images, Media and Representation in Research*. London: Sage.
- Pink, Sarah, ed. 2007c. *Visual Interventions*. Oxford: Berghahn.
- Pink, Sarah y Metje Postma, eds. 2006. *Reflecting Visual Ethnography*. Leiden y Højberg: CNWS Publications and Intervention Press.
- Pink, Sarah y Peter Crawford. 2006. "Introduction: Visual Ethnography and Anthropology". En *Reflecting Visual Ethnography*, editado por Peter Crawford y Metje Postma, 1-12. Leiden y Højberg: CNWS Publications and Intervention Press.
- Postma, Metje. 2006. "From Description to Narrative: What's Left of Ethnography". En *Reflecting Visual Ethnography*, editado por Peter Crawford y Metje Postma, 319-357. Leiden y Højberg: CNWS Publications and Intervention Press.
- Rouch, Jean. 2003. (1973). "The Camera and Man". En *Cine Ethnography: Jean Rouch*, editado por Steven Feld, 29-46. Minneapolis y Londres: University of Minnesota Press.
- Shilling, Chris. 1991. *The Body and Social Theory*. London: Sage.
- Stoller, Paul. 1997. *Sensuous Scholarship*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- Sutton, David. 2001. *Remembrance of Repasts*. Oxford: Berg.
- Taylor, Lucien. 1998. "Introduction". En *Transcultural Cinema*, editado por David MacDougall, 3-22. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Throop, Jason. 2003. "Articulating Experience". *Anthropological Theory* 3, 2: 219-41.
- Turnbull, Colin. 1961. *The Forest People*. New York: Simon and Schuster. DOI: <https://doi.org/10.1177/1463499603003002006>

- Turner, Victor. 1986. "Dewey, Dilthey and Drama: An Essay in the Anthropology of Experience". En *The Anthropology of Experience*, editado por Victor Turner y Edward Bruner, 33-44. Urbana: University of Illinois Press.
- Walmsley, Emily. 2006. "Race, Place, Taste: Making Identities Through Sensory Experience". *Senses*. Número monográfico, editado por Regina Bendix y Donald Brenneis, de *Etnofoor. Anthropological Journal* 18, 1: 43-60.
<https://www.jstor.org/stable/i25758079>

FILMOGRAFÍA

- Crawford, Peter y Rolf Scott (antropólogo Jens Pinholt). 2003. *Alfred Melotu - The Funeral of a Paramount Chief*. Distribuida por Intervention Press, Højberg, Denmark.
- MacDougall, David y Judith MacDougall. 1979. *Lorang's way*. Distribuida en el Reino Unido por The Royal Anthropological Institute.
- Postma, Metje. 1998. *Of Men and Mares*. Distribuida por Metje Postma, Leiden.

LO RECIENTE



AIDA, A. ADELLACH, M. AGUIRRE, O. CALÓ,
I. COLOMBRES, J. CORTÁZAR, P. CHÉREAU, M.
A. ESTRELLA, C.A. GABETTA, E. GALEANO, J.
GELMAN, T. GUBITSCH, M. MNOUCHKINE, A. E.
PAOLETTI, F. SOLANAS, M. SOSA, A. SZPUNBERG Y
V. ZITO

Argentina. Cómo matar la cultura (1976-1981).

Editorial Revolución
Madrid, 1981, 284 páginas.

*Nosotros sabemos bien que un Estado que nunca cede
y que toma, como un terrorista, sus artistas en rehenes;
un Estado que se agazapa detrás de muros y rejas,
es un Estado al que se le hace cada vez más difícil tener
encadenados a sus ciudadanos.*

Mariane Mnouchkin y Patrice Chéreau (pág. 8).

Después de años he vuelto a hojear este libro, al que bien podría referirme como un testimonio de la infamia. Es, en coherencia con su carácter de escritura documental y testimonial, un texto escrito a varias manos sobre uno de los capítulos más trágicos de la historia reciente de América Latina: la represión que antecedió y se formalizó con el golpe militar en Argentina en 1976, uno de cuyos focos privilegiados fue el ámbito de la cultura, la producción cultural y artística, no en el sentido antropológico más amplio, sino en lo que tiene que ver con el teatro, el cine, la música, la literatura y, también, las ciencias sociales y las humanidades.

No por nada. En efecto, estas disciplinas se constituyeron en el país del sur en una expresión de defensa de la democracia, por lo que fueron calificadas de “arma de la subversión”, tal como lo dijo explícitamente, en 1976, el general Viola, comandante en jefe del ejército, quien, sostenido en un violento golpe de Estado, se hizo al cargo de la presidencia de la República argentina.

Si todos los frentes de la vida y de la sociedad argentina se vieron profundamente alterados por este mayúsculo y arbitrario “paso al acto” que es un golpe de Estado, militar, por lo demás, ni qué decir tiene el campo de la cultura que, en un país rico en expresiones artísticas –literatura, cine, música– habitado por los ideales de la civilización europea occidental, pero con una producción cultural autóctona ya sostenida en la épo-

ca, se vio constreñido al silencio y al exilio sobre los despojos de los miles de personas asesinadas y desaparecidas sin retorno, y no solo de quienes explícitamente se opusieron con las armas al régimen del terror instaurado por la dictadura.

Precisamente, este libro es un testimonio del terror y, en ese contexto, no se sabe qué es peor: si las prácticas estrictas de dicho terror, es decir, la crueldad sin cortapisas de la tortura, de la desaparición y del asesinato a sangre fría, o el clima impuesto a la sociedad en su conjunto, destinado a amplificar la cruzada pretendidamente cristiana “contra el comunismo” que terminó finalmente envolviéndolo todo y acusando por igual a estudiantes de secundaria y universidad, docentes, profesionales, trabajadores y trabajadoras sindicalizadas, pero, sobre todo, a los y las representantes de la cultura.

No es casual: justamente el ámbito de la producción cultural, la radio, la televisión, la prensa, el cine, el teatro, la música..., en fin, la función creativa, artística e informativa, es un escenario propicio para el ejercicio del poder público, y los militares no dudaron en tomárselo y decretar, cuando no su cierre definitivo, pautas llamadas de “interés cultural” destinadas a purificar el contenido de los programas y las crónicas, y fueron en ello bastante más lejos, pues sumaron la supervisión específica de jasesores eclesiásticos!

Uno a uno los sectores del ámbito de la producción cultural –televisión y radio, prensa, teatro, cine, composición e interpretación musical– fueron, en sus sedes y en sus presentaciones, objeto de intervenciones estatales con medios militares, es decir, con requisas y asaltos armados. Pero, más sórdidamente, sus representantes –periodistas, escritores, dramaturgos, actores, actrices, cantantes, compositores y compositoras– fueron esperados o buscados en sus casas y abordados en sus trayectos, lo que se tradujo en desapariciones y asesinatos y un entorno de constante vigilancia que expulsó a muchos de ellos y ellas fuera del país, como condición para salvarse. Una verdadera militarización de la cultura. Los comunicados de advertencia sobre lo que se podía o no publicar, proyectar o representar, cuyos títulos y textos nos harían sonreír si no fuera porque su incumplimiento representaba la pena de muerte por asesinato o desaparición para quienes los desconocieran, constituyen, a mi modo de entender, un verdadero “género”, a la manera de las proclamas de regimenes autoritarios.

Dada la novedad del “género”, y con el ánimo de ilustrar el *modus operandi* de esa dictadura en términos de la represión desatada contra el campo de la cultura y, correlativamente, contra la educación, me detendré para empezar en esa suerte de organigrama oficial del terror cuya cabeza la constituían los comandantes en jefe de las tres armas. Apoyada en el ministerio correspondiente, la Junta Militar controlaba, de un lado, el ministerio de educación y cultura (censura de libros de estudio, cierre de programas académicos y de universidades) y, de otro, el ente nacional de cinematografía (aprobación de proyectos, concesión de partidas económicas y selección de artistas) a través de una secretaría de información pública.

Pero lo “verdaderamente innovador” era la exigencia explícita, a cada nivel orgánico del sector cultural y educativo, de tareas relativas a la “confección de listas”, al “control sobre enseñantes”, a la “censura de libros y de producciones artísticas”, a la “aprobación de los proyectos” y a la “selección de artistas”. Y, para culminar, dos supraelementos, verdaderos monumentos de la dictadura: los “interventores militares” de los canales de televisión y los “asesores eclesiásticos”. La propaganda ideológica se hizo explícita y, por supuesto, los medios radiales y televisivos fueron el vehículo para su expresión. El teatro y el cine, que hasta esos años manifestó una vitalidad sin precedentes en América Latina, fue desmantelado, y ni hablar del humor...

Si hasta aquí la represión sobre la literatura, el cine y el teatro revela una arbitrariedad que no solo se sostiene en la ideología militar, sino en la ignorancia, el capítulo de la prohibición de la difusión de canciones “inconvenientes” (pág. 31) es verdaderamente un mal chiste. Los representantes más preciados del folclor argentino (Mercedes Sosa y Horacio Guarany, entre ellos) fueron eliminados de las emisoras radiales y de los programas televisivos y, asimismo, prohibieron las emisiones de los principales intérpretes del *rock* nacional. Los representantes de la dictadura no solo no tenían la medida de su labor –no establecían distinciones entre una producción cultural o artística y otra–, sino que su acción desmedida era una medida de su barbarie y, correlativamente, de lo terrorífico que pudo llegar a ser su régimen.

Por lo demás, como bien puede suponerse, el miedo y la autocensura invadieron pronto los *sets* de programas informativos y en este campo las cosas se presentaron en una dimensión mucho más violenta, pues las y los periodistas –de todos los medios– fueron el foco de una represión sin reserva: 139 fueron víctimas en los años siguientes al golpe de estado, 31 asesinados, 68 encarcelados, 40 desaparecidos. Quienes se salvaron lo hicieron a costa del abandono de sus tareas periodísticas y, la mayoría, en virtud de una red de apoyo internacional que pudo sacarlos del país. Para mencionar tan solo un nombre –que nos es muy apreciado–, Eduardo Galeano, director de la revista *Crisis*, cuya tirada excepcional alcanzó 40.000 ejemplares distribuidos en toda América Latina, puso fin a sus actividades luego de la acusación de “fomentar la subversión”.

En lo que respecta a la edición, mejor dicho, a libros y revistas, las cosas no fueron distintas, y para esta reseña voy a detenerme en el episodio de la quema de los libros de los “opositores”, sea cual sea su norte ideológico, porque resulta ser una suerte de hecho fatídico que se repite aquí y allá, bajo cualquier forma de poder dictatorial, que atenta contra personajes reconocidos del arte, la ciencia y la cultura, no solo contra opositores políticos, y cuyas resonancias son muy particulares. No puedo dejar de evocar en este punto a Freud, quien ante la quema de sus libros por los alemanes frente a su casa en Viena manifestó irónicamente: “¡Cómo hemos progresado! ¡En la Edad Media

me hubieran quemado directamente a mí!"; y a Heinrich Heine, quien actualizó la infamia advirtiendo que "donde se queman libros se terminan quemando también personas".

En el mismo apartado sobre la censura a la edición cabe el capítulo destinado a la prensa. Este nos resulta más próximo, es decir, más cotidiano. En él se advierte de qué manera la censura de la prensa escrita es más difícil en un país en el que el periodismo de opinión tiene un lugar asegurado más allá de las disputas políticas. Por supuesto, el libro habla de Argentina, un país donde dicha actividad ha jugado un papel muy importante en la vida política y social y donde, en consecuencia, habría sido casi imposible esperar una sumisión total al poder de turno. El desencanto proviene cuando el capítulo advierte que tampoco la prensa se sustrajo a la bota militar; la tarea le fue más fácil a la dictadura en este caso porque la mayoría de los diarios se sostenían ya en un poder o en una orientación de la que no podía esperarse más que una oposición limitada o, incluso, anodina. Uno de los diarios era decididamente antiperonista; otro estaba ligado a la oligarquía liberal; otro más a la oligarquía ganadera; otro, más abiertamente sensacionalista, sostenía su fidelidad a los principios del Proceso; y algunos otros, en fin, no inclinaban la balanza en favor de... fiera que hicieran maromas para sostenerse, fuera que no.

Por lo demás, el capítulo destinado al ámbito del teatro y del cine, titulado "El teatro de lo absurdo", es francamente revelador de la ignorancia de los miembros del poder militar, como lo muestra el caso de una representación, tipo *collage*, de escritos de Voltaire. La segunda función fue interrumpida por personas que gritaban "¡Bolches a Moscú!", "¡vayan a hacer comunismo a otra parte!" (pág. 115). En este caso se trata, evidentemente, de ignorancia, pero también se supo que en las horas de la mañana en ese mismo teatro se había celebrado el cumpleaños ¡del Papa! Cualquier excusa fue buena para prohibir representaciones, interrumpir funciones y encarcelar promotores. Así es como se mata la cultura.

Vale la pena remitirse de manera particular al cine. Para nadie es un secreto el buen nivel que el cine argentino alcanzaba en la década de los setenta. Una historia previa que reunió a realizadores y escritores de teatro elevó la calidad de la cinematografía, a lo que se sumó la herencia del cine europeo en suelo argentino. En fin, en este caso, no solo se prohibieron películas –*El gran dictador* (Chaplin), *Novecento* (Bertolucci), *Regreso sin gloria* (Ashby), *La ciudad de las mujeres* (Fellini)–, sino que se cercenaron aquellas que se proyectaron. Las razones esgrimidas para tales atentados no diferían mucho entre sí, pues, finalmente,

solo serán autorizadas las películas que muestren al hombre en su lucha eterna y cotidiana contra el materialismo, el egoísmo, el desaliento, la venalidad y la corrupción; el hombre luchando por el honor, su religión y sus principios, que no cae nunca en la violencia

ni en el escepticismo. Solo estos *films* serán considerados como obras de arte. (pág. 131)

Podría continuar reseñando este particular testimonio de la infamia con la referencia a la música y a la interpretación musical, un capítulo que en el libro fue subtítulo “Prohibido cantar, prohibido escuchar”. Los intérpretes de música moderna fueron considerados “agentes de la decadencia” (pág. 151). Se sorprende uno al saber que lo decadente no era, en principio, su música, sino su atuendo, pero lo que es aún más sorprendente es que esa decadencia se consideró subversiva. Subversivo era, entonces, el compositor, la compositora, la o el cantante, pero si, además, su repertorio recogía la riqueza del folclor argentino que cantaba al “paisano” y halagaba su vestimenta, las cosas pasaban a mayores. Ahora bien, esta demencial “interpretación” de los asuntos culturales condujo a hechos verdaderamente alarmantes, como fue el caso de la detención de todos los participantes de un concierto de Mercedes Sosa, suspendido de forma violenta. No ocurrió solo a propósito del folclor; también las y los intérpretes famosos del tango fueron perseguidos, tanto más cuanto las letras, que reflejaban la situación social y económica de los años treinta, fueron consideradas “atentatorias contra el buen gusto” (pág.176).

Por mi parte, al término de mi lectura de este libro –que bien podemos considerar un manifiesto– no puedo menos que pensar en la aparentemente franca distancia entre los dos países, Argentina y Colombia, lugar este último desde donde escribo, para interrogarla, justamente. En Colombia no hemos vivido, desde hace más de medio siglo, un golpe de Estado, ni un periodo de gobierno bajo la bota militar de cualquier estirpe, tampoco la flagrante exposición de las “armas”, ni la cancelación de las llamadas libertades públicas con toda su cohorte de prohibiciones, pero sí, en cambio, un Estado de guerra permanente. Su telón de fondo es el conflicto armado que estalló en la década de los cincuenta con la insurgencia de sectores de la población –campesinos, campesinas, obreras, obreros, sindicalistas, estudiantes de instituciones educativas públicas– que en su momento constituyeron las diferentes guerrillas, en particular las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC). Estas aspiraban a contrarrestar, cuando no a sustituir, las políticas propias de un Estado que desatendió a los amplios sectores de la población campesina, en particular, pero, también, a sectores de la clase obrera y pequeños empresarios.

Así, las difíciles condiciones sociales y la conciencia de la injusticia social y la desigualdad fueron las causas de la conformación de guerrillas, cuyas bases fueron en su origen

campesinas, a las que pronto se sumaron militantes de partidos o movimientos de izquierda –p. ej., el Ejército de Liberación Nacional, cuya inspiración fue la lucha del cura Camilo Torres– y, luego, con una expectativa de confrontación política ya no prioritariamente armada, del Movimiento 19 de Abril (M19) y la Unión Patriótica. Estos sufrieron el asesinato de sus líderes y la persecución de sus bases, en un país alineado con las sucesivas estrategias dictadas en cada momento histórico por los Estados Unidos, en sus sucesivas *alianzas para el progreso* –cuando de hecho sostuvieron la perspectiva del invasor–.

Este documento es sobre todo uno de los capítulos más propios de una *Historia Universal de la Infamia*, expresión que tomo prestada de un libro de Jorge Luis Borges (1954), por que dicha historia, contada a propósito de una dictadura militar en América Latina, en un país de lo que ahora se denomina “el sur global”, bien podría tener un “doble”: Colombia, con el agravante de que aquí no ha habido un golpe militar. Así que la “bota”, como suele denominarse al estamento militar, no ha tenido siquiera que soportar el desgaste de los desaciertos morales y mortales de un gobierno que toma el poder a la fuerza, como ocurrió en la década de los setenta en algunos países del Cono Sur, específicamente Argentina y Chile. Sin embargo, nadie puede dudar de los efectos deletéreos de los regímenes de derecha que se tomaron el poder “civil” en un país que soportó años de *alianzas* contra el progreso de campesinos y clases trabajadoras, excluidos de los básicos derechos ciudadanos.

Finalizaré la reseña de este testimonio, editado en Madrid en 1981, con un párrafo del texto conclusivo a cargo de Julio Cortázar:

Cuando se termina la lectura de este libro, se tiene la inevitable sensación de que su contenido viene a superponerse a muchos otros contenidos análogos, y que, si bien se refiere a un país específico y a acontecimientos de rigurosa actualidad, al mismo tiempo está como reflejando un estado de cosas que abarca el decurso entero de la historia de los hombres y sus sociedades. (pág. 269)

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Borges, Jorge Luis. 1954. *Historia universal de la infamia*. Buenos Aires: Emecé.

SYLVIA DE CASTRO

Universidad Nacional de Colombia

sylviadecastro@gmail.com

PERFIL ACADÉMICO DE LOS AUTORES Y AUTORAS DE MAGUARÉ, VOL. 37, N.º 1 · 2023

WANDA BALBÉ

Antropóloga e investigadora del núcleo audiovisual del Equipo de Antropología del Cuerpo y la Performance, Universidad de Buenos Aires. Becaria doctoral, Universidad de Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas (ICA).

AURA MELISSA CASTILLO (PORTADA Y PORTADILLAS)

Artista plástica y estudiante de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia con afinidad por la teoría ecológica, el pensamiento tentacular y el movimiento. Docente de artes gráficas y participante del semillero transdisciplinar de investigación en cuerpos de agua *Área 7* de Anolaima.

IRENE DEPETRIS-CHAUVIN

Graduada en Historia por la Universidad de Buenos Aires (2002), magíster en Literatura (2007) y doctora en Romance y Visual Studies por la Universidad de Cornell (2012). Actualmente se desempeña como investigadora del Conicet y como profesora en la Universidad Nacional de las Artes en el área de cine.

SYLVIA DE CASTRO

Profesora asociada jubilada, Escuela de Psicoanálisis y Cultura, Universidad Nacional de Colombia. Psicoanalista, magíster en Antropología Psicoanalítica, Universidad de París VII.

JUAN DIEGO GUTIÉRREZ

Antropólogo por la Universidad Nacional de Colombia, maestro en Historia Internacional por el Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE). Actualmente es coordinador de difusión de Akoni Producciones.

JUAN CAMILO PERDOMO

Antropólogo por la Universidad de Caldas y estudiante de la maestría en Humanidades Ambientales en la Universidad de Utah, Estados Unidos. Áreas de estudio: políticas del agua, infraestructuras y cambio climático.

JUAN MANUEL DÍAZ

Antropólogo por la Pontificia Universidad Javeriana y magíster en Geografía por la Universidad Nacional de Colombia. Sus intereses académicos son las formas en que las comunidades perciben, experimentan y resisten el conflicto armado en las regiones del Guaviare, Cauca y Magdalena Medio. Tiene experiencia en producción de piezas audiovisuales, geoportales web, exposiciones de fotografía y creación de contenidos gráficos.

SARAH PINK

PhD en Antropología, directora del Centro de Investigación en Etnografía Digital y profesora del Laboratorio de Investigación de Tecnologías Emergentes, Monash University, Australia.

SOLEDAD TORRES-AGÜERO

Antropóloga e investigadora del núcleo audiovisual del Equipo de Antropología del Cuerpo y la Performance, Universidad de Buenos Aires. Becaria doctoral Conicet, Universidad de Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas (ICA).

KEVIN DANIEL ROZO

Magíster en Antropología Social por la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México; licenciado en Ciencias Sociales por la Universidad Pedagógica Nacional. Docente de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD) y de la Universidad Pedagógica Nacional.

EVALUADORES Y EVALUADORAS DE MAGUARÉ, VOL. 37, N.º 1

William Beltrán, Doctor en Estudios sobre América Latina. Profesor titular del Departamento de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.

Juliana Ben, Magíster en Antropología. Profesora del Instituto Federal Catarinense, Ponta Aguda, Brasil.

Carolina Castañeda, Doctora en Antropología. Investigadora independiente. Integrante de la Red de Investigaciones sobre Estudios desde/sobre/con Pueblos Indígenas (Rinepi). Docente ocasional de la Universidad del Magdalena, Santa Marta, Colombia.

Julián García, Magíster en Sociología Política. Investigador en Flacso, Quito, Ecuador.

Darío Muñoz, Doctor en Ciencias Sociales. Profesor de la Facultad de Psicología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.

Deissy Perilla, Doctora en Antropología Social. Asistente de investigación en McGill University, Montreal, Canadá.

Omar Rincón, Doctor en Ciencias Humanas y Sociales. Profesor titular del Centro de Estudios en Periodismo, Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia.

Marcela Velasco, Doctora en Ciencia Política. Profesora asociada del Departamento de Ciencias Políticas de la Colorado State University, Fort Collins, Estados Unidos.

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS

Maguaré. Revista del Departamento de Antropología

Maguaré es una publicación bianual editada desde 1981 por el Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, cuyo objetivo principal es la divulgación de trabajos e investigaciones originales que contribuyan al avance de la Antropología y otras disciplinas de las ciencias sociales. La revista propende por la apertura temática, teórica y metodológica mediante la publicación de documentos con perspectiva antropológica, pero también de otras áreas del conocimiento como historia, sociología, literatura, psicología, trabajo social, etc. El propósito de la revista es crear redes de conocimiento y promover la interdisciplinariedad. El equipo editorial lo conforman las directora y editora, un Comité Editorial conformado por docentes de varios departamentos de Antropología en Colombia, 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 en español, inglés y portugués, 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, leguaje incluyente, así como en la datación y citación de material etnográfico. Estos criterios constituyen el principal propósito de estas normas de presentación, que se enriquece con la transcripción adaptada de los paradigmas básicos de referenciación en el estilo de Chicago de autor(a)-año.

CRITERIOS EDITORIALES

Lenguaje incluyente y trato de género

Maguaré promueve el uso 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 (Loaeza 1999); *textual* (Loaeza 1999, 218-223); de dos y tres autores (Shepsle y Bonchek 2005, 45); de cuatro o más autores (Barnes et ál. 2010). Cuando se citan varias referencias dentro del mismo paréntesis, se separan entre sí por punto y coma, así: (Loaeza 1999; Shepsle y 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

Alemany, Macario. 2005. "El concepto y la justificación del paternalismo". Tesis doctoral en Filosofía del Derecho, Universidad de Alicante, San Vicente de Raspeig."

GUIDELINES FOR PRESENTATION OF ARTICLES

Maguaré. Journal of the Department of Anthropology

Maguaré is a biannual academic journal published since 1981 by the Department of Anthropology at Universidad Nacional de Colombia. Its main purpose is to publish original pieces and work that contribute to anthropology and other social sciences. *Maguaré* fosters and supports thematic, theoretical and methodological openness. It seeks to publish anthropologically-inspired texts produced by scholars from other social sciences and the humanities, such as history, sociology, literature, psychology, social work, among others.

Maguaré's editorial staff is composed of a director affiliated to the Department of Anthropology at Universidad Nacional de Colombia, Bogotá; an editor; an Editorial Committee, whose members are professors at several Colombian anthropology departments; and an International Scientific Committee, composed by distinguished professors. These two committees assist the editorial process.

The Journal disseminates several categories of papers and articles, which include: 1) papers based on academic research that present detailed results of research projects; "artículos de reflexión" or reflexive or critical papers that deal with research of a specific subject, based on original sources; 3) short papers: brief documents that present original, preliminary or partial research results; 4) literature surveys about relevant topics to anthropology and the social sciences, based on at least fifty bibliographic references;

5) translation: translations of classic or contemporary texts, or transcriptions

of historical documents of special interest for *Maguaré*; 6) monographic reports, based on a graduate or undergraduate thesis or dissertation.

SUBMISSION PROCESS

Manuscripts submitted to *Maguaré* should not be under consideration elsewhere or have been published in any form. All manuscripts are reviewed anonymously by three academic peers who evaluate if the piece should be published and who suggest minor or major changes.

Authors should send their manuscripts to the following electronic mail: revista-maguare@gmail.com; or to Universidad Nacional de Colombia, Cra. 30 n.º 45-03, edificio 212, oficina 130. Bogotá, Colombia.

The papers (average length of 30 pages, not including bibliography and graphic elements) must be sent in *.doc or *.rtf format, in size 12, double-spaced in Times New Roman. The book reviews will have a maximum length of 1.500 words (about 4 pages).

The first text page must include the following author's data: full name and surname, institutional affiliation and contact e-mail or address. Article should include an abstract in Spanish and English (with a maximum length of 128 words) and 10 Spanish and English keywords. If the article is a research result, its title and funding source must be included as a footnote. Original photographs, illustration, tables or diagrams must be submitted on separate digital folder. Photographs and illustrations

must be compressed in png, jpg or tiff format, with a minimum resolution of 300 dpi. All images, figures or tables which are not the researcher's authorship must have written authorization from the original author and the adequate reference or clarifying note. This authorization must be arranged by the author.

BIBLIOGRAPHIC REFERENCE SYSTEM

Maguaré follows the author-date bibliographic reference system espoused by the Chicago Manual of Style, 16th edition, available at <http://www.chicagomanualofstyle.org>. This system uses parenthetical references

for in-text citation and a list of references at the end of each piece. The 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

Maguaré é uma publicação semestral editada desde 1981 pelo Departamento de Antropologia da Universidade Nacional da Colômbia. Seu principal objetivo é a divulgação de trabalhos científicos e de pesquisas originais que contribuam para o avanço da antropologia e de outras áreas das ciências sociais. A revista inclina-se à abertura temática, teórica e metodológica, mediante a publicação de documentos relacionados a outras áreas do conhecimento como história, sociologia, literatura, psicologia, assistência social e entre outras com o objetivo de criar redes de conhecimentos e promover a interdisciplinaridade. A equipe editorial é formada por um(a) Diretor(a) adjunto(a) ao Departamento de Antropologia da Universidade Nacional da Colômbia, sede Bogotá, um(a) Editor(a), um Comitê Editorial formado por docentes de vários Departamentos de Antropologia na Colômbia e um Comitê Científico Internacional, integrado por profissionais estrangeiros de reconhecida trajetória acadêmica, cuja função é acompanhar o processo de edição dos documentos recebidos pela revista, que divulga artigos de variados gêneros, apesar de ser um guia para detalhar o tipo de textos priorizados pela revista, não suprime a diversidade de documentos recebidos pela publicação. Entre os quais se encontram: 1) Artigo de pesquisa científica, que apresenta de forma detalhada os resultados originais de projetos de pesquisa; 2) Artigo de reflexão: documento que apresenta resultados de pesquisas dentro de uma perspectiva analítica ou crítica do autor sobre um determinado tema específico, que recorre a fontes originais, 3) Artigo curto: documento breve

que apresenta resultados originais, 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.



NUESTRAS REVISTAS



Facultad de Ciencias Humanas

Portal de revistas Universidad Nacional de Colombia

www.revistas.unal.edu.co

PROFILE Issues in Teachers' Professional Development

Vol. 24, N.º 1 • enero-junio 2022
Departamento de Lenguas Extranjeras
www.profile.unal.edu.co
rprofile_fchbog@unal.edu.co

Revista Colombiana de Psicología

Vol. 31, N.º 1 • enero-junio 2022
Departamento de Psicología
www.revistacolombiana-psicologia.unal.edu.co
revpsico_fchbog@unal.edu.co

Forma y Función

Vol. 35, N.º 1 • enero-junio 2022
Departamento de Lingüística
www.formayfuncion.unal.edu.co
fyf_fchbog@unal.edu.co

Cuadernos de Geografía:

Revista Colombiana de Geografía

Vol. 31, N.º 1 • enero-junio 2022
Departamento de Geografía
www.cuadernosdegeografia.unal.edu.co
rcgeogra_fchbog@unal.edu.co

Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura

Vol. 49, N.º 1 • enero-junio 2022
Departamento de Historia
www.anuariodehistoria.unal.edu.co
anuhisto_fchbog@unal.edu.co

Literatura: Teoría, Historia, Crítica

Vol. 24, N.º 1 • enero-junio 2022
Departamento de Literatura
www.literaturathc.unal.edu.co
revliter_fchbog@unal.edu.co

Ideas y Valores

Vol. LXXI, N.º 178 • abril 2022
Departamento de Filosofía
www.ideasyvalores.unal.edu.co
revideva_fchbog@unal.edu.co

Revista Maguaré

Vol. 36, N.º 1 • enero-junio 2022
Departamento de Antropología
www.revistamaguare.unal.edu.co
revmag_fchbog@unal.edu.co

Revista Colombiana de Sociología

Vol. 45, N.º 1 • enero-junio 2022
Departamento de Sociología
www.revistacolombianasociologia.unal.edu.co
revcolso_fchbog@unal.edu.co

Trabajo Social

Vol. 24, N.º 1 • enero-junio 2022
Departamento de Trabajo Social
www.revtrabajosocial.unal.edu.co
revtrasoc_bog@unal.edu.co

Desde el Jardín de Freud

N.º 21 • enero-diciembre 2021
Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura
www.jardindefreud.unal.edu.co
rpsifreud_bog@unal.edu.co

Matices en Lenguas Extranjeras

N.º 14 • enero-diciembre 2021
Departamento de Lenguas Extranjeras
www.revistas.unal.edu.co/index.php/male
revlenex_fchbog@unal.edu.co

PUNTOS DE VENTA

Un la librería, Bogotá Plazoleta de Las Nieves • Calle 20 N.º 7-15 • Tel. 3165000 ext. 29494 | Campus Ciudad Universitaria Edificio Orlando Fals Borda (205) • Edificio de Posgrados de Ciencias • Humanas Rogelio Salmona (225) • Auditorio León de Greiff, piso 1 • Tel.: 316 5000, ext. 20040
www.unalibreria.unal.edu.co | libreriaun_bog@unal.edu.co

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

CENTRO EDITORIAL

Edificio de Posgrados de la Facultad de Ciencias Humanas (225), sótano • Tel: 3165000 ext. 16139, 16141
editorial_fch@unal.edu.co | www.humanas.unal.edu.co

maguaré

El presente número fue impreso en Bogotá, Colombia.
Para su composición se usaron los tipos Meta & MinionPro.

