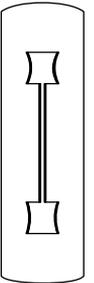


BOGOTÁ, COLOMBIA · VOL. 38, N.º 1 (ENERO-JUNIO) · AÑO 2024
ISSN: 0120-3045 (IMPRESO) · 2256-5752 (EN LÍNEA)

Vol.
38
Número 1
2024

maguaré



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

maguaré

VOL. 38, N.º 1 (ENERO-JUNIO) · AÑO 2024
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

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: Manifestación, el estallido social de 2021, monumento de los Héroes.

Autora: Valentina Alfonso

Portadilla Artículos: "Las banderas del centenario de la República en el Gran Bazar de Estambul".

Lo reciente: "Beyoğlu"

Autora: Tatiana Herrera.

Horizontes: "Ciudadanía diversas".

Autor: Pablo Simón Acosta.

La revista *Maguaré* está incluida en:



[Dialnet](#)



Directory of Academic and Scientific Journals

<https://europub.co.uk/journals/maguare-J-2895>



[Latindex](#)

<https://latindex.org/latindex/ficha/10079>



[AmeliCA](#)

<http://portal.amelica.org/BusquedaRevista-?PorNombre.oe?pal=maguar%C3%A9>



[Ulrich's Web](#)



Electronic Journals Library

[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

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 · Jineth Ardila Ariza

Coordinación editorial · Edward Aníbal Vásquez Guatapé

Corrección de textos en español · Edwin Daniel Algarra, Íkaro

Valderrama, Francisco Díaz-Granados y Ana Virginia Caviedes

Traducción en inglés · Marta Zambrano

Corrección de textos en inglés · Suzanne Wilson

Corrección de textos en portugués · Catalina Arias

Coordinación de diseño · Michael Cárdenas Ramírez

Maquetación · María Camila Torrado

maguaré

VOL. 38, N.º 1 (ENERO-JUNIO) · AÑO 2024
ISSN 0120-3045 (IMPRESO) · 2256-5752 (EN LÍNEA)
www.maguare.unal.edu.co

TABLA DE CONTENIDO

PRESENTACIÓN 11

MARTA ZAMBRANO

MARGARITA DURÁN

TATIANA HERRERA

PABLO SIMÓN ACOSTA

ARTÍCULOS

LA EXPRESIÓN DEL PODER CIVIL EN EL PARO NACIONAL DE 2021: ETNOGRAFÍAS DEL ESTALLIDO SOCIAL DE COLOMBIA..... 17

JESSICA VALENZUELA · Facultad Latinoamericana de Ciencias
Sociales · Ciudad de México · México

ESTALLIDO SOCIAL, CONFLICTO DE OLLAS Y CAÍDA DEL PADRE IMAGINARIO 55

MARIO FIGUEROA · Asociación de Psicoanálisis de Bogotá · Bogotá · Colombia

¡SENTENCIADAS! LAS COMUNIDADES ÉTNICAS Y LA GESTIÓN GUBERNAMENTAL DE LA DIFERENCIA ÉTNICO-RACIAL 93

CAROLINA CASTAÑEDA · Universidad de los Llanos · Villavicencio · Colombia

DOS TIPOS DE DON: SOBRE CONOCIMIENTO, RECONOCIMIENTO Y EL LIDERAZGO DE LAS PARTERAS. EL CASO DE DOS COMUNIDADES EN MÉXICO: UNA MIXTECA Y UNA NAHUA 131

ESTHER NEIRA-CASTRO · Universidad Iberoamericana · Ciudad de México · México

HORIZONTES

LA MAQUINARIA ANTIDERECHOS HUMANOS: AUTORITARISMO DIGITAL Y ATAQUE GLOBAL CONTRA LOS DERECHOS HUMANOS..... 171

RICHARD WILSON · University of Connecticut · Hartford · Estados Unidos

LO RECIENTE

DANIEL RUIZ Y DIANA OJEDA (EDS.). BELICOPEDIA: UN TRATADO DE LA GUERRA EN 28 ENTRADAS.	221
Por: ANDRÉS ZAMBRANO-BRAVO · Investigador independiente · Berlín · Alemania	
AUTORAS Y AUTORES DE <i>MAGUARÉ</i> , VOL. 38, N.º 1	225
NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS	227

maguaré

VOL. 38, N.º 1 (JANUARY-JUNE) · YEAR 2024
ISSN 0120-3045 (PRESS) · 2256-5752 (ON LINE)
www.maguare.unal.edu.co

TABLE OF CONTENTS

PRESENTATION	11
MARTA ZAMBRANO	
MARGARITA DURÁN	
TATIANA HERRERA	
PABLO SIMÓN ACOSTA	
ARTICLES	
THE EXPRESSION OF CIVIL POWER IN THE NATIONAL STRIKE OF 2021: ETHNOGRAPHERS OF THE SOCIAL UPRISING IN COLOMBIA	17
JESSICA VALENZUELA · Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales · Mexico City · Mexico	
THE SOCIAL UPRISING: THE BATTLE BETWEEN COMMUNITY KITCHENS AND CRACKHOUSES, AND THE FALL OF THE IMAGINARY FATHER	55
MARIO FIGUEROA · Asociación de Psicoanálisis de Bogotá · Bogotá · Colombia	
SENTENCED! ETHNIC COMMUNITIES AND THE GOVERNMENTALITY OF ETHNIC-RACIAL DIFFERENCE	93
CAROLINA CASTAÑEDA · Universidad de los Llanos · Villavicencio · Colombia	
TWO TYPES OF GIFT: KNOWLEDGE, RECOGNITION, AND THE LEADERSHIP ROLE OF MIDWIVES. THE CASE OF TWO MIXTECA AND NAHUA COMMUNITIES IN MEXICO	131
ESTHER NEIRA-CASTRO · Universidad Iberoamericana · Mexico City · Mexico	
HORIZONS	
THE ANTI-HUMAN RIGHTS MACHINE: DIGITAL AUTHORITARIANISM AND THE GLOBAL ASSAULT ON HUMAN RIGHTS	171
RICHARD WILSON · University of Connecticut · Hartford · United States	

BOOK REVIEWS

**DANIEL RUIZ AND DIANA OJEDA (EDS.). BELICOPEDIA:
UN TRATADO DE LA GUERRA EN 28 ENTRADAS 221**
 By: ANDRÉS ZAMBRANO-BRAVO · Independent Researcher · Berlin · Germany

AUTHORS, MAGUARÉ, VOL. 38, N.º 1. 225

SUBMISSION GUIDELINES 233

maguaré

VOL. 38, N.º 1 (JANEIRO-JUNHE) · ANO 2024
ISSN 0120-3045 (IMPRESSO) · 2256-5752 (EM LINHA)
www.maguare.unal.edu.co

APRESENTAÇÃO 11

MARTA ZAMBRANO

MARGARITA DURÁN

TATIANA HERRERA

PABLO SIMÓN ACOSTA

ARTIGOS

A EXPRESSÃO DO PODER CIVIL NA GREVE NACIONAL DE 2021: ETNOGRAFIAS DA EXPLOSÃO SOCIAL NA COLÔMBIA 17

JESSICA VALENZUELA · Facultad Latinoamericana de Ciencias
Sociales · Cidade do México · México

EXPLOSÃO SOCIAL, CONFLITO DE PANELAS E QUEDA DO PAI IMAGINÁRIO 55

MARIO FIGUEROA · Asociación de Psicoanálisis de Bogotá · Bogotá · Colômbia

CONDENADAS! AS COMUNIDADES ÉTNICAS E A GESTÃO GOVERNAMENTAL DA DIFERENÇA ÉTNICO-RACIAL. 93

CAROLINA CASTAÑEDA · Universidad de los Llanos · Villavicencio · Colômbia

DOIS TIPOS DE DOM: SOBRE O CONHECIMENTO, O RECONHECIMENTO E A LIDERANÇA DAS PARTEIRAS. O CASO DE DUAS COMUNIDADES NO MÉXICO: UMA MIXTECA E UMA NAHUA. 131

ESTHER NEIRA-CASTRO · Universidad Iberoamericana · Cidade do México · México

HORIZONTES

A MAQUINARIA ANTIDIREITOS HUMANOS: AUTORITARISMO DIGITAL E ATAQUE GLOBAL CONTRA OS DIREITOS HUMANOS. 171

RICHARD WILSON · University of Connecticut · Hartford · Estados Unidos

O RECENTE

DANIEL RUIZ E DIANA OJEDA (EDS.). BELICOPEDIA: UN TRATADO DE LA GUERRA EN 28 ENTRADAS	221
Por: ANDRÉS ZAMBRANO-BRAVO · Pesquisador independente · Berlim · Alemanha	
AUTORAS E AUTORES DE <i>MAGUARÉ</i> , VOL. 38, N.º 1	225
NORMAS PARA A APRESENTAÇÃO DE ARTIGOS	235

<https://doi.org/10.15446/mag.v38n1.113502>

PRESENTACIÓN 38-1

INSURGENCIAS, MAQUINARIAS ESTATALES Y CIUDADANÍAS DIVERSAS

Este número serpentea por paisajes heterogéneos: algunos parajes urbanos populares de Bogotá, Cali y otras ciudades del país que fueron apropiados y renombrados por jóvenes protagonistas del Estallido social colombiano de 2021; escenarios distópicos en los que el ensamblaje entre dictámenes rivales de magistrados de Bogotá y funcionarias estatales define y gobierna la diferencia étnica en la Orinoquia; tablados de autoritarismo digital en donde los gobiernos de Guatemala y Colombia orquestan ataques virtuales contra quienes defienden los derechos humanos; y dos pequeñas localidades en Oaxaca y Texcoco (México) donde las mujeres parteras ejercen liderazgos comunitarios ignorados por la literatura antropológica.

Los artículos de Jessica Valenzuela y Mario Figueroa abren este número y a la vez cierran el *dossier* experimental *Al pie del Estallido social* que iniciamos en el volumen 37-2. El trabajo de Valenzuela es a la vez una ágil crónica y un novedoso análisis de los acontecimientos del Estallido social en Cali y en otros centros urbanos del país. La autora entrelaza las acciones *in situ* con las incitaciones, invitaciones e informaciones que circularon por las redes sociales y plataformas digitales y al mismo tiempo propone un análisis provocador sobre la manera en que el Estallido labró y expresó el poder civil.

En coincidencia con Valenzuela, Figueroa escucha el estallido de voces, acciones y canciones de la juventud con un oído psicoanalítico muy próximo al etnográfico en el Portal Resistencia en la avenida de las Américas en Bogotá. Como Valenzuela, se interesa por el papel de los medios para figurar el proceso como una batalla entre ollas que nutren, las ollas comunitarias enclavadas en el espacio público, y las ollas o expendios semiclandestinos de drogas que destruyen el tejido social y a las personas. Según el autor, esa batalla expresa también las apuestas rivales entre quienes se opusieron abierta, y a la vez simbólicamente, a quien Figueroa denomina, apoyado en Lacan, el padre imaginario. Esta figura, en parte simbólica y en parte personificada del patriarca

gobernante, autoritario y redentor regurgita el discurso narco y mafioso que permea el lazo social y gobierna nuestras vidas sembrando la muerte.

Los tres artículos restantes de este número se tocan y cruzan con los de Valenzuela y Figueroa en varios puntos. También, como esos artículos, el de Carolina Castañeda se interesa por el papel del Estado, en este caso, por la manera como ha operado el saber-poder administrativo y jurídico en la producción y reactualización de la diferencia étnico-racial en Colombia, en particular en la Orinoquia. En concreto, la autora examina de manera crítica la creación reciente de la noción de “comunidad étnica” y lo que esta expresión del racismo de Estado supone para los colectivos, especialmente los grupos afro, que no entran en el patrón indígena inmemorial que esta supone. Mientras tanto, en la sección Horizontes, en la que publicamos la traducción al español de un texto reciente, Richard Wilson analiza la manera en la que funciona la “maquinaria antiderechos” del Estado, es decir, las acciones de poder estatal desplegadas para hostigar, desacreditar y criminalizar a las y los líderes sociales y defensores de derechos humanos en Colombia y Guatemala y las consecuencias que esto tiene en sus vidas.

Como ya se está haciendo tradición en *Maguaré*, el punto clave de confluencia entre todas las investigaciones reunidas en este número tiene que ver con sus aproximaciones etnográficas. Todas se nutren y alimentan de lechos metodológicos caros a la antropología: la observación o la conversación situadas, cara a cara, pero sin excepción, apuestan al tiempo y de manera decidida por cauces alternos.

De esta manera, Esther Neira opta de manera creativa por combinar el trabajo de campo basado en entrevistas y observación participante con la autoetnografía para revalorizar el trabajo de cuidado y liderazgo de dos mujeres parteras en dos comunidades mexicanas. Cruza la teoría antropológica clásica con las concepciones locales del don mientras dialoga y cuestiona la producción académica antropológica que desconoce el papel activo que tienen las mujeres indígenas en las esfera pública y política local como conocedoras de un saber crucial sobre el cuerpo, el parto y la maternidad.

Por su lado, Castañeda recurre principalmente a la etnografía de los archivos y a la antropología del Estado para analizar las sentencias de la Corte Constitucional y los estudios y dictámenes del Ministerio del Interior y la fortalece con entrevistas y observación. Entretanto

Wilson combina el análisis del contenido del discurso dirigido contra quienes defienden los derechos humanos, con entrevistas en las que estos y estas defensoras hablaron sobre los impactos de dichos discursos en su vida profesional y privada. El autor analiza a la vez los canales digitales de circulación digital de estos discursos.

Como Wilson, además de observar cara a cara el Estallido, Figueroa y Valenzuela se interesan por las redes sociales y la información que difunden y, en sintonía con el momento, Figueroa toma en serio la producción estética musical del Estallido social como fuente de análisis. Valenzuela, por su lado, cruza el trabajo de campo sobre los bloqueos, las movilizaciones masivas, los plantones y las tomas artísticas con la participación en la creación de consensos de la acción colectiva y a la vez se apoya decisivamente en la *netnografía* de la acción conectiva: las dinámicas de movilización en plataformas virtuales que contrasta con el análisis de periódicos nacionales.

Esperamos que los artículos incluidos en este número provoquen deleite, reflexión y, sobre todo, que la combinación de métodos y propuestas analíticas que brindan, inciten nuevas reflexiones, indagaciones y apuestas de trabajo de campo.

MARTA ZAMBRANO, PhD
Editora

MARGARITA DURÁN
TATIANA HERRERA
PABLO SIMÓN ACOSTA
Equipo editorial

ARTÍCULOS



<https://doi.org/10.15446/mag.v38n1.113074>

LA EXPRESIÓN DEL PODER CIVIL EN EL PARO NACIONAL DE 2021: ETNOGRAFÍAS DEL ESTALLIDO SOCIAL DE COLOMBIA

JESSICA VALENZUELA*

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ciudad de México, México



*jessica.valenzuela@estudiante-flacso.mx ORCID: [0000-0002-4219-7783](https://orcid.org/0000-0002-4219-7783)

Artículo de investigación recibido: 10 de julio de 2023. Aprobado: 22 de diciembre de 2023.

Cómo citar este artículo:

Valenzuela, Jessica. 2024. "La expresión del poder civil en el Paro Nacional de 2021: Etnografías del Estallido Social de Colombia". *Maguaré* 38, 1: 17-54. DOI: <https://doi.org/10.15446/mag.v38n1.113074>

RESUMEN

Este texto es el resultado de etnografías, en plural, del paro nacional de 2021, también llamado “estallido social de Colombia”. Durante la investigación, recuperé dos formas del mismo método: la etnografía clásica de los repertorios de acción y la netnografía, como método de registro de las plataformas virtuales. Esta inmersión en campo nos dice que en esta movilización una parte de la sociedad logró un consenso sobre la inviabilidad de la reforma tributaria propuesta por el gobierno de Iván Duque. A este consenso lo acompañó la demanda y defensa de una pluralidad de intereses colectivos de diferentes comunidades, organizaciones e iniciativas autónomas. Por ello, sostengo que el paro nacional develó la capacidad de los actores sociales para participar en las definiciones de los bienes públicos y derechos, que llamaré *poder civil*.

Palabras clave: estallido social de Colombia, etnografía, netnografía, paro nacional, poder civil.

THE EXPRESSION OF CIVIL POWER IN THE NATIONAL STRIKE OF 2021: ETHNOGRAPHIES OF THE SOCIAL UPRISING IN COLOMBIA

ABSTRACT

This article draws upon ethnographic research conducted during the 2021 national strike, also known as the Colombian Social Uprising. The research methodology encompassed both classical ethnography, focusing on action repertoires, and netnography of virtual platforms. Through fieldwork, it became evident that significant segments of Colombian society reached a consensus regarding the inconvenience of the tax reform proposed by the government of Ivan Duque. This consensus was accompanied by the articulation and defense of diverse collective interests across various communities, organizations, and autonomous initiatives. Consequently, I argue that the national strike demonstrated the capacity of social actors to engage in what I term civil power: the ability to shape public goods and rights.

Keywords: Colombian social uprising, civil power, ethnography, netnography, national strike.

A EXPRESSÃO DO PODER CIVIL NA GREVE NACIONAL DE 2021: ETNOGRAFIAS DA EXPLOSÃO SOCIAL NA COLÔMBIA

RESUMO

Este texto é o resultado de etnografias, no plural, da greve nacional de 2021, também chamada de “explosão social na Colômbia”. Durante a pesquisa, recuperei duas formas do mesmo método: a etnografia clássica dos repertórios de ação e a netnografia, como método de registro das plataformas virtuais. Essa imersão no campo nos mostra que, nessa mobilização, uma parte da sociedade alcançou um consenso sobre a inviabilidade da reforma tributária proposta pelo governo de Iván Duque. Esse consenso foi acompanhado pela exigência e defesa de uma pluralidade de interesses coletivos de diferentes comunidades, organizações e iniciativas autônomas. Por isso, argumento que a greve nacional revelou a capacidade dos atores sociais de participar nas definições dos bens públicos e direitos, que chamarei poder civil.

Palavras-chave: etnografia, explosão social na Colômbia, greve nacional, netnografia, poder civil.

INTRODUCCIÓN

El paro nacional de 2021 en Colombia se sumó a la serie de movilizaciones masivas que estallaron en Latinoamérica desde 2019, también conocidas como *estallidos sociales* (Murillo 2021). El paro inició en contra de la reforma tributaria impulsada por el gabinete del entonces presidente Iván Duque. Uno de los puntos más problemáticos del proyecto de Ley de Solidaridad Sostenible fue la modificación de la lista de bienes que no estaban gravados por el impuesto sobre el valor añadido (IVA) (Carrasquilla 2021). La reforma provocó un descontento generalizado e

... hizo que el paro promovido por sindicatos y grupos estudiantiles se convirtiera en una protesta extendida a ciudades grandes, intermedias y pequeñas, que sobrepasó, por mucho, las bases sociales de sus organizaciones, pues recogía las múltiples expresiones y motivos de descontento social. (González 2022, 97)

Durante la movilización, una parte de la sociedad logró un consenso sobre la inviabilidad de la reforma tributaria propuesta por el gobierno. Este paro asombra, en un país con baja tendencia a la movilización en comparación con otros países de la región (Acled 2023). Por ello, en medio de un de conflicto social que en gran medida es armado (Ríos 2021), cabe preguntar cómo estudiar este acontecimiento en el país.

Este texto presenta los resultados parciales de mi investigación de doctorado sobre el impacto del paro en la sociedad y en la vida democrática de Colombia. La investigación sigue un método secuencial exploratorio, que suele organizarse en tres fases (Creswell 2015). Primero, una fase cualitativa, que comprende inmersión en campo a través de etnografía, entrevistas y revisión hemerográfica. Segundo, un componente cuantitativo, mediante el cual se organizan los datos en una base instrumental o, como dice Hutter, pone en números las palabras (2014). Este instrumento debe probarse y validarse con la información que existe hasta el momento para que pueda ser reproducida y usada por la comunidad. El último paso, uno de los más interesantes, se enfoca en comprobar la validez del instrumento. Esta investigación presenta una parte de la primera fase, que recupera el trabajo de campo realizado en las calles, asambleas y procesos organizativos, pero también en las plataformas virtuales, que fueron herramientas clave para la movilización.

El artículo se divide en tres partes: primero describo la estrategia metodológica desarrollada para el trabajo de campo; después discuto las categorías analíticas para aproximarme a la heterogeneidad de la base social del paro, como característica diferenciadora de otros procesos de movilización, y tercero, a modo de interpretación de los datos, sugiero que la pluralidad que se le atañe al estallido social no se puede pensar sin la participación de la sociedad civil en Colombia, que ha tenido un rol principal en la resolución de conflicto social y armado de forma no violencia (Uribe 2004). Este entramado social presupone un mínimo consenso en el que “se acepta el derecho de otros actores sociales a competir por influencia política en la definición de ese bien público sin amenaza de violencia” (Oxhorn 2017, 75). Sostengo que el paro nacional devela esta capacidad de los actores sociales para participar en las definiciones de los bienes públicos y derechos del país, que llamaré *poder civil*.

METODOLOGÍA

Para acercarme a la heterogeneidad que subyace al paro, realicé una inmersión etnográfica en dos niveles. Por un lado, hice trabajo de campo en los repertorios de la movilización, es decir, considerando “las maneras establecidas en las que pares de actores hacen y reciben demandas orientadas hacia los intereses del otro” (Tilly 2005, 45). Me acerqué a los bloqueos, las movilizaciones masivas, los plantones, las tomas artísticas entre el 28 de abril y 30 de junio de 2021 y participé en los repertorios de consenso, más que de contienda, como mesas de diálogo y asambleas durante julio y agosto del mismo año. Hice trabajo de campo en Nariño, Cauca, Valle del Cauca y Tolima, en donde realicé algunas entrevistas que presentaré en anonimato. En estos espacios tuve conversaciones y entrevistas semiestructuradas con manifestantes en torno a los *motivos, medios y orientaciones* de la movilización, los tres ejes principales de la acción colectiva, para Melucci (1996).

En un segundo nivel, realicé una *netnografía* (Kozinets y Gambetti 2021) de la *acción conectiva* (Bennett y Segerberg 2012), es decir, un trabajo de campo virtual de las dinámicas de la movilización en plataformas digitales, como Facebook, Twitter e Instagram. Bennet y Segerberg señalan que la acción conectiva es resultado de las dinámicas de movilización en las plataformas de comunicación virtual con mayor conectividad, como las redes sociales. Desde Túnez, los movimientos globales y transnacionales

y las grandes olas de movilización han aprovechado la flexibilidad de la acción conectiva para lograr su amplitud y expansión (Mattoni 2017).

Para la netnografía, diseñé un protocolo de seguimiento a: 1) prensa independiente en Twitter y Facebook, 2) canales de difusión de organizaciones sociales que participaron en el movimiento, 3) cuentas privadas también involucradas con la movilización, tanto simpatizantes como opositores, y 4) un chat masivo de Telegram llamado “Colombia Informa”, que se mantuvo activo durante los 64 días de movilización. También hice seguimiento a los periódicos nacionales, como El Tiempo y El Espectador, a la vieja usanza de los análisis de eventos de protesta (*protest event analysis*) (Hutter 2014). Mantuve jornadas de seguimiento entre las nueve de la mañana y una de la madrugada, debido a que diferentes episodios de violencia ocurrieron y se extendieron a medianoche. El seguimiento lo realicé en jornada continua, después del café y hasta la última noticia del día, para registrar con fidelidad la sucesión de los eventos en las ciudades principales, como Cali, Popayán, Bogotá, Medellín, Manizales, Pereira, Ibagué, Neiva, Villavicencio, Cúcuta, Barranquilla y Santa Marta, pero también en municipios rurales de Nariño, Cauca, Valle del Cauca, Chocó, Antioquia, Cundinamarca, Putumayo, Huila y Boyacá.

El paro

Colombia tiene tradición en *paros*. En lo que llevamos del siglo XXI, la sociedad colombiana ha visto un transcurrir de paro cívicos, estudiantiles, laborales, agrarios y de diversos sectores sociales (Cruz 2016). Sin embargo, el último paro nacional desbordó lo que se entendía por *parar para avanzar*, pues pasó de reivindicaciones comunes a una participación variopinta de la sociedad. Para Cruz-Rodríguez (2022), la movilización fue “transversal” al país, permitió una masiva capacidad organizativa y dio mayor autonomía en su convocatoria y en la definición de las demandas. Según González, se vieron

... camioneros independientes enfrentados a sus dirigentes gremiales, campesinos opuestos al bloqueo de las vías, pobladores reacios a los peajes excesivos para el ingreso a sus ciudades, habitantes descontentos de barrios marginales, jóvenes sin trabajo ni acceso a la educación y otros grupos minoritarios. (2022, 97)

A partir de la etnografía, encontré una serie de categorías analíticas que dan cuenta de dicha heterogeneidad. Estas categorías demuestran cómo las luchas sociales históricas del país, comunidades, organizaciones formales y no formales participaban en el paro de acuerdo con sus intereses e identidades colectivas, no solo en rechazo de la reforma, sino también para modelar y definir los bienes públicos, como las calles, la educación, la memoria, ¡incluso el fútbol! Así mismo, promovieron los derechos de la ciudadanía, como la libre asociación y la protesta.

La convocatoria

La convocatoria fue ambiciosa. Del primer día, logré archivar 59 afiches de invitación a los ejercicios de protesta, varios de Bogotá, otros de Cali, pero también de municipios del extremo sur del país, como Valle del Guamuez, en Putumayo, hasta el extremo norte, como el Departamento de La Guajira. Cada uno de estos afiches se dirigía a diferentes sectores sociales y latitudes del país y dejó huella del recorrido de la protesta en las entidades territoriales (Figura 1).

El primer día del paro, el 28 de abril, contó con amplia participación en diferentes municipios del país. En Antioquia fueron notorios municipios como Medellín, Anorí, Yarumal, Santa Rosa de Osos, Hispania y Andes; en este último, comunidades campesinas e indígenas bloquearon las vías principales del municipio exigiendo atención del gobierno (Diario de campo 1). En Segovia, campesinos y campesinas, integrantes de diversas organizaciones sociales, entre ellas el Comité de Integración Agro Minero del Nordeste Antioqueño, se movilizaron en el casco municipal. En sintonía con la convocatoria nacional, las mesas mineras del Pacífico, el bajo Cauca, Antioquia, Caldas, Córdoba y el sur de Bolívar anunciaron la convocatoria para adelantar un paro nacional minero si el gobierno no escuchaba sus preocupaciones por el proyecto de Ley 059 de 2020, que afectaría a varias de las mineras que carecían de títulos. Notisegovia publicó con la noticia sus pancartas, que decían “Nos preocupa los lugares en donde hacemos vida” (Diario de campo 1).

Figura 1. Afiche de invitación en Valle del Guamuez, Putumayo



Fuente: Imagen de circulación masiva en redes sociales (2021)

Catatumbo fue otra región que participó constantemente durante el paro nacional. En el municipio de Tibú, Norte de Santander, “campesinos y campesinas, indígenas, jóvenes, grupos de camioneros, volqueteros y motociclistas se movilizaron para denunciar la crisis humanitaria que viven en la región y en el país”, según publicó Colombia Informa vía Twitter (Diario de campo 1). Hubo movilizaciones en los corredores viales cardinales que conectan Tibú, Sardinata y El Zulia. Según RTVC en Twitter, los principales reclamos de las comunidades campesinas se centraban en la reforma tributaria, la erradicación de cultivos de uso ilícito con glifosato y el incumplimiento de los Acuerdos de Paz de 2016 (Diario de campo 1). Hacia el sur, en Puerto Wilches, Santander, las organizaciones se opusieron, específicamente, a los proyectos piloto de fracturación hidráulica (*fracking*) y a las consiguientes afectaciones al medio ambiente del país, como lo reportó Prensa Rural (Diario de campo 1).

También fue notoria la manifestación que se movilizó entre Sogamoso y Belencito, en el Departamento de Boyacá, con el objetivo de bloquear a la multinacional Votorantim. En 2015, la Asociación de Acueductos Comunitarios de Tasco, Boyacá, en pro de la conservación de los páramos de Pisba y de Colombia, se opuso a la apertura de la mina El Banco por parte de Vototarim. En abril de 2021, Prensa Rural reportó cómo el Sindicato de Acerías Paz del Río (Sintrapazdelrio) participó en el paro con un pliego petitorio ante la misma multinacional que reclamaba la protección de los derechos laborales (Diario de campo 1).

En Cauca, organizaciones sociales, especialmente indígenas, campesinas y de comunidades negras y afrodescendientes, recorrieron la carretera Panamericana en caravana, como lo habían realizado desde hacía tres años, insistiendo en el cumplimiento de los Acuerdos de Paz, el derecho a la vida, a la tierra, el territorio, justicia y autonomía. Noticias Tierradentro transmitió así vía Facebook: “Estamos en contra de todas las afectaciones que generan desarmonía al pueblo colombiano, vamos todos a las calles, debemos bajar la Reforma Tributaria, la gente tiene hambre” (Diario de campo 1). La entrevista de Noticias Tierradentro desde Belalcázar, Cauca, resalta el *hambre* como principal referente de motivación para el encuentro. Precisamente, después de 2020, “aproximadamente 3.551.522 de personas ingresaron a la condición de pobreza monetaria, y 2.781.383 personas pasaron a estar en condición de pobreza monetaria extrema en el 2020” (Barbosa y Sánchez 2021, 111)

La representación de las luchas regionales hace parte de un repertorio histórico de lucha social. Para Saade y Benavides, “la potencia de lo regional no fue algo inédito” en el paro (2022). En su estudio muestran la relevancia de las luchas sociales del Catatumbo, el piedemonte del Pacífico y bajo Cauca, que han demandado atención directa estatal desde 1990. Estas regiones han sufrido directamente 50 años de conflicto armado, así como una desconexión notoria del centro capitalino y administrativo con las demandas de salud, educación, autonomía, tierra, territorio, paz, justicia y reparación de los territorios (Comisión de la Verdad 2022).

Pese a que el registro indica una participación variopinta en diferentes municipios del país y con dinámicas semejantes en las formas de protesta, Cali fue una ciudad protagonista en la formación de la movilización. De hecho, la primera noticia que registré sobre el paro fue el derribamiento de la estatua de Sebastián de Belalcázar, ubicada al norte de Cali, a las 6:15

de la mañana del 28 de abril de 2021, en una cuenta privada de Twitter: “El pueblo indígena Misak tumba la estatua de Sebastián de Belalcázar en la ciudad de Cali. ‘Se caen los símbolos del genocidio’ – dice AISO” (Diario de campo 1). Las imágenes se difundieron durante el albor de la mañana en las redes sociales. Los representantes de la organización de Autoridades Indígenas del Sur Occidente (AISO) ondeaban la bandera del pueblo misak sobre una estatua tumbada al suelo, que antes señalaba con su dedo índice la urbe del suroccidente.

El registro de la movilización en Cali indica un constante crecimiento de la protesta. A las 10 de la mañana del 28 de abril, la página oficial de la Secretaría de Movilidad de Cali publicó un hilo con los puntos de bloqueo en la ciudad. La mayoría de estos, como Sameco, Yumbo, Torre de Cali, todo el oriente, desde Puerto Rellena hasta Juanchito, Calipso, Andrés Sanín, permanecieron allí por dos meses más. Es importante preguntar por el *repertorio de estrategias* de las organizaciones o grupos sociales para establecer bloqueos con una notable capacidad organizativa de la acción colectiva. Como lo aclara Rossi (2022), esta indica el conjunto de procesos colectivos históricos y enraizados para la elaboración y creación de estrategias de movilización. No supone una acción espontánea, sino prácticas conocidas y compartidas.

Tweet 1. Secretaría de Movilidad de Cali–@MovilidadCali–28 de abril

Bloqueos en el norte/ Sameco/ Yumbo/ Carrera 1.ª con calle 70/ Terminal canceló todos los despachos. / Concentración de motocicletas en torre de Cali. / Esmad CAM// Oriente/ Carrera 8.ª con 70/ Carrera 7.ª con calle 70/ Entrada Andrés Sanín/ Puerto Rellena/ Bloqueos sector de La Casona/ Bloqueos entrada Vallegrande/ Comfandi El Prado: cierre total, quema de llantas. /Calipso/ En la carrera 1.ª con 78 se presentan cierres. / Juanchito/ Cuatro esquinas// Sur/ Calle 5.ª con 94, bloqueo/ Bloqueos en el sector de El Castillo/ Vía Puerto Tejada/ Calle 16 con 100/ Calle 13 con 100/ Sector Siloé, 1.ª con 44/ Cosmocentro/ Ciudad 2000// Oeste/ Reporte bloqueo total/ Portada/ Santa Rita/ Corregimientos de Montebello y Golondrinas

En la protesta no solo se dieron los bloqueos en Cali, sino también nuevas designaciones del espacio, de los barrios, de los portales de transporte, como plazas de la resistencia, parques de la resistencia,

portales de la resistencia. En el primer día de movilización registré, de una cuenta privada de Twitter, el mensaje “Loma de la Cruz, gran movilización de trabajadoras y trabajadores contra la reforma tributaria, el incremento de la violencia y la falta de garantías laborales” (Diario de campo 1). Ya para el 30 de abril, los y las manifestantes cambiaban la cruz en razón de la dignidad, y en la misma red social el reporte era: “Loma de la dignidad, viernes 30 de abril, totalmente lleno, dignidad, fiesta, sin enfrentamiento” (Diario de campo 1).

Violencia policial, así como hechos de quema, robo e incendios de manera paralela a la protesta sucedieron. El 30 de abril, la Red de Derechos Humanos Francisco Isaías Cifuentes (2021) reportó ocho personas muertas y seis más sin confirmar en la ciudad, una mujer abusada sexualmente por un agente del Escuadrón Móvil Antidisturbios (Esmad), 84 civiles detenidas, tres personas desaparecidas y 28 heridas, muchas de ellas de gravedad y con impacto de armas de fuego. Para el 1 de mayo, la organización Temblores registró 21 casos de violencia homicida a manos de la policía (2021). Al mismo tiempo que se organizaban velatones en las noches para dignificar la memoria de las personas violentadas durante el paro, en el día se gestionaban los alimentos de las ollas comunitarias, así como cánticos de cantoras del Pacífico para acompañar la memoria de las familias afectadas. Durante las marchas ocurridas entre el 1 y 2 de mayo, días en que la represión fue crítica, también registré varios de los eventos festivos que cruzaron las calles con canciones de salsa y estaciones de música en diferentes alturas de las vías de la ciudad. El 1 de mayo, en un punto de encuentro organizado en la rebautizada Loma de la Dignidad, se presentó una banda de punk debajo del puente vehicular, al lado de una plataforma de salsa y otra de baile (Diario de campo 1). La coexistencia entre la vida y la muerte, la representación de la democracia y su represión.

Durante esos primeros cuatro días de movilización, las administraciones locales impusieron taxativos toques de queda en muchas ciudades. El 1 de mayo, Iván Duque decretó la asistencia militar a todas las ciudades del país, con especial énfasis en Cali. El mismo día, el ministro de defensa Diego Molano solicitó a la ciudadanía denunciar el *vandalismo*. En su cuenta de Twitter, @Diego_Molano, escribió: “600 ciudadanos han denunciado actos vandálicos en Cali, gracias por denunciar” (Diario de campo 1).

Los bloqueos

Después del 2 de mayo, fue recurrente la configuración o fortalecimiento de bloqueos de vías, calles, parques, barrios, puentes y diferentes espacios públicos. En Cali, según el Instituto de Estudios Interculturales (2021) de la Pontificia Universidad Javeriana, se tenía conocimiento de 35 puntos de bloqueo o puntos de resistencia después de la movilización por el día del trabajo. Mientras tanto, en Norte de Santander fue constante la organización localizada de “puntos de resistencia”, por lo menos tres zonas ubicadas en la conexión entre Ocaña, Tibú y Sardinata. Así lo reportó Colombia Informa, @col_informa, vía Twitter, el 5 de mayo: “En el municipio de Mutiscua, Norte de Santander, bloquean la vía principal, expresándose contra el mal gobierno y la falta de respuesta al campesinado” (Diario de campo 1).

También el suroccidente del país cuenta con un largo recorrido en la instalación de la lucha social con el bloqueo de carreteras, un repertorio antiguo y conocido para la región (Cruz 2017). Según lo manifestó el 4 de mayo un integrante de la Coordinadora Nacional Agraria (CNA), todas las organizaciones inscritas en el comité se sumaron al acompañamiento de los 15 puntos de bloqueo instalados sobre la extensión de la vía Panamericana (Diario de campo 1). En esta región también agregó el bloqueo de Ipiales, con una duración de 15 días sobre carretera; al sur de Huila, 10 días, y en Buenaventura, casi un mes.

En los puntos de resistencia de Cali, sus integrantes contaban con una delimitación clara del lugar y de la acción desde los primeros días del paro. Según las notificaciones de la Secretaría de Movilidad de Cali por Twitter, vía @MovilidadCali el 8 de junio, la mayoría de los bloqueos iniciaban a las 10 de la mañana, por lo general precedidos del agrupamiento de materiales, como llantas o indumentaria vial (Diario de campo 1). A las doce del día iniciaba la olla comunitaria que alimentaba a sus habitantes, mientras que en la noche ocurrían los hostigamientos de la fuerza pública en los puntos de resistencia. Como relató ‘Andrés’, a quien entrevisté en un punto de resistencia de Cali el 25 de mayo: “Todos los de aquí, los del barrio, todos hemos comido muy bien aquí (sic) en la olla desde que inició el Paro. Hemos comido mejor que en la casa, con decirle. Hay mucha hambre en la ciudad” (Diario de campo 1). A inicios de la movilización recuperé un cartel de invitación dirigido a los barrios del sur de Bogotá, cuyo texto resalta

el *hambre* en primer plano y respalda la observación anterior (Figura 2). Precisamente, la pandemia por el covid-19 agravó los indicadores de pobreza y desigualdad, que ya eran materia de preocupación antes de 2019. En octubre de 2020, Fedesarrollo estimó la multiplicación de los niveles de pobreza en 1,83 veces, es decir, un aumento de 6 millones de personas (Núñez 2020).

Bogotá es un caso realmente interesante. Desde el paro de 2019, las marchas no culminaron en la plaza Bolívar, como había sido recurrente hasta ese momento. Recuerdo la sentida marcha de los simpatizantes del “Sí” por la paz en octubre de 2016, en aquella noche en que la movilización desbordó la plaza central de Bogotá en una búsqueda por respaldar los Acuerdos de Paz, a pesar de su fracaso en el plebiscito. Sin embargo, después del paro nacional del 21 de noviembre, también conocido como 21N, la plaza Bolívar fue cancelada como espacio de manifestación. Desde entonces, marchas y protestas se dirigían a otros puntos de la ciudad, como Los Héroes, Fontibón, la calle 170, Usme o los Sures de Bogotá (Bosa, Kennedy, El Tintal y, especialmente, el Portal Américas). En este portal de transportes, renombrado como Portal de la Resistencia, sus transeúntes, mujeres, hombres, jóvenes, desempleados, habitantes del sector, de sus casas y las calles, y toda la *muchachada* delimitaron un espacio de 50 x 50 metros para asignar un espacio para la paz. Desde el 5 de mayo, aquel recuadro fue denominado espacio humanitario *al calor de la olla*, “un espacio libre de violencias que representa la paz que buscamos lograr a través de las manifestaciones y los reclamos de los y las jóvenes que aquí nos manifestamos”, como lo reseñó *¡Pacifista!*, así como de todos los actores interesados en una transformación profunda sobre las relaciones sociales (Diario de campo 1).

Figura 2. Afiche de invitación al Paro Nacional en Bogotá



Fuente: Imagen de circulación masiva en redes sociales (2021).

En Medellín, para el 3 de mayo, los manifestantes se referían al Parque de la Resistencia, conocido anteriormente como el Parque de los Deseos. Allí organizaron varias tomas culturales en forma de cine-foros, actuaciones, performance y otras intervenciones artísticas que transformaron ese paisaje. En un comunicado de Colombia Informa, un manifestante explicaba que la ciudadanía había salido a marchar todos los días desde que había iniciado el paro, pero fue la indignación ante la brutalidad policial la que mantuvo la protesta (Diario de campo 1). Aunque dicho encuentro no se trataba de un bloqueo sobre vías o sectores, recibió el mismo tratamiento policial.

¿Cómo definir un bloqueo? Este tipo de práctica, en su semejanza con las barricadas francesas, es un repertorio con largo recorrido histórico. “La acumulación de objetos como acto o táctica de protesta política hace su debut en la historia durante el ‘Día de las Barricadas’ [*Journée des barricades*] del 12 de mayo de 1588” (Offerlé 2013, s.p.). El mismo

fenómeno se repitió en 1648 y 1675, pero solo en el siglo XIX las barricadas se convierten en el símbolo parisino de la revolución (Snow et al. 2013). Para Offerlé, las barricadas, a diferencia de los bloqueos de vías o compuertas, son una práctica que expresa la solidaridad *in situ*, de manera localizada (Offerlé 2013). Defienden un mensaje del movimiento desde un lugar, cuya acción requiere de recursos materiales, como piedras, llantas, calles estrechas, pero también recursos humanos, como las redes que sostienen dicho lugar.

Este fue uno de los repertorios que mayor conmoción causó a nivel nacional. Después de un mes de movilización, el Comité Nacional del Paro argumentó que los bloqueos “hacen parte de las posibilidades legítimas para las protestas”, mientras que el gobierno señaló que eran ilegítimas (El Espectador 2021). Incluso el gobierno reclamó a la Corte Interamericana de Derechos Humanos por no condenar los bloqueos durante la Misión Internacional de Solidaridad y Observación de Derechos Humanos en el país (El Tiempo 2021). De un lado, se trata de obstrucción, del otro, un espacio relevante para demandar atención gubernamental. Así lo manifestaba un usuario de Twitter el 8 de mayo: “Para el Gobierno esto es un bloqueo, para nosotros es un punto de resistencia. Ojalá hubiera de otra, pero si no es así, desde Bogotá ni arriman las narices por acá. Y así llevamos 50 años” (Diario de campo 1). He tomado esta cita de una cuenta privada que realizó algunas entrevistas en Ipiales, durante la movilización de 11 mil indígenas pastos y yanaconas, que da cuenta de la diferencia de significados entre los actores sociales.

El desacuerdo

El domingo 2 de mayo, el gobierno anunció la redacción de un nuevo proyecto de ley, mas no el retiro de la reforma tributaria (El País 2021). La movilización continuó el 3 de mayo demandando la renuncia de Alberto Carrasquilla, ministro de Hacienda, quien efectivamente dimitió, aunque la movilización respondió con la consigna “El paro no para” y las barricadas continuaron. Después de hacerse pública la noticia, un manifestante en el barrio Meléndez de Cali expresó en redes sociales: “no vamos a parar, vamos por más muchachos, vamos a resistir, necesitamos más gente” (Diario de campo 1). Entre el 3 y 11 de mayo los principales bloqueos se fortalecieron en el país y así mismo se autodenominaron puntos de resistencia o espacios humanitarios.

Para Rancière, el desacuerdo se instala en la interlocución, en la interrupción de un tercero en un diálogo. Cuando un superior de una fábrica pregunta “¿me comprenden?” no cuestiona el significado de la enunciación, sino que realiza un sondeo de quienes participan de la misma razón o el mismo *logos* de una aparente comunidad homogénea. “Como el inferior comprendió la orden del superior, [y] aquél participa de la misma comunidad de los seres parlantes, es, en ello, su igual” (Rancière 1996, 68). Quien manifiesta su desacuerdo también manifiesta no pertenecer a la comunidad, que goza de igualdad solo en su *doxa* aparente. La política de Rancière, muy diferente de la perspectiva habermasiana, surge cuando los seres sin parte del logos cuestionan su parte en la palabra. La interlocución es una *distorsión* en la comunidad imaginada, es una fractura en la idea de igualdad, es la interrupción de los sin parte.

Dubinín, un ilustrador mexicano, diseñó e imprimió en *La Linterna* de Cali una ilustración titulada “Volveré y seré millones”, una conjunción de imágenes sobre el paro reunidas en un cuadro de un pliego (Figura 3). Sobre una línea gruesa de elementos tipográficos rojos, se levanta un gigante Belalcázar que divide el cuadro de un pliego en dos mitades. De un lado, los actores gubernamentales, fuerza pública, gobernadores, y las reformas marcadas como un sello sobre la suela de un zapato; del otro, los actores de la movilización, la minga indígena, el cartel “Disponibile Puerto Resistencia”, Canal 2, los colectivos de personas lesbianas, gais, bisexuales, transgénero, intersexuales y *queer* (Lgbtiq), las primeras líneas y marchantes. Dubinín logra un efecto intrínseco a su mensaje: una imagen sobre la distorsión de la comunidad. El afiche se asemeja a una montaña dividida en dos, especialmente por las imágenes que resbalan de la mano del colonizador. De un lado, brotan como aguas turbulentas los actores del Estado; del otro, y con igual fuerza, una chiva que asciende con alas y una flecha que apunta hacia el pasado, acompañada de manifestantes, primeras líneas, carteles, latas, tambores. La ilustración de Dubinín es un cuadro de la existencia de un litigio, expresa la fractura de lo común en la comunidad. El acto contencioso, podría convertirse en un acto de la política, si y solo si pone en evidencia la definición de los que no tienen parte en lo común de la comunidad: la palabra compartida.

Figura 3. “Volveré y seré millones” de Dubiniñ



Fuente: archivo propio 2021

La solidaridad y el Estado

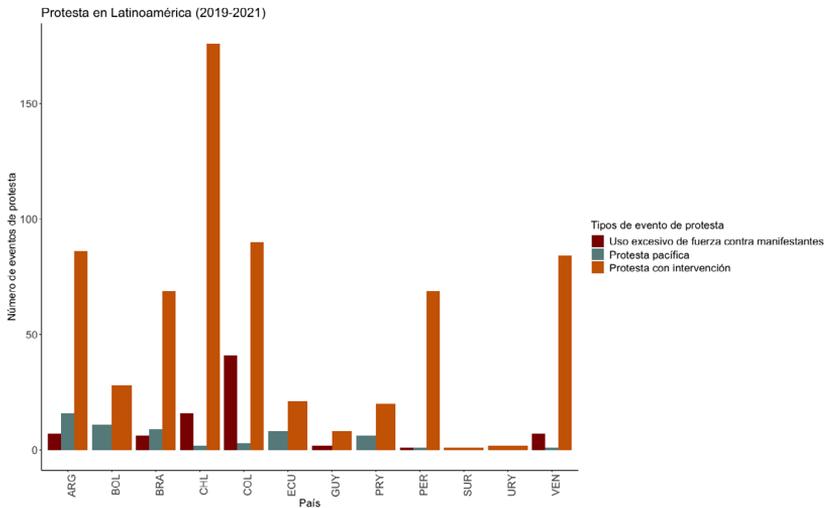
Desde el primer lunes de mayo, la minga indígena, mas no la fuerza pública, acompañó la movilización como principal garante y cuidadora de la vida, en Bogotá, en Medellín, en Ibagué y en Cali. El 5 de mayo, en Medellín, la Asociación Nacional de Cabildos Indígenas hizo parte de la primera línea de la manifestación pacífica para cuidar a las y los manifestantes de las agresiones de la policía en el Parque de la Resistencia. El 6, en Popayán, la guardia indígena organizó y acompañó la Caravana Humanitaria, proveniente de Villa Rica, Cauca, para velar y garantizar la llegada de los insumos y víveres a la ciudad. El 7, el pueblo misak tumbó la estatua de Gonzalo Jiménez de Quesada en el centro de Bogotá y bautizó la avenida Jiménez como avenida Misak. El mismo día, en Cali, la guardia indígena “logró retener a un hombre[,] quien se movilizaba en una camioneta blanca en compañía de otros sujetos que abrieron fuego contra los manifestantes y defensores de DDHH en el sector de La Luna en Cali”, según lo reportó Prensa Comunitaria vía Facebook (Diario de campo 1).

El 3 de mayo fue el día en el que se registró el mayor número de casos de violencia homicida a manos de la Policía Nacional (Indepaz y Temblores 2021). A Nicolás Guerrero lo asesinaron la madrugada del 3 de mayo en una velación en Paso del Aguante, antes Paso del Comercio, en Cali. Al caer la noche, en la misma ciudad, los policías ingresaron al barrio Siloé con armas de fuego. Entre el 3 y 4 de mayo se registraron 14 homicidios en la ciudad de Cali (Indepaz y Temblores 2021). El 5 de ese mes, en Pereira, hombres armados dispararon a los y las manifestantes que se encontraban en el viaducto César Gaviria. Allí asesinaron a Lucas Villa.

La historia de la movilización social en Colombia también es una historia de la desmovilización ante la represión civil y la instrumentalización del derecho a protestar (Cruz 2015). Después de los desmanes ocurridos en el paro cívico nacional de 1977 (PCN), se avaló el Estatuto de Seguridad de Julio César Turbay, que permitió la persecución política contra las fuerzas de oposición y todo tipo de manifestación pública (Cruz 2015). Mauricio García resalta que, entre 1949 y 1991, “Colombia vivió más de 30 años bajo estado de sitio” (2008). Estas medidas sobrevaloraron la actuación de las fuerzas armadas en los asuntos públicos del país y su participación directa en los procesos de movilización social. Precisamente, Francisco Gutiérrez Sanín ha llamado *la anomalía colombiana* la pervivencia de una democracia formal con altos niveles de represión, similares o superiores a los de las dictaduras más duras de Latinoamérica (Gutiérrez 2014).

Como se puede observar en la Figura 4, en un desglose de tipos de protesta, Chile presenta un mayor número de casos con intervención policial, mientras que Colombia reúne el mayor número de eventos en los que se evidencia el uso excesivo de la fuerza policial contra los manifestantes entre 2019 y 2021.

Figura 4. Tipos de protesta en Latinoamérica 2019-2021



Fuente: elaboración propia a partir de datos de Aclad (2023).

Así como se pusieron en práctica repertorios de la acción colectiva como bloqueos, plantones y marchas, también hubo los repertorios estatales ya conocidos, como toques de queda y represión civil. El 12 de mayo, el Esmad usó por primera vez el arma Venom en Popayán, un proyectil que lanza múltiples municiones en cuestión de segundos desde el techo de las tanquetas policiales (El Espectador 2021). Entre el 13 y el 15 de mayo, la fuerza pública enfrentó a los manifestantes de Buga, Valle del Cauca, durante 50 horas seguidas (Radio Nacional de Colombia 2021). Durante la noche del 13, un habitante del municipio lo publicó en su cuenta privada: “siendo las 8:40 p.m. Los chicos de Buga han aguantado 16 horas de ataques masivos del Esmad en el puente del Sena Buga” (Diario de campo 1). La misma práctica sucedió en La Plata, Huila, el 16 de ese mes; en Caldas, Antioquia y Yumbo, Valle del Cauca, en el 17; y luego en Bogotá, en el Portal Resistencia y el espacio humanitario Al Calor de la Olla, desde el 19.

El dolor por la muerte violenta e injusta animó el reclamo digno por los seres queridos. Desde los primeros días del paro, hubo velatones en Puerto Resistencia, Calipso, Puerto Madera, en la naciente Loma de la Dignidad, todos en la ciudad de Cali, y también en Bogotá, en Medellín

y las ciudades en movilización. Durante la Marcha de Mujeres por la Vida en Cali, el 8 de mayo, una cantaora del Pacífico les reclamó a los policías en Puerto Resistencia por los manifestantes fallecidos, a quienes no conocía, pero que igual dolían en su vientre como si fueran sus hijos (Diario de campo 1). También sorprendió la acción de un grupo de usuarios de internet llamado K-Popers, fanáticas y fanáticos del pop coreano, quienes compartieron con frenesí las emisiones en vivo y videos relacionados con el paro, titulados con el numeral #sosColombia para asegurar su reproducción masiva en las plataformas virtuales. Fueron un actor clave en la reproducción de vídeos en los que se denunciaba la violencia policial.

La memoria

Durante la movilización, las y los manifestantes utilizaron las fachadas y las medianeras abandonadas para expresar el descontento. Las *pintas* o murales cambiaron con el transcurso del paro, con el rechazo *antiuribista* al gobierno, la denuncia por la violencia policial de un “Estado genocida” y de la presunta violación de Alison Meléndez en Popayán: “¡Vivas nos queremos!” El movimiento juvenil en Cúcuta, entre el 6 y el 9 de mayo, aprovechó las paredes de los deprimidos para pintar “Gobierno psicópata”. El 7 de mayo, simpatizantes del gobierno lo pintaron de blanco. Colombia Informa, @Col_Informa, así lo reportó en redes:

Cuatro sujetos en tres vehículos taparon el mural “Nos están matando”, que realizó el movimiento juvenil en el marco del Paro Nacional. Horas antes, estos jóvenes fueron amenazados de muerte por un sujeto que iba en un vehículo sacando un arma de fuego. (Diario de campo 1)

Al siguiente día, el movimiento juvenil pintó “Quieren callarnos”. En una entrevista para el medio Colombia Informa, los jóvenes propusieron “pico y placa” para el muro: “unos días los uribistas lo pintan de blanco y otro día venimos nosotros” (Diario de campo 1). La discusión en torno a las “pintas” no es una discusión por un muro, sino por los valores y mensajes que pondera. Como lo explica Touraine, es una disputa en torno a los patrones culturales dominantes, una lucha por el significado (1985).

El derribo de estatuas de próceres de la nación, políticos y colonizadores fue un repertorio recurrente durante el primer mes del paro. Primero, el 1 de mayo, cayó Belalcázar en Cali y Antonio Nariño en Pasto; el 5 de ese mes se derribó el busto de Francisco Fernández de Contreras, en Ocaña, y el 7 mayo el pueblo misak destituyó a Gonzalo Jiménez de Quesada como referente histórico del centro de Bogotá. Para Marta Saade, la manifestación “momifica los relatos de la historia, y con distintos actos que van narrando cómo caen estatuas y se proponen otros referentes en Colombia, en medio de disputas por el valor consagrado en el patrimonio” (Saade y Benavides 2022). Se podría argumentar que este repertorio plantea la transformación de los símbolos de la memoria nacional del país. La movilización bautizó las plazas principales de las ciudades en un nuevo horizonte político. Después de derribar a Belalcázar, AISO publicó en sus redes sociales, “vamos a tumbar los símbolos del genocidio y levantar la memoria de los pueblos” (Diario de campo 1).

El derribo de estatuas permitió la apertura al diálogo sobre lo que recordamos y exaltamos como país. Los y las manifestantes cuestionaron el uso de la colonización como punto de partida de la historia nacional. El 6 de junio de 2021 ingresó el grupo delegado de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) como veedor internacional de la protesta social en Colombia (Diario de campo 1). El mismo día, el pueblo misak marchó en compañía de diferentes sectores sociales hacia el aeropuerto para recibir a los y las delegados de la CIDH. El curso de la marcha fue detenido por la Policía a la altura de las estatuas de Isabel la Católica, y Cristóbal Colón, un par de figuras pingorotudas que reciben y despiden a los turistas que transitan la ciudad. Colombia Informa, @Col_Informa, reportó en Facebook: “Indígenas Misak que se dirigían a recibir a la @ CIDH fueron interceptados por la policía sobre la Av. Calle 26. Exigen al secretario de gobierno se respete el derecho a la libre movilidad y a la protesta legítima” (Diario de campo 1). Entre el 6 de junio y el 9 de junio, la movilización intentó derribar ambas estatuas y elevar el nombre de los pueblos indígenas. El 10 de junio, la Alcaldía de Bogotá “retira los monumentos a Colón e Isabel la Católica Corona en Bogotá tras ataques de indígenas” (Voz Populi 2021). En paralelo, las instituciones abrieron el diálogo sobre los monumentos entre manifestantes, Ministerio de Cultura y sociedad.

También sorprende la reproducción de la cifra “6.402” durante el paro. En febrero de 2021, la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP) publicó un auto decisivo sobre el transcurso de la investigación de los asesinatos y desapariciones forzadas presentados como bajas en combate por agentes del Estado, también conocidos como falsos positivos (Jurisdicción Especial para la Paz 2021). En el oficio, la Sala de Reconocimiento de Verdad y Responsabilidad presentó un estimado de 6.402 posibles “falsos positivos”, cifra que triplicó el número estimado antes de la apertura del caso. Esta cifra fue grafiteada y reproducida en muros y edificaciones, en las avenidas y en los paraderos de bus. El 4 de junio, se creó el croquis de los 6.402 falsos positivos por la carrera séptima de Bogotá, y @somoscauca reportó una “intervención gráfica de 3 km de longitud aprox que inicia en la plaza de Bolívar por la Cra 7ma (sic) y sigue por la Av 26 hasta el centro de Memoria Paz y Reconciliación. [Dedicado a quienes ya no están con nosotros], que en realidad ya se había hecho en Buenaventura” (Diario de campo 1).

A la caída de iconografías la acompañó la emergencia de códigos y símbolos del conflicto armado que difícilmente tienen visibilidad en la esfera pública del país, como lo anota la Comisión de la Verdad en su *Informe final* (2022). La movilización demostró un derroche de estrategias creativas y llamativas para evidenciar la crisis social del país. Durante las movilizaciones del 28 de mayo en Bogotá, los y las manifestantes adhirieron calcomanías a los paraderos del Sistema Integral de Transporte, haciendo uso de los números de los buses para indicar el número de masacres ocurridas en el año, el número de violaciones de derechos humanos o el número de colombianos en situación de pobreza (Figura 5).

Figura 5. 7.4 millones de colombianos subsisten con menos de \$145.000 [pesos] al mes



Fuente: Tomado del chat masivo “Colombia Informa” (2021)

Las asambleas

En la madrugada del 4 de mayo, en Sameco, Cali, la asamblea de ciudadanos de la comunidad decidió “no perjudicar a los tenderos de Cali y decidieron controlar el ingreso del comercio”, según lo transmitió en directo el Canal 2 de Cali, vía Facebook -@Canal2cali (Diario de campo 1). El 6 de mayo, Popayán recibió una caravana humanitaria proveniente de Villa Rica, y el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) declaró en Twitter: “Miles se volcaron a la autopista a recibir los insumos, apoyando el #ParoNacional6M y respaldando esta iniciativa que la #GuardiaIndígena y los pueblos indígenas acompañaron a lo largo de la jornada” (Diario de campo 1).

Las asambleas emergieron en el paro desde un primer momento, no como resultado de la movilización, sino como un tipo de acción colectiva al que recurren las organizaciones para abonar a la discusión

nacional con una respuesta local. En Chile, las asambleas territoriales fueron más recurrentes a medida que el estallido social avanzaba, cuyas discusiones permitieron un renovado análisis sobre la participación de la ciudadanía en la política (Valenzuela 2022). En el estallido colombiano, registré la primera asamblea popular el 2 de mayo, en Palmira, Valle, como espacio de integración, consenso y acción respecto a la situación departamental. En ese primer encuentro, la asamblea se propuso organizar pliegos de demandas para establecer un diálogo municipal y directo con la alcaldía, con el fin de reducir el malestar social. El encuentro fue transmitido a través de una sesión en línea y en directo a través de Facebook Live, en la página de la Asamblea Popular de Palmira (Diario de campo 1).

Con este mismo carácter, entre el 6 y el 11 de mayo, los diferentes puntos de resistencia de Cali –bloqueos de diferente índole– grabaron sus denuncias y demandas, que quedaron registradas en emisiones en directo alojadas en las redes sociales (Diario de campo 1). La articulación tomó fuerza el día 11, con la asamblea popular realizada en la Universidad del Valle. Allí se reunieron por primera vez diferentes voceros de los puntos de resistencia y presentaron las demandas reunidas en un documento compartido. También se presentaron varias organizaciones indígenas, feministas, campesinas, afro y demás colectivos de ambientalistas, profesores y profesoras, sindicalistas, deportistas, músicos y músicas, de grupos de defensores de los animales y mesas territoriales, según lo transmitió en vivo por el Proceso de Comunidades Negras en Colombia desde su cuenta @ PCN (Diario de campo 1). Esta juntanza inspiró la asamblea nacional popular que se llevó a cabo en Bogotá hasta principios de junio y luego se replicó en la ciudad de Cali. También para el 6 de mayo ya se habían desarrollado asambleas populares en Pamplona, Santander, y Neiva, Huila.

La juntanza

Entre el 12 y 27 de mayo, en los registros del diario de campo aparece un concepto recurrente: la *juntanza*, que se utiliza como sinónimo de reunión y asociación, pero también como sujeto. Los y las manifestantes se refieren a la juntanza en calidad de actor social. La revista *Hekatombe* tuiteó el 24 de junio: “está presente la juntanza de mujeres de suroccidente: una nueva expresión organizativa que nace

del Estallido Social” (Diario de campo 1). También se les llama juntanza a los plantones, reuniones, cineforos y marchas, y los y las manifestantes también lo utilizan como locución adverbial: “en el departamento de Cesar, las mujeres se organizan en juntanza” (Diario de campo 1). De manera incipiente, se podría argumentar que la juntanza es tanto actor social como su forma de la acción, que exalta la asociatividad, la reunión y la convocatoria por fuera los aparatos institucionales. Estas tres cualidades no son menos interesantes, si se tienen en cuenta los limitantes del derecho a protestar en Colombia (Cruz 2015).

Uno de los escenarios de juntanza más relevantes fueron los bloqueos. Las barricadas estaban organizadas por la primera, segunda y tercera línea, hasta sexta y séptima, que consideraba organizaciones virtuales. En un punto de resistencia de Cali, una vecina del sector La Luna me comentó el 3 de junio que los vecinos y habitantes de la zona contribuían con recursos para la continuidad del bloqueo, dado que su lucha era para “el bien de todos” (Diario de campo 1). Por otro lado, estos puntos incidieron en la regulación de la gasolina, los alimentos, los víveres, el fútbol y las calles. Por ejemplo, en la vía al Catatumbo, Norte de Santander, campesinos y campesinas mantuvieron sus bloqueos en la carretera durante tres meses. Durante el primer mes del paro, solo permitían el paso de alimentos, medicinas y otros servicios básicos. Este mismo panorama se extendió sobre todo el suroccidente, desde la entrada a la vía Panamericana en Valle del Cauca, pasando por todos los principales municipios que están a la altura de la vía que conecta Buga, Palmira, Cali, Jamundí, Santander de Quilichao, el peaje de Tunía en el Cauca y la entrada a Popayán.

Otro escenario significativo fue el fútbol, una actividad tan pública como las vías. El 12 de mayo, el gobierno anunció que no existía amenaza alguna contra el desarrollo de la Copa América en Colombia, que se realizaría entre el 11 de junio y 10 de julio. Los hinchas del América de Cali, Deportivo Cali, Millonarios, Santa Fe, Junior, Nacional, Deportes Tolima se opusieron a esta decisión. Ese mismo día, el 12 de mayo en Bogotá, la Barra Disturbio Rojo salió a las calles a apoyar el paro nacional. Reclamaban paz y justicia para las víctimas del paro. “No se juega porque el pueblo es más importante”, decían.

El 13 de mayo, durante un partido en el estadio Romelio Martínez, en Barranquilla, manifestantes se reunieron a los alrededores del estadio

para reclamar que en “[Barran]Quilla no se juega”. El Esmad y la policía reprimieron la manifestación durante los 90 minutos del juego. Los gases alcanzaron a entrar a la cancha y los jugadores tuvieron que detener el partido unos instantes por los efectos de los químicos esparcidos. A partir de ese momento, tomó fuerza la consigna “Si no hay paz, no hay fútbol”. El 16 de mayo hubo una masiva protesta de barras de fútbol en todo el país. En Cali, en la Loma de la Dignidad, se juntaron las barras de los equipos del América de Cali y Deportivo Cali “en torno a un solo color, el de la resistencia” (Diario de campo 1). En Armenia y Villavicencio se juntaron las barras del América de Cali, Atlético Nacional y Deportes Quindío. Una marcha con tintes azules, rojos y verdes, según la cuenta de Twitter oficial de Millonarios, @MillosDColombia (Diario de campo 1).

Las transmisiones en vivo por internet también dan cuenta del activismo virtual en la acción conectiva. Esta función sirvió para compartir durante dos meses las marchas, las pintas, así como la toma de los puntos de resistencia, la defensa de estos puntos, las actividades que se desarrollaban en tiempo real en los bloqueos o espacios humanitarios, pero, sobre todo, para mostrar la acción policial en estos espacios. El 11 de mayo, en el espacio humanitario al calor de la olla, una de las personas presentes, ante la represión policial, gritaba con angustia durante una transmisión en vivo: “¿Pero si está grabando el *live*?, ¡grábelo, grábelo!”. En el mismo momento, un defensor de derechos humanos le dijo a un policía: “yo solo he estado grabando, déjeme quieto, 8.800 personas están viendo la redada a los muchachos” (Diario de campo 1). El hostigamiento de la policía en contra de los y las manifestantes que se encontraban en el espacio humanitario Al calor de la Olla fue registrado por 8.000 personas de manera virtual. Estas funciones son relevantes en relación con el acontecimiento, porque son registros virtuales y también espacios virtualmente compartidos. Los bloqueos se sostuvieron gracias a la solidaridad desplegada en las redes sociales, una solidaridad concreta extendida en la virtualidad.

La movilización no solo incidió en lo común de la palabra, sino en lo común de los espacios (Saade y Benavides 2022). Por tal motivo, no hace referencia a un espacio público, propio del Estado, sino al espacio común volcado de sentido por la comunidad, en el que interactúan las relaciones más concretas de seres humanos y no humanos, como el *barrio* o una *vía* o el *parque*. Para Saade y Benavides (2022), estos espacios comunes

entran en crisis ante la disputa por el sentido, en procesos de extrema neoliberalización y privatización de todos los recursos. Las medidas gubernamentales para mitigar la reproducción de la pandemia durante todo el 2020 solo agudizaron estos procesos de privatización del espacio público con extremas medidas de aislamiento y cuarentana.

Los burladeros

El 28 de mayo, los bancos de la ciudad de Popayán instalaron *burladeros* en sus puertas para proteger el establecimiento de los “actos vandálicos”. Los burladeros son artefactos propios de las plazas de toros que sirven como estructuras de protección. En cada arena, se construyen cuatro burladeros desde donde matador y peones observan la posible embestida del animal. También se construyen algunos muy especiales para los espectadores de confianza. El torero suele usarlos para resguardarse, cuando subestima la magnitud de la fuerza de su retador.

El mismo día de los burladeros, el gobierno decretó la coordinación de alcaldes y gobernadores con militares y policías para levantar los bloqueos y recuperar la *movilidad* y la *productividad* del país (Decreto 575 de 2021). Este decreto ubicaba en el mismo nivel la intervención de las autoridades locales con las instituciones de la fuerza pública. La discusión giró únicamente alrededor de si los bloqueos eran formas legítimas o ilegítimas de la movilización y la protesta. Aumentaron las persecuciones y detenciones, se levantaron bloqueos en la madrugada, se designaron militares en las esquinas, en los puentes y en las calles, cada uno con un arma en el pecho. Un manifestante exclamó en su cuenta privada sobre la movilización del 28 de junio en Cali: “ayer fueron casi 8 horas de represión continua” y “ni la brigada médica se salvó”, pues “emboscaron a los jóvenes, gasearon hasta los callejones”, por lo que “enardecida la comunidad, cerca de tres mil personas retomaron el lugar y el Esmad se fue justo cuando llegaron los vándalos”, en referencia a personas vestidas de civil con porte de armas (Diario de campo 1). Así mismo, se registró una disminución de bloqueos en el Valle del Cauca: de los 20 puntos que se extendieron en el departamento, la página de la gobernación en Twitter, @Gob_Valle, aseguró el 29 de mayo que solo persistían cuatro en las vías intradepartamentales (Diario de campo 1).

Sin embargo, el 29 de mayo ocurrió un suceso relevante para el estudio de los resultados de la movilización en la vida pública. A través

de *memes*, videos, fotos, los usuarios de internet hicieron un llamado a la inscripción de cédulas en la Registraduría Nacional del Estado Civil para las elecciones de 2022. Así mismo, desde el 31 de ese mes hubo una proliferación de asambleas, cabildos abiertos y ejercicios de reflexión *barrio adentro* en las ciudades del país; por ejemplo, la gran Asamblea Nacional Popular en Bogotá, del 7 al 9 junio, y el Paro Barrio Adentro en Siloé, al oriente de Cali, el 12 de junio. El 1 de junio, el alcalde de Cali firmó el Decreto 4112.010.20.0304 de 2021, en el que reconoció a la Unión de Resistencias Cali, organización en la que se reúnen todos los puntos de resistencia de la ciudad, como un actor de acuerdos, un actor con voz.

CONCLUSIONES: EL CONSENSO SOCIAL

Después del paro cívico nacional (PCN) de 1977, diferentes autores coincidieron en que los paros cívicos en Colombia se asemejan a los nuevos movimientos sociales (NMS) que emergieron a escala global desde 1960 (Carrillo 1981), especialmente por su base social heterogénea y su capacidad de asociación a través de la recuperación de la esfera civil, como un nuevo locus de la acción política (Pichardo 1997). Fernando Rojas, a propósito de los PCN de 1977, 1982 y 1985, argumenta que se trató de un tipo nuevo de movimientos sociales que no pueden ser encasillados en las formas organizativas ya reconocidas, pues buscan un tipo de cohesión nacional que desborda los mecanismos de movilización de los movimientos populares. Señala que, en todos los casos, lograron reunir las diferentes formas de asociación voluntarias del país, “empleados y desempleados, sindicalistas y no sindicalistas, colonos y minifundistas, mestizos e indígenas coinciden en estos movimientos cual espectadores en un estadio de fútbol que tuviera una sola tribuna” (1985, 245).

Como primera conclusión, considero que los paros nacionales no pierden el carácter cívico con el que surgen. Como lo demuestra el trabajo etnográfico, las organizaciones formales y no formales de la sociedad civil participaron al lado de movimientos populares e históricos durante el último paro nacional. Los canales de comunicación de las organizaciones de la sociedad civil, por ejemplo, tuvieron un papel clave en la difusión de la información. Entérate Pradera es una página de difusión del municipio del Valle que durante el paro se volcó exclusivamente a orientar al público sobre lo que ocurría durante la movilización. De hecho, desde el 24 de mayo de 2021, motivaron la participación de la

ciudadanía en las mesas de diálogo y concertación con las entidades gubernamentales, para construir un acuerdo con personería municipal, manifestantes, organizaciones y testigos.

La condición civil presupone un consenso social, un acuerdo. Para comprender el sentido de la acción comunicativa en la sociedad, es decir, la construcción de un acuerdo, Habermas (1987) distingue los subsistemas político y económico del mundo de vida. Este último es un escenario estructurado lingüísticamente del cual emerge la diferenciación social: la cultura, la personalidad y la sociedad. Los mundos de vida solo se basan en recursos sociales, principalmente en la acción comunicativa que permite su estructuración. El subsistema político y el económico, en cambio, se institucionalizan a través de un *media*, como el poder político o el dinero, que logra la presión externa a través de una acción estratégica de tipo ideal. La direccionalidad del poder permite el autocierre del sistema, como un mecanismo hermético. El mundo de vida, basado en una acción comunicativa, solo se puede constituir en la solidaridad, que está lejos de ser un recurso con direccionalidad, pues no puede someter a otros. La solidaridad es una habilidad “para responder a otros e identificarse entre sí”; se trata del “deseo de compartir la suerte del otro en la propia persona” (Cohen y Arato 1992, 523). Desde este enfoque, la sociedad civil se entiende como un mundo de vida estructurado lingüísticamente (discurso) y, por lo tanto, culturalmente, capaz de construir acuerdos (solidaridad) a través de la institucionalización de las normas (derechos) (Cohen y Arato 1992).

La traducción de esta sociedad civil a Latinoamérica no ha sido sencilla, pues arrastra consigo su noción liberal, en términos de derechos y obligaciones individuales que están por encima de cualquier otra noción colectiva de participación. Para Oxhorn (2017), se trata de un modelo basado en una *noción densa del consenso social* que da por sentado el conflicto, pues supone un acuerdo mutuo y homogéneo entre los miembros que participan en ella. La incidencia de movimientos étnicos, campesinos y populares en la agenda pública y en las transiciones democráticas de la región ha abierto una vía para comprender relaciones indeterminadas entre la transición cívica/incívica que rompen con la marcada distinción de la sociedad civil como un espacio homogéneo e imparcial, hacia un espacio controvertido (Álvarez et al. 2017). Oxhorn propone bajar un poco la vara en el estudio de la sociedad civil en Latinoamérica. Dice

que no es un problema de esta “fábrica social” en sí, pues se trata de una relación propia entre la sociedad y los Estados liberales. El autor plantea una revisión colectivista de la sociedad civil, entendida esta como “el entramado social formado por una multiplicidad de unidades autoconstituidas basadas en territorios y funciones, que coexisten pacíficamente y resisten colectivamente la subordinación al Estado, al mismo tiempo que demandan su inclusión en las estructuras políticas nacionales” (1995, 251-252).

Oxhorn aborda el concepto de sociedad civil a la luz de la experiencia latinoamericana, que ha logrado construir consensos mínimos entre la ciudadanía y los gobiernos para transitar de periodos autoritarios o de conflicto armado hacia la política y la democracia. Su perspectiva colectivista considera la continuidad del conflicto como inevitable, pero también “la imposibilidad de tener éxito mediante medios violentos en lugar de rechazar la violencia” (2017, 71). El autor considera que la sociedad civil se basa en un *consenso social mínimo* compuesto por dos partes. Primero, sus miembros se identifican con alguna “unidad definida geográficamente asociada con algún sentido de bien público”, aún si existen desacuerdos; y segundo, “se acepta el derecho de otros actores sociales a competir por influencia política en la definición de ese bien público sin amenaza de violencia” (2017, 75).

Para colectivizar la sociedad civil se requiere un mínimo consenso en el que los actores sociales puedan definir y defender sus intereses colectivos en la competencia por la definición de los bienes públicos. Así mismo, es preciso que estos grupos, de acuerdo con sus diferentes identidades, pueden desarrollar parte de su acción colectiva en la esfera civil. Se hace necesario, por tanto, comprender la regulación de esta *competencia de definiciones* en el paro, en ocasiones limitada por la represión civil ejercida por el Estado y por ciudadanos armados. Si el paro nacional favoreció la “colectivización de la sociedad civil”, el país ganó mecanismos de resolución de conflicto de forma no violenta.

Propongo entender esta capacidad de los actores para participar en las definiciones de un bien público como *poder civil*, concepto que se ha entendido como la fuerza que retiene el pueblo o la sociedad en su relación con el Estado, que logra influir en la agenda pública y en el horizonte político de los regímenes democráticos (Alexander 2006; Urbinati 2008). Siguiendo a Oxhorn, considero que el poder civil es la

capacidad semántica que retienen los actores sociales para participar en las definiciones de bienes públicos y derechos. Al igual que el estudio lingüístico, las personas comparten un lenguaje, en la medida en que participan en las definiciones del significado. No solo basta al memorizarlo, sino también al hacer uso de él y comprender su alcance. Este tipo de poder emerge si la relación entre Estado y sociedad posibilita la competencia entre los actores sociales para influir en la agenda pública (Cohen y Arato 1992).

En el caso colombiano, los sectores de la sociedad civil han demostrado mayor interés en la resolución del conflicto que las mismas élites políticas. En palabras de Archila, “a pesar de la degradación de la violencia y de los efectos negativos que tiene para la sociedad civil, [...] la gente no se resigna y trata de jugar un papel activo, al menos para protegerse de sus devastadores efectos” (2006, 27). Considero que las organizaciones, comunidades y grupos subalternos que participaron en el paro de 2021 lograron construir esta capacidad semántica para contribuir en la definición, a partir de sus intereses colectivos, de consensos mínimos, como una reforma o una estatua ubicada en la calle. En esta última movilización, una parte de la sociedad logró un consenso sobre la inviabilidad de la reforma tributaria propuesta por el gobierno. No es un acuerdo menor, en un país como Colombia, que tanto le ha costado construir acuerdos entre la sociedad y el Estado. Ahora bien, además de revertir la reforma, también logró una discusión nacional sobre el espacio público y sus usos, desde los murales y sus mensajes, hasta las banderas, estatuas y monumentos nacionales, como vimos con Belalcázar o Colón, o el cambio de denominaciones de las calles, plazas y avenidas principales. Ahora bien, la emergencia de asambleas y mesas de diálogo y concertación a nivel municipal permitió la construcción de mínimos acuerdos sobre bienes públicos. A diferencia de lo que ocurrió entre gobierno y representantes del paro, las mesas municipales y de localidades en las ciudades se disputaron este poder civil en la construcción de acuerdos políticos sobre las demandas. El municipio de Ricaurte, Nariño, líderes y lideresas del Cabildo Mayor Awá de Ricaurte (Camawari) instalaron una mesa con el ministerio del Interior desde la primera semana de mayo en la que se discutieron once temas de interés público para el municipio. En Pradera, Valle del Cauca, el primer acuerdo fue sobre los bloqueos y luego sobre una política

pública del municipio. En Santa Leticia, Cauca, corregimiento de Puracé, jóvenes y líderes campesinos consolidaron una mesa de participación ciudadana con las entidades gubernamentales en donde se discutieron temas de tierras, emprendimiento, salud, educación, víctimas. Mujeres y jóvenes fueron los principales ponentes sobre la necesidad de diseñar y desarrollar emprendimientos en turismo, en una región de páramos que fue golpeada por el conflicto armado.

En este sentido, y *como segunda conclusión, considero que los paros siguen siendo un mecanismo social relevante en la sociedad colombiana para influir y ejercer presión sobre el sistema político*. Según el Centro Nacional de Consultoría (2021), 73 % de las personas encuestadas estaba de acuerdo con la protesta social a mediados de mayo, pese a que un 60 % aseguraba haber sufrido alguna afectación por las actividades de la movilización. “Ciertamente, la existencia de la protesta por sí sola no es suficiente para proteger o fortalecer la democracia” (International IDEA 2023, 43) y se requieren mecanismos que aseguren la participación efectiva de los movimientos sociales y de las organizaciones formales y no formales de la sociedad civil en la democracia. Sin desconocer su carácter radical, el último paro nacional develó la construcción de un poder civil, un ejercicio de participación y competencia entre los actores sociales por definiciones de los bienes públicos y los derechos del país. Esta competencia se trasladó al campo de la protesta, en la construcción de asambleas, encuentros, mesas de diálogo y juntanza, alejándose resueltamente de la insurgencia armada y la toma de armas. Esa capacidad de asociación ha puesto en tela de juicio la sobrevaloración de la fuerza pública en la toma de decisiones políticas. El 1 de diciembre de 2023, por ejemplo, se llamó a juicio a cuatro agentes del Esmad por el uso del arma Venom en Popayán (El Tiempo 2023). Colombia merece crear un mayor número de mecanismos de resolución del conflicto de forma no violenta, como la colectivización de una sociedad civil con capacidad de participación en los consensos sociales.

La literatura coincide en que es demasiado pronto para identificar los resultados de los estallidos latinoamericanos en el sistema político (Fuentes-Nieva y Nelli 2017; González y Le Foulon 2020). Los autores y las autoras aseguran que hace falta un proyecto político que vincule los diferentes intereses que emergen en este tipo de movilizaciones. Para Murillo (2021), estas movilizaciones no tienen una direccionalidad única,

lo que hace difícil la consolidación de un proyecto político sobre la forma institucional de la democracia. Sin embargo, a pesar de la incertidumbre sobre los resultados institucionales, hay mayores expectativas respecto de la capacidad de los estallidos en la dinamización de la vida pública. Pachón Soto encuentra que se trata de un acontecimiento disruptivo, crítico con el sistema político, las jerarquías, los modelos establecidos, en el que emergen nuevas subjetividades (2022).

En línea con este autor, por lo menos para el caso colombiano, considero que el estallido social logró influir en la agenda pública a través de mínimos consensos. El último paro nacional develó la capacidad de la sociedad colombiana para construir un mínimo acuerdo sobre el tributo en medio de un desacuerdo nacional. No quiero con ello asegurar que las movilizaciones sociales contemporáneas determinan la toma de decisiones, sino que son parte fundamental de los sistemas de representación (Urbinati 2008). Forman parte de lo que Rosanvallon denomina el conjunto de controles y equilibrios que garantizan que “la sociedad tenga una voz, que los sentimientos colectivos puedan articularse, que se puedan formular juicios sobre el gobierno y que se puedan presentar demandas” (2006, 6).

El abordaje etnográfico me permitió ahondar en dos categorías analíticas principales que complejizan la heterogeneidad de la base social de la movilización: el desacuerdo y el consenso. Esta oposición guarda una discusión clásica de las ciencias sociales que coincide con la dicotomía entre particular-universal en la relación sociedad-Estado. Es una brújula analítica que está presente en el cambio social. ¿Cómo podemos vivir en comunidad en medio de la diferencia? En contraste con la literatura producida hasta el momento sobre los estallidos sociales en la región, propongo retomar esta discusión, para profundizar en el papel de este tipo de movilizaciones en la sociedad y en la vida democrática del país.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACLED—The Armed Conflict Location & Event Data Project. 2023. *Latin America and The Caribbean*. <https://acleddata.com/latin-america-and-the-caribbean/>
- Alexander, Jeffrey. 2006. *The Civil Sphere*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- Archila, Mauricio. 2006. “Los movimientos sociales y las paradojas de la democracia en Colombia”. *Controversia* 186: 10-32. <https://revistacontroversia.com/index.php/controversia/article/view/175>

- Barbosa, Johanna y Julián Felipe Sánchez. 2021. "Panorama socioeconómico de Colombia antes y durante la Covid-19". *Revista Intercambio* 2, 5: 98-121.
- Bennett, W. Lance y Alexandra Segerberg. 2012. "The Logic of Connective Action: Digital Media and The Personalization of Contentious Politics". *Information, Communication & Society* 15, 5: 739-68. <https://doi.org/10.1080/1369118X.2012.670661>
- Carrasquilla, Alberto. 2021. Ley de Solidaridad Sostenible. <https://www.minhacienda.gov.co/webcenter/portal/LeySolidaridad>
- Carrillo, Jaime. 1981. *Los paros cívicos en Colombia*. Bogotá: Oveja Negra.
- Centro Nacional de Consultoría. 2021. "Paro Nacional 2021". Encuesta. Colombia. https://www.centronacionaldeconsultoria.com/files/ugd/c967c2_831ee5ebd89247a8bf1b3eda5205c68f.pdf
- Cohen, Jean y Andrew Arato (eds.). 1992. *Sociedad civil y teoría política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Comisión de la Verdad. 2022. *Hallazgos y recomendaciones de la Comisión de la Verdad de Colombia. Hay futuro si hay verdad. Informe final de la Comisión para el esclarecimiento de la verdad, la convivencia y la no repetición*, t. 2. Colombia: Comisión de la Verdad.
- Creswell, John. 2015. *A Concise Introduction to Mixed Methods Research*. Los Angeles: SAGE.
- Cruz, Edwin. 2015. "El derecho a la protesta social en Colombia". *Pensamiento Jurídico* 42: 47-69.
- Cruz, Edwin. 2016. "El ciclo de protesta 2010-2016 en Colombia. Una explicación" *Jurídicas* 12, 1: 31-66.
- Cruz, Edwin. 2017. "La rebelión de las ruanas: el paro nacional agrario en Colombia". *Análisis* 49, 90: 83-109. <https://doi.org/10.15332/S0120-8454.2017.0090.04>
- Cruz-Rodríguez, Edwin. 2022. "Las movilizaciones sociales durante el gobierno de Iván Duque. Colombia, 2018- 2022". *Cambios y Permanencias* 13, 2: 1-18.
- El Espectador. 2021. "Bloqueos hacen parte de posibilidades legítimas para las protestas: Comité del Paro". *El Espectador*, Política, 28 de mayo. <https://www.elespectador.com/politica/bloqueos-hacen-parte-de-posibilidades-legitimas-para-protestas-comite-del-paro/>
- El País. 2021. "Duque cede a las protestas y retira la reforma tributaria de Colombia". *El País*, Internacional, 2 de mayo. <https://elpais.com/internacional/2021-05-02/el-presidente-de-colombia-retira-la-reforma-tributaria.html>

- El Tiempo. 2021. “Gobierno reclama a CIDH por no condenar los bloqueos”. *El Tiempo*, Mundo, 29 de mayo. <https://www.eltiempo.com/mundo/eeuu-y-canada/gobierno-reclama-a-cidh-por-no-condenar-los-bloqueos-591875>
- El Tiempo. 2023. “Abren investigación a miembros del Esmad por uso de Venom en Popayán”. *El Tiempo*, Colombia, 4 de diciembre. <https://www.eltiempo.com/colombia/otras-ciudades/integrantes-del-esmad-son-investigados-por-danos-a-traves-de-polemica-arma-832087#:~:text=Cuatro%2ointegrantes%2odel%20antiguo%20Escuadr%C3%B3n,Nacional%2ode%202021%20en%20Popay%C3%A1n>
- Fuentes-Nieva, Ricardo y Gianandrea Nelli. 2017. “Los movimientos sociales en América Latina y el Caribe, la evolución de su papel e influencia, y su creciente fuerza”. *Revue Internationale de Politique de Développement* 9 [Online]. <https://doi.org/10.4000/poldev.2511>
- García, Mauricio. 2008. “Un país de estados de excepción”. *El Espectador*, Política, 10 de octubre. <https://www.elespectador.com/politica/un-pais-de-estados-de-excepcion-articulo-43317/>
- González, Fernán. 2022. “La crisis de representación de la sociedad colombiana. Un intento de análisis político del Paro Nacional de 2021”. *Controversia* 218: 87-125. <https://doi.org/10.54118/controver.vi218.1249>
- González, Ricardo y Carmen Le Foulon. 2020. “The 2019-2020 Chilean protests: A first look at their causes and participants”. *International Journal of Sociology* 50, 3: 227-35. <https://doi.org/10.1080/00207659.2020.1752499>
- Gutiérrez, Francisco. 2014. *El orangután con sacoleva. Cien años de democracia y represión en Colombia (1910-2010)*. Bogotá: Iepri-Universidad Nacional de Colombia.
- Habermas, Jürgen. 1987. *Teoría de la acción comunicativa I*. España: Taurus.
- Hutter, Swen. 2014. “Protest Event Analysis and its Offspring”. En *Methodological Practices in Social Movement Research*, editado por Donatella della Porta, 335-367. Oxford: Oxford University Press.
- Indepaz y Temblores. 2021. “Comunicado conjunto del 8 de mayo de 2021”. <http://www.indepaz.org.co/wp-content/uploads/2021/05/Comunicado-conjunto-F.pdf>
- International IDEA. 2023. *El estado de la democracia en el mundo y las Américas 2023*. Strömsborg: Instituto Internacional para la Democracia y la Asistencia Electoral.
- Instituto de Estudios Interculturales. 2021. “Puntos de bloqueo en la ciudad de Cali. Paro Nacional de 2021”. Pontificia Universidad Javeriana Cali.

- Jurisdicción Especial para la JEP. 2021. *Caso 03. Muertes ilegítimamente presentadas como bajas en combate por agentes del Estado*. Sala de Reconocimiento de Verdad, de Responsabilidad y de Determinación de los Hechos y Conductas.
- Kozinets, Robert y Rossella Gambetti (eds.). 2021. *Netnography Unlimited: Understanding Technoculture Using Qualitative Social Media Research*. New York: Routledge.
- Mattoni, Alice. 2017. "A Situated Understanding of Digital Technologies in Social Movements. Media Ecology and Media Practice Approaches". *Social Movement Studies* 16, 4: 494-505. <https://doi.org/10.1080/14742837.2017.1311250>
- Melucci, Alberto. 1996. *Challenging Codes. Collective Action in the Information Age*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Murillo, María Victoria. 2021. "Protestas, descontento y democracia en América Latina". *Nueva Sociedad* 294: 4-13.
- Núñez, Jairo. 2020. "Impacto de la pandemia y los aislamientos obligatorios por Covid-19 sobre la pobreza total y extrema en Colombia". *Informes de Investigación* 19146, Fedesarrollo. <https://ideas.repec.org/p/col/000124/019146.html>
- Offerlé, Michel. 2013. "Barricades". En *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements*, editado por David Snow, Donatella Della Porta, Doug McAdam y Bert Klandermans. Hoboken: The Wiley-Blackwell.
- Oxhorn, Philip. 2017. "Civil Society from the Inside Out Community, Organization and the Challenge of Political Influence". En *Re-imagining Community and Civil Society in Latin America and the Caribbean*, editado por Giordana Yovanovich y Roberta Rice, 20-46. New York: Routledge.
- Oxhorn, Philip. 1995. *Organizing Civil Society. The Popular Sectors and the Struggle for Democracy in Chile*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- Pachón, Damián. 2022. "Simulación y democracia en Colombia o cómo perpetuar el inmovilismo social". En *Pensar en marcha: filosofía y protesta social en Colombia*, editado por Delfin Grueso, Ángela Niño, Eduardo Rueda y Leonardo Tovar, 395-408. Buenos Aires: Clacso. <https://doi.org/10.2307/j.ctv2v88c98.33>
- Pichardo, Nelson. 1997. "New Social Movements: A Critical Review". *Annual Review of Sociology* 23, 1: 411-30. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.23.1.411>

- Radio Nacional de Colombia. 2021. “Por lo menos 50 heridos tras enfrentamientos entre manifestantes y Esmad en Buga”. *Radio Nacional de Colombia*, 14 de mayo. <https://www.radionacional.co/noticia/regiones/protestas-en-buga-enfrentamientos-esmad>
- Rancière, Jaques. 1996. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Red de Derechos Humanos del Sur Occidente Francisco Isaías Cifuentes. 2021. “Denuncias públicas”. [Blog]. <https://www.facebook.com/RedDhFic/>
- Ríos, Jerónimo. 2021. *Colombia 2016-2021. De la paz territorial a la violencia no resuelta*. Madrid: Catarata.
- Rojas, Fernando. 1985. “Crisis económica y crisis política bajo el gobierno de Betancur. Los movimientos sociales frente a la crisis”. En *Los movimientos sociales ante la crisis*, 225-58. Ciudad de México: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales–Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rosanvallon, Pierre. 2006. *La contre-démocratie: la politique à l’âge de la défiance*. Paris: Seuil.
- Rossi, Federico M. 2022. “Repertoires of Strategies”. En *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements*, editado por David A Snow, Donatella Porta, Bert Klandermans y Doug McAdam, 1-7. Hoboken: Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9780470674871.wbespm624>
- Saade, Marta, y Carlos Benavides. 2022. “El paro de paros en Colombia: estallidos plurales y disputas en común”. *Controversia* 218: 15-52. <https://doi.org/10.54118/controver.vi218.1247>
- Snow, David, Donatella Della Porta, Bert Klandermans y Doug McAdam (eds.). 2013. *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements*. Hoboken: The Wiley-Blackwell.
- Temblores ONG. 2021. “Reportes de la plataforma Grita”. 25 de julio de 2021. <https://www.temblores.org/comunicados>
- Tilly, Charles. 2005. *Popular Contention in Great Britain, 1758-1834*. Boulder: Paradigm.
- Touraine, Alain. 1985. “An Introduction to the Study of Social Movements”. *Social Research* 52, 4: 749-87.
- Urbinati, Nadia. 2008. “Representation and Democracy”. En *Representative Democracy: Principles and Genealogy*, Chapter 1. Chicago: University of Chicago Press.
- Uribe, María Teresa. 2004. “Emancipación social en un contexto de guerra prolongada. El caso de caso de la comunidad de paz de San José de Apartadó”.

- En *Emancipación social y violencia en Colombia*, editado por Mauricio García y Boaventura de Sousa Santos, 75-117. Bogotá: Norma, Banco de la República.
- Valenzuela, Katia. 2022. "Asambleas territoriales. Reinventando lo político en las ciudades chilenas post revuelta". En *El despertar chileno: revuelta y subjetividad política*, editado por Rodrigo Ganter, Raúl Zarzuri, Karla Henríquez y Ximena Goecke, 197-216. Buenos Aires: Clacso. <https://doi.org/10.2307/j.ctv2v88fjv>
- Voz Populi. 2021. "Colombia retira las estatuas de Colón e Isabel la Católica que los indígenas intentaron derribar". *Voz Populi*, 9 de junio. <https://www.vozpopuli.com/internacional/colombia-monumentos-colon.html#:~:text=El%20Ministerio%20de%20Cultura%20de,el%20Gobierno%20de%20Iv%C3%A1n%20Duque>

Legislación

- Alcaldía de Cali. 2021. Decreto 4112.010.20.0304. "Por el cual se adoptan garantías para la construcción de acuerdos, se institucionaliza la mesa de diálogo en el Distrito especial, deportivo, cultural, turístico, empresarial y de servicios de Santiago de Cali en el marco del Paro Nacional del 28 de abril de 2021, y se dictan otras disposiciones". <https://www.cali.gov.co/gobierno/loader.php?!Servicio=Tools2&ITipo=descargas&lFuncion=descargar&idFile=52885#:~:text=Institucionalizar%20la%20Mesa%20de%20Dialogo,conduzcan%20de%20manera%20concertada%20a>
- República de Colombia. 2021. Decreto 575. "Por el cual se imparten instrucciones para la conservación y restablecimiento del orden". Ministerio del Interior, 28 de mayo. <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestor-normativo/norma.php?i=163846#:~:text=Es%20el%20instrumento%20legal%20que,y%20excepcional%20de%20la%20asistencia>

Diario de campo

- Diario de campo 1. Registro de eventos ocurridos en el Paro Nacional a través de plataformas virtuales y medios de comunicación nacional e independiente, entre el 28 de abril y 6 de agosto del 2021. La información se enfoca en las ciudades de Cali, Bogotá y Medellín, y en municipios del Valle del Cauca, Cauca, Nariño, Huila, Tolima, Putumayo, Antioquia, Casanare, Cundinamarca, Santander, Norte de Santander, Córdoba, Sucre, Atlántico y Bolívar. Inédito.

<https://doi.org/10.15446/mag.v38n1.112324>

ESTALLIDO SOCIAL, CONFLICTO DE OLLAS Y CAÍDA DEL PADRE IMAGINARIO

MARIO BERNARDO FIGUEROA*

Analítica – Asociación de Psicoanálisis de Bogotá, Bogotá, Colombia



*mbfigueroam@unal.edu.co ORCID: [0009-0000-2534-7551](https://orcid.org/0009-0000-2534-7551)

Artículo de investigación recibido: 8 de mayo de 2023. Aprobado: 18 de noviembre de 2023.

Cómo citar este artículo:

Figuroa, Mario. 2024. "Estallido social, conflicto de ollas y caída del padre imaginario".

Maguaré 38, 1: 55-92. DOI: <https://doi.org/10.15446/mag.v38n1.112324>

RESUMEN

El estallido social en Colombia no fue un paro, sino la vívida objeción que impusieron los jóvenes, y gran parte de la sociedad, a la larga hegemonía del discurso mafioso —forma privilegiada del discurso capitalista en nuestro país—, al instalar las ollas comunitarias en el corazón de las ollas del narcotráfico. Este acto implicó también la caída del padre imaginario de un sector de la sociedad colombiana, máximo representante de ese discurso. El rechazo de la juventud a su mandato de sacrificio, ante el goce del éxito, cobró muchos ojos y muchas vidas.

Palabras clave: caída del padre imaginario, discurso capitalista, discurso mafioso, estallido social, olla comunitaria, olla del narcotráfico.

THE SOCIAL UPRISING: THE BATTLE BETWEEN COLLECTIVE KITCHENS (*OLLAS COMUNITARIAS*) AND CRACK HOUSES (“OLLAS”), AND THE FALL OF THE IMAGINARY FATHER

ABSTRACT

Colombia’s social uprising was not a strike. It was a vivid objection staged by young people and a large part of the social fabric to the long hegemony of the mafia discourse —a privileged form of capitalist discourse in Colombia—. The protesters installed outdoor community kitchens (*ollas comunitarias*) by the crack houses (“*ollas*”). These actions also marked the fall of the imaginary father, the protagonist of the mafia discourse followed by another Colombian social sector. The youth’s joyful and successful rejection of the imaginary’s father sacrificial mandate claimed many eyes and many lives.

Keywords: capitalist discourse, community kitchen, crack houses, fall of the imaginary father, mafia discourse, social explosion.

EXPLOSÃO SOCIAL, CONFLITO DE PANEAS E QUEDA DO PAI IMAGINÁRIO

RESUMO

A explosão social na Colômbia não foi uma greve mas a objeção vívida imposta pelos jovens, e grande parte da sociedade, à longa hegemonia do discurso mafioso — forma privilegiada do discurso capitalista em nosso país —, ao instalar as panelas comunitárias no coração das panelas do narcotráfico. Este ato também implicou na queda do pai imaginário de um setor da sociedade colombiana, representante máximo desse discurso. A rejeição da juventude ao seu mandato de sacrifício, frente ao gozo do sucesso, custou muitos olhos e muitas vidas.

Palavras-chave: discurso capitalista, discurso mafioso, explosão social, panela comunitária, panela do narcotráfico, queda do pai imaginário.

Figura 1. Espacio humanitario “Al calor de la olla”



Fuente: Anónimo. Sin enlace.

Era una tarde lluviosa la de ese sábado 29 de mayo¹. Ahora, luego de meses de encierro, se nos permitía salir sin la restricción del número de cédula. Después de haber superado la cifra de 88.000 fallecidos por la pandemia; del colapso de las unidades de cuidados intensivos; de comprobar que la crisis sanitaria había enriquecido de manera exorbitante a los más ricos y sumido en la miseria a la inmensa mayoría; de que las potencias acaparaban las vacunas y los recursos negándose a liberar las patentes; luego de todos esos ires y venires, habíamos perdido ya el asombro ante la pandemia. Oscilábamos entre el pasmo, la angustia, el agotamiento y la estupefacción. En cambio, para ese sábado 29 de mayo, y contra todos los pronósticos, el estallido social,

1 Este artículo recoge los elementos fundamentales de la intervención del autor en el acto de lanzamiento del n.º 21 de la revista *Desde el Jardín de Freud*, dedicado al tema “Obediencia, indignación, sublevación”.

que comenzó con el llamado a un paro nacional, ya había cumplido un mes y gozaba de buena salud.

Traíamos acumulado un inmenso y creciente malestar: después de cincuenta años de guerra habíamos logrado, por fin, una breve degustación de la paz con la firma de los acuerdos en 2016, y súbitamente la perdíamos. Recuerdo que en diciembre de ese año las noticias reportaban únicamente un soldado herido en el Hospital Militar Central, que llegó a atender 424 en el 2011 (El Colombiano 2016). Solo hubo cuatro masacres, mientras en el 2001, por ejemplo, la cifra se multiplicaba por 100, entonces sumaron 405 (Observatorio de Memoria y Conflicto 2023).

Perder el plebiscito por la paz fue un golpe que nos sumió en una intensa desazón. En la práctica, más que el “no”, ganó la indiferencia; la mayoría de la población no votó. Los opositores a la paz lograron el triunfo apelando a la articulación de dos de las más ciegas pasiones: el odio y la ignorancia, y al corazón de lo inconsciente pulsional: el rechazo a la diferencia sexual; según esas versiones mentirosas, en el acuerdo de paz se habría pactado, entre otras, el cambio de orientación sexual de niños y niñas. Así lo analizan Beltrán y Creely (2022), luego de entrevistar a varios pastores de esas iglesias, y corrobora que, en efecto, apelaron a esas mentiras. No solo esto, sino que hicieron cálculos electorales sobre el posible triunfo del “No” para las siguientes contiendas presidenciales.

Con el triunfo del plebiscito también lograron el de las elecciones presidenciales. El nuevo Gobierno uribista llegó bajo la consigna de “hacer trizas los Acuerdos”. Las masacres, que prácticamente habían desaparecido en 2016 —como ya anoté—, se multiplicaron en 2020 por veintitrés: ¡llegamos a 91! (IndePaz 2021). Atónitos veíamos regresar los desplazamientos, los asesinatos de líderes, de indígenas y, ahora, de los firmantes del Acuerdo de Paz, así como de defensores(as) de derechos humanos —562 entre 2016 y 2021— (De Rivero 2022). Como en un horrendo *déjà vu*, revivíamos los ingredientes de una guerra que creíamos superada. Nuestras protestas parecían estrellarse contra un muro.

Esto explica en parte la fuerza volcánica del estallido: comenzábamos a vivir los cambios tan esperados; se habían esfumado los horrores de la guerra; ahora era posible protestar sin ser estigmatizados como guerrilleros; se levantaba la larga represión cuando, de repente, esta se redobla con un arrogante autoritarismo. La luz que veíamos al final del túnel se apagaba por la perfidia del nuevo Gobierno. Una mezcla

de estupor, de impotencia y de rabia nos invadía progresivamente. Las protestas contra Duque se multiplicaban al ritmo de su indiferencia y de la violencia policial como única respuesta: a solo dos meses de haberse posesionado, en octubre de 2018, estalló el Paro Nacional Universitario, que duró dos meses; un año más tarde, el Paro Nacional 21N de 2019 se extendió por tres meses, hasta febrero de 2020. Protestábamos por el incumplimiento del Acuerdo de Paz, por los asesinatos de líderes y desmovilizados de las FARC, por el bombardeo del ejército a un campamento guerrillero en el que murieron ocho menores de edad. Luchábamos contra la segunda reforma tributaria que exoneraba de buena parte de los tributos a las grandes empresas y a las mayores fortunas, mientras gravaba a las clases media y baja.

En las grandes ciudades, las marchas del 21N fueron multitudinarias. Artistas, músicos, titiriteros, cantantes y actores participaron activamente. Surgieron los cacerolazos, que serían protagonistas durante el estallido: “Somos miles de miles y dijeron que mil [...]. Somos grito de gritos, cacerolas de luz”² (Velosa, Echeverri y López 2020).

Para destruir el entusiasmo y la solidaridad generados por el paro, el 22 de noviembre, en Cali y Bogotá, nos encerraron con un toque de queda. Echaron a rodar por las redes, audios y videos con gritos de horror: “¡Se están metiendo a los conjuntos!”. La falaz estrategia engendró pánico, odio y terror, disipados al amanecer al comprobar que se trataba de un inmenso montaje (Caballero 2020). El 23 de ese mes, en medio de las protestas, un capitán de la Policía hirió mortalmente al joven Dylan Cruz. La Fiscalía y el Gobierno protegieron al oficial. A pesar de todo, el paro continuó: el 8 de diciembre se celebraron las multitudinarias marchas-concierto, “Un canto por Colombia”, con más de trescientos artistas (Semana 2019). Sin embargo, el Gobierno no cedía a los reclamos; el Comité del Paro declaró, entonces, un receso por las fiestas de fin de año, para retomarlo en 2020. Nos disponíamos a hacerlo cuando fuimos sorprendidos por el confinamiento: la pandemia nos introdujo en una especie de limbo, quedamos en *stand by*.

Sin embargo, el aislamiento sanitario no detuvo las agresiones de la Policía: en ese contexto, mataron brutalmente a Javier Ordóñez,

2 Jorge Velosa, Andrea Echeverry y César López, “Somos miles de miles”: <https://www.youtube.com/watch?v=4kkUSdTpZo>

un estudiante de Derecho, y el 11 de septiembre de 2020, ante las protestas por este crimen y el ataque a los Comandos de Atención Inmediata (CAI), vivimos en Bogotá lo que el informe de Naciones Unidas llamó “una masacre policial”: once jóvenes fueron asesinados (Oquendo 2021). Fue una noche de terror, este sí totalmente fundado. En medio de la rabia, la indignación y el dolor por lo ocurrido, en vez de pedir perdón y exigir las investigaciones correspondientes en la Policía, el presidente Duque tuvo el indigno gesto de homenajear a la institución con cínico orgullo: visitó un CAI vestido con la chaqueta de los agentes, la misma que muchos de ellos habían portado al revés para no ser identificados mientras disparaban a la población. Con este gesto el presidente envileció el duelo de las víctimas.

Todos estos sucesos, unidos a que el partido de Gobierno había cooptado la mayoría de los órganos de control del Estado —Fiscalía, Procuraduría, Defensoría del Pueblo—, exacerbaron aún más el malestar larvado, la indignación amordazada. A esto se sumó el detonante de la pobreza extrema: antes del Covid, ya era inmensa, pues cubría a más de la tercera parte de la población (35,7 %), pero en 2020 llegó al 42,5 %, según el DANE (2021). Las banderas rojas del hambre se extendían por los sectores populares, mientras el Gobierno ensordecía ante los reclamos de una renta básica y tramitaba otra reforma que castigaba todavía más a las clases media y baja, grabando la canasta familiar en plena pandemia.

Así pues, el estallido fue la confirmación de que estábamos vivos; fue una epidemia de dignidad. Ese sábado queríamos ir al Portal Resistencia. Habíamos participado en las marchas y cacerolazos en el centro de Bogotá, pero sabíamos que otra era la dinámica en los barrios populares. Contagiado por el entusiasmo de lo que vimos al llegar allí, esa noche escribí un breve texto, que me permito transcribirlo acá:

Portal resistencia: un lugar para parchar

Que la primera línea no nos impida ver la plana que hay detrás: imaginen la siguiente escena: Portal Resistencia —antes Américas—: dos ollas comunitarias en el centro de una plazoleta, cocineros y comensales se confunden en torno a ellas. Al fuego lento de un rescoldo de leña se cocina un ajiaco; en la otra una sopa vegana. Un hervidero de jóvenes y jovencitas bulle por toda la plaza, pero también hay familias: mamás con sus niños, abuelas con los nietos y hasta los perros. Un dúo de chicas *rapea* sobre una tarima. Se me

antoja ahora que su lírica expresa bien claro el espíritu del movimiento que han creado:

La palabra nos la tomamos
aunque nos la quieran quitar.
Resistencia y dignidad

Más allá y a tono con el hip-hop, un grupo de chicos pone retos en monopatín, otros hacen acrobacias en sus bicicletas; estos juegan banquitas, esos pintan un mural. Este grupo ensaya un baile, aquellos un performance. Sentada en el piso, con un círculo de niños y niñas alrededor, una chica lee un cuento mientras, al fondo, un grupo alterna desafíos de *break dance*, otro de boxeo en un improvisado cuadrilátero armado con un lazo, y un tercero practica *capoeira*. No faltan quienes aprenden malabares y artes circenses para salir a los semáforos. Todo este espacio está salpicado por parejas cogidas de la mano, abrazadas, o perdidas en uno que otro beso. ¡Es un carnaval, una fiesta!

Sin embargo, no todo allí es arte, juego, comida y esparcimiento: un grupo recibe una clase. Los alumnos, muy diversos: adolescentes, niños y niñas, madres, un anciano y un *ñero*. Escuchan a un joven que aclara que él no es un “gomelo” universitario. Comienza por explicarles los problemas del sistema económico, la destrucción de los recursos naturales, que “vivir para trabajar” es una nueva forma de esclavitud y lo ideal sería “trabajar para vivir” y tener tiempo para muchas de las cosas que están haciendo allí. “Dicta” su clase de manera participativa, les anima con preguntas, les da la palabra. Cada persona hace su aporte, desde su singularidad, incluido el *ñero* que habla de su consumo de drogas. Explica que le asisten razones para haberse perdido en el consumo; él mismo no las conoce del todo, pero las tiene y, a pesar de que en muchos espacios lo discriminan, él también tiene derechos y, en un nuevo país estos se le deberían respetar, como a todo el mundo.

La anterior es una buena puerta para plantear el problema más importante de esta clase: ¿cómo será el país que añoran? Tienen que trabajar en eso, dice el profesor, pues “estamos luchando y..., si ganamos y no nos hemos preguntado siquiera cuál es el país que soñamos, ¿cómo lo vamos a cambiar?”. Por ahora tienen claro que será uno que los incluya a todos, como esta clase, a ellos y ellas,

tan distintos. Eso los caracteriza en primer lugar: son diversos, tal como la Constitución dice que es nuestro país, no como “aquellos” —y señalan a los policías formados en la parte de atrás de la plazoleta—, a los que uniforman para hacerlos creer, para obligarlos a ser todos iguales. Entonces, a propósito de “aquellos”, alguien comenta que “esos lo que están es esperando a que caiga la noche, para volver a prender esto, para atropellarnos a todos y sacarnos de aquí a punta de gases, aturdidoras, chorros de tanqueta y hasta a bala”.

Es la parte oscura, el fin del carnaval, el momento del horror en el que los integrantes de la primera línea tienen que salir a *frentear* a los antidisturbios, y las otras líneas a apoyar detrás. Como si el mundo diera la vuelta al caer la tarde, como si los “aquellos” hubieran descubierto que el pueblo despertó y, en consecuencia, ahora tiene al fin un sueño. Como si le temieran al poder del deseo y por eso se empeñaran en impedir sus sueños, en demostrar que, en este país, para ellos sólo hay derecho a la pesadilla.

A esta altura me dirán que enloquecí, que esto no puede pasar en Portal Resistencia, que ese lugar no existe, que afloró en mí un regusto ingenuo, incluso cursi. Me espetarán esa horrible palabreja, tan socorrida en estos tiempos de “no incautos”, que tan estruendosamente “yerran” —para parafrasear a Lacan—; me gritarán que estoy “romantizando” la pobreza, o la lucha de este paro. Les diré que aciertan porque se trata de un sueño, es más, de miles de sueños; pero al tiempo se equivocan estruendosamente porque ignoran que es el despertar de una parte importante del pueblo que perdió el miedo a soñar, que descubrió que la pérdida es la causa del deseo y entonces, ahora ellos, quienes insisten en que “lo han perdido todo”, se atreven a tanto, a enfrentar noche a noche la pesadilla y a soñar despiertos.

No la tienen fácil, obviamente. A diferencia de los otros países de América Latina, el pueblo nunca ha tenido acá un cuarto de hora y todavía los relojes están en manos del puñado que se ha apropiado del país. Hay megáfonos que advierten contra el populismo y académicos que hacen eco. Tal vez este sea solo el comienzo, pero las vidas de miles de jóvenes ya no serán las mismas. Han cobrado un sentido que ayer no tenían y esa es una invaluable ganancia de este paro. Ellos mismos, arriesgando su vida contra esta policía transgresora y este

régimen mafioso de impunidad que cooptó todas las instituciones del Estado, construyeron su propio *parchadero* en esta sociedad que los excluye de todo.

Han comenzado a recorrer un camino pensando en el mañana. La tienen clara: mientras que hace rato los jóvenes no desean... tener hijos, estos piensan en las generaciones que vendrán, para que ellas también tengan un lugar donde parchar y un sueño que acariciar. Saben que entonces no podemos seguir esta pendiente de consumo, explotación y despojo de todo y de todos, que la vía del éxito a ultranza no es el camino para seguir. Saben que ese es el freno que tenemos que pisar.

Que la primera línea no nos tape la plana que hay detrás; en ella han escrito su sueño: ellos y ellas se han atrevido a desear... ¿no les vamos a acompañar?

Nos deslumbró el estallido; de protesta, sí, pero también de participación, de inclusión, de arte, de dignidad y convivencia. En ese instante, se nos hizo evidente que estaban creando un lugar para “parchar”, transformando el lazo social, haciéndolo solidario y participativo; estaban abriendo espacios en una sociedad que poco y nada les ofrecía. Padecían de hambre, pero también carecían de espacios públicos; de escenarios culturales; de lugares para encontrarse y compartir; de acogida a su palabra; de acceso a las artes, a la rumba; de trabajo y estudio, pero, sobre todo, carecían de una posibilidad de participación más allá del último y más buscado objeto al que la sociedad amenaza con reducirlos: el desecho... el “desechable”.

La muchachada que vimos en Portal Resistencia o en las marchas no era ante todo de universitarios, sino fundamentalmente de jóvenes en busca de un lugar y de oportunidades para vivir, tratando de abrirse un horizonte. Incluso estaban quienes, teniendo ocupación o estudio, participaban activamente, porque no le encuentran sentido a su vida en esta sociedad. Se trataba de una juventud en busca de dignidad. Después de “Nos están matando” y de la denuncia de los asesinatos de los líderes sociales, el mensaje o la consigna más gritada y pintada en el estallido fue la de la dignidad: “Hasta que la dignidad se haga costumbre”; “El pueblo no tiene comida, pero le sobra dignidad”; “Soñar con un país mejor no puede costarnos la vida”; “¿No habrá manera de que Colombia,

en vez de matar a sus hijos, los haga dignos de vivir?”. Con ese significante nombraron de nuevo las ciudades: “Loma de la dignidad” y “Puente de la dignidad”, donde antes quedaban la Loma de la Cruz, en Cali, y el puente de Santa Librada, en Bogotá. Este reclamo iba de la mano con el de tener voz, de ser escuchados: “Es el tiempo de la voz de los pueblos”; “No podrán generar el pánico suficiente para callarnos a todos”.

La batalla de las ollas

Teníamos entonces toma de palabra, construcción y búsqueda de un lugar de dignidad, un lugar para parchar, extenso e inextenso; no se trataba simplemente de pan y de un espacio físico, sino de cambios en las condiciones de existencia y, particularmente, en lo que Lacan (1992) llama el discurso, que es el lazo social, que bien puede operar sin palabras. En el centro de esa lucha estaba la olla comunitaria, símbolo del estallido.

Figura 2. La olla comunitaria, Portal Resistencia



Fuente: Fotografía propia, tomada en Portal Resistencia, 29 de mayo de 2021.

Al principio no sabían de dónde saldría la comida, pero, viendo la olla, ¡no la iban a dejar vacía! Los vecinos aportaron alimentos o trabajo, lo que cada uno pudiera. Finalmente, la comida no faltó; la solidaridad brotó como una reacción en cadena. “Ya no son solo los vecinos; ahora vienen incluso personas de otros barrios”. Se turnaban, como los muchachos: unos en la primera línea, otros en la segunda, apoyando; otros en la línea médica, incluso, los de derechos humanos.

El joven que nos recibió el mercado era egresado de una universidad pública. Nos decía que en el movimiento había profesionales, universitarios, pero también muchos jóvenes que no habían terminado el bachillerato, o que no habían entrado a la U. Comentó que en los medios repetían que los jóvenes que participaban en el estallido no sabían lo que querían ni por qué luchaban, pero no era así: tenían claras sus metas. No coincidían necesariamente con las de las centrales obreras que estaban en el Comité del Paro. Aunque había reivindicaciones propias, la lucha era común y hacían encuentros con las primeras líneas de otros sectores de la ciudad; pero el asunto iba más allá: implicaba a sectores amplios de las comunidades que participaban de múltiples maneras, no solo en las movilizaciones, también en asambleas populares, o en trabajos educativos conformando espacios de formación artística, bibliotecas, huertas comunitarias. Había un trabajo barrial que no se veía, que iba más allá de la confrontación.

Habló también sobre la imagen que de ellos, como vándalos o terroristas cuando en realidad su finalidad era defender el derecho a la protesta y generar un cambio. A veces no era posible mantener la cordura, no solo por la cólera, sino porque las provocaciones del Esmad (escuadrón antidisturbios) eran constantes y muy fuertes. Todo transcurría bien hasta que el escuadrón prendía la chispa de manera disimulada, para después justificar la agresión. Nos comentó que en las noches las confrontaciones eran muy violentas, intentan desalojarlos a la fuerza; sin embargo, querían el diálogo. Incluso vino un par de días el secretario de Gobierno de la Alcaldía, pero las conversaciones con él tampoco condujeron a nada. Llegó a poner allí un toldo y un “centro de mando”, desconociéndolos... Pero agregó que el problema fundamental era que para las bandas del narcotráfico el paro había resultado un gran inconveniente: por ejemplo, ahí, en el portal, muchos de los barrios aledaños eran verdaderas ollas, y “los ‘traquetos’ están en la mala”: con el paro la venta cayó. Incluso varios jíbaros se sumaron a las protestas y dejaron de vender. La Policía participaba del negocio, ese tráfico no se hacía sin su

consentimiento: también a ellos el paro les afectó el negocio. La magnitud de la represión tenía que ver con la bronca mancomunada de narcos y policías. No se limitaban a confrontar la protesta, sino que la infiltraban para vandalizar, desacreditar el movimiento y justificar la represión, todo con el fin de restablecer el “libre mercado”.

La tarde ya caía cuando, atraída por un imán, la multitud dispersa se arremolinó en un costado de la plaza: acababan de hacer su ingreso los jóvenes de la primera línea, con sus escudos hechizos, muchos con la bandera invertida, sus cascos improvisados, sus rudimentarias máscaras para escapar de los gases. Se pararon en fila, cada uno al lado del otro frente a la multitud: aire ceremonial, gesto ritual. Lo único que uniformaba a este conjunto de jóvenes dispares ataviados según la creatividad y los recursos de cada cual era un ropaje de orgullo y coraje, exaltado por la admiración esperanzada de la comunidad, que los idealizaba mientras se tomaban fotos a su lado, sin reparar en lo precarios que finalmente parecían sus atavíos frente a las negras armaduras de *RoboCop* del Esmad. Se trataba de una confrontación muy desigual, redoblada por el uso de las armas, supuestamente no letales, por parte de la fuerza pública. Con estas imágenes, decidimos despedirnos y dejar el lugar.

Se nos estalló el espejo

Una semana después de haber comenzado el estallido, encontré un corto video en el cual Julián Vásquez hacía una breve descripción de lo que vivía el país por esos días; transcribo el primer aparte:

Todo lo que está sucediendo en Colombia nos produce al mismo tiempo una sensación de extrañeza y familiaridad, como algo que parece desconocido y lleno de horror pero que no obstante cierta parte de nosotros reconoce como propio, como íntimo y cercano. La situación que atraviesa el país nos revela algo que nosotros conocemos pero que pretendimos olvidar, trastoca nuestras emociones y nuestra cotidianidad. Vemos a comunidades indígenas que derriban con su furia ancestral los monumentos de los conquistadores, a cientos de miles de jóvenes populares lanzados a las calles con desesperación, con hambre, con sed de presente y de futuro; y a ejércitos privados de fuerzas paramilitares disparando contra los ciudadanos en camionetas de alta gama. De un día para otro Colombia amaneció y era Colombia, nuestro país se nos reveló como lo que siempre ha sido, una Colombia racista, clasista,

criminal; aquella Colombia en la que crecimos, en la que a fuerza de cotidianidad y dolor intentamos olvidar todos los días y cuya realidad explotó frente a nosotros como una bomba molotov aquel hermoso 28 de abril cuando nos vimos sacudidos por todo lo que deliberadamente omitimos para mantenernos vivos y con algo de estabilidad mental. (Vásquez 2021)

Esta descripción, realizada al calor de los hechos, subraya con acierto el siniestro contraste entre la “sensación de extrañeza y familiaridad”. Ese 28 de abril, como de costumbre en época de pandemia, Colombia amaneció somnolienta, y al mirarse en el espejo fue estremecida por algo fantástico y ominoso. Como Freud (1992a) bien lo dilucidó, lo ominoso no surge ante lo desconocido, misterioso y ajeno, sino frente a aquello que, si bien goza de estos atributos, al mismo tiempo se nos revela como todo lo contrario. Lo ominoso o lo siniestro se manifiesta cuando chocamos con el hecho de que eso desconocido, extraño y ajeno es, al tiempo, lo más íntimo, entrañable y familiar; cuando eso tan bizarro, reprochable e indeseable que siempre atribuíamos al extraño, al intruso, repentinamente se nos aparece como lo más propio y deseado, como aquello que secretamente —tanto que no nos atrevíamos a confesárnoslo— nos constituye desde siempre. Pues bien, esa mañana aquello tan fabuloso y siniestro, tan familiar y horroroso a la vez, no era otra cosa que la misma Colombia. Colombia descubría que lo más rechazado, aquello irrepresentable de sí misma, lo radicalmente reprimido, la constituía en lo más íntimo: una Colombia machista, racista, clasista, criminal, mafiosa, paraca; y otra que, por fin, se hartó de todo esto que hace parte de ella.

El término *estallido* figura bien la reacción que experimentó lo intencionalmente reprimido hasta entonces: ¡estalló! Y es que lo ominoso implica también un retorno del deseo reprimido, la inminencia de su realización, lo cual es angustiante y explica la sensación de extrema angustia vivida de manera generalizada en aquellos días. Eso estalló en la escena pública con fuerza y amplitud inusitadas: detonaron como nunca las ansias de cambio, de justicia, de equidad, de dignidad y de reconocimiento de las diferencias negadas durante años y años de explotación y opresión. Pero también estalló a cielo abierto, ahora de manera desembozada, la reacción que había actuado de forma más o menos encubierta frente a estos reclamos: la brutal represión a cargo de las fuerzas policiales y de la Fiscalía, así como de algunos sectores

de las clases altas de la sociedad que respondieron contra los protestantes con acciones paramilitares, aquí, en plena ciudad. Tras la imagen tradicional del paramilitar de botas, camuflado, fusil y motosierra, surgió la del joven emprendedor, ejecutivo de pistola, autodenominado “gente de bien”.

De ollas y de discursos

Dos enormes pasacalles presidían el Portal de la Resistencia en los que se leía: ESPACIO HUMANITARIO—AL CALOR DE LA OLLA. La olla comunitaria tutelaba el estallido; irrumpió con fuerza en medio de las ollas del narcotráfico plantándoles una drástica objeción, como al discurso mafioso. No fue por un impedimento práctico, no se trataba únicamente de la disputa por el territorio antes a merced de los jibaros y, ahora, ocupado por docenas de jóvenes, familias, actividades culturales y cientos de cámaras filmándolo todo. La molestia tampoco fue que algunos jibaros rechazaran los \$300.000 o \$500.000 que recibían por “ir a ‘sicariar’” y optaran por unirse al estallido. Si ya no podían salvar sus vidas, consumidas por la droga, trataban de salvar las de sus hijos —tal como se lo expresaron al periodista Alberto Tejada de Canal 2, en Cali (Henaó 2021)—. Ricardo Méndez, “el profé”, líder de la primera línea en Cali, así lo testimoniaba:

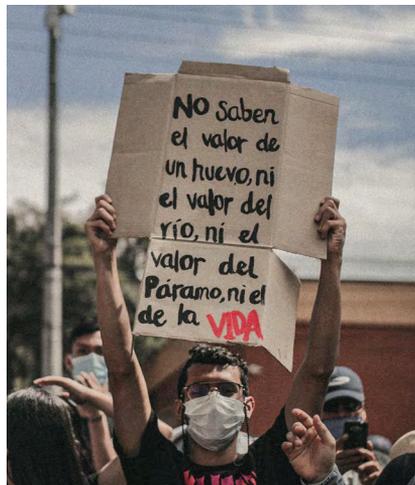
el problema ni siquiera era que durante el estallido se hubieran borrado las mortales e infranqueables fronteras entre partes del mismo barrio, adscritas a bandas distintas, [...] y que los de arriba, que no se hablaban con los de abajo, que eran de organizaciones del narcotráfico distintas, se unieran. [...] ¡Eso fue espectacular! al punto de que uno de los muchachos le salvó la vida al otro que días antes era el enemigo; o sea, ¡andaban como hermanos! [...] Esta hambre que teníamos nosotros, esta necesidad generó que nos olvidáramos de todo y nos uniéramos. Todos hacen mérito, las mamás con sus ollas en la olla comunitaria, con desayuno, con café... las personas que aportaban alimento, personas que no tenían, no sabemos de dónde salían, nos daban alimentos. (Méndez 2021)

El narcotráfico no aceptó los cambios que introducían el estallido y la olla comunitaria: dos años después de los hechos, la Fiscalía determinó que el grupo narcotraficante La Cordillera fue el responsable del crimen del líder pacifista Lucas Villa, el 5 de mayo de 2021, en medio de un plantón pacífico cerca de Pereira, en pleno estallido. “Las pruebas revelan

que los máximos cabecillas de La Cordillera consideraban que la labor que ejercía Lucas Villa durante las jornadas de protesta afectaba los intereses del grupo ilegal” (El Espectador 2023). Sin embargo, el malestar no era solo de los ‘traquetos’; sus implicaciones eran amplias y profundas, y estaban enraizadas en lo más estructural de nuestra historia. Se trataba de “la disputa por el objeto en el lazo social” (De Castro 2003): por la coca, en la olla del narcotráfico; por la comida y la palabra, en la olla comunitaria.

No sin razón, el florero de Llorente del estallido fue el asunto del valor de los huevos. Alberto Carrasquilla, impuesto a Duque como ministro de hacienda por el expresidente Uribe, para que le cuidara “los tres huevitos” que descuidó Santos, tasó muy por debajo de su precio la docena de huevos que pretendía gravar, con el resto de la canasta familiar, en medio del hambre de la pandemia (El Espectador, 19 de abril de 2021). Recuerdo la imagen de un joven en una de las marchas: travestido, portaba una falda confeccionada con bandejas vacías de huevos, bajo la cual colgaban dos enormes y peludos testículos de papel y un letrero que decía: “Carrasquilla/ H D S P M / aquí tiene sus huevos/ a \$1.800”; y el cartel de otro joven: “No saben el valor de un huevo, ni el valor del río, ni el valor del páramo, ni el de la VIDA”.

Figura 3. No saben el valor de un huevo, ni el valor del río, ni el valor del páramo, ni el de la VIDA



Fuente: Anónimo. Sin enlace.

Figura 4. Sus huevos a \$1.800



Fuente: Anónimo. Sin enlace.

Las dos ollas, la del narcotráfico y la comunitaria, constituidas en principio por el vacío que las define, se oponen radicalmente en cuanto al destino que cada una le da a ese vacío. Expresan el conflicto en juego en el estallido. La olla comunitaria, construida con la participación de muchos, con trabajo colaborativo de madres y vecinos, comienza con el don, pero va más allá del intercambio simbólico, de las donaciones de compañeras y amigos. Cualquiera, a pesar de las diferencias, podía encontrar allí un plato de sopa. Se trata de una olla nutricia, participativa y solidaria, que invita no solo al intercambio del alimento, sino al de la palabra. La otra olla, la del narcotráfico, es individualista, explotadora y adictiva, que exige e impone el consumo que consume al consumidor, la ruptura del lazo social y el silencio. La primera transforma en falta al vacío y la hace objeto causa de deseo: solo a partir de la falta puedo participar en la olla, es la condición para entrar allí, en la medida en que otras, otros y yo mismo nos despojamos de algo que le aportamos— así sea mi colaboración, mi palabra, mi sueño—. Acá opera el amor en la concepción lacaniana, que gira en torno a la falta —“el amor es dar lo que

no se tiene” (Lacan 2006, 122)—. La segunda, en cambio, se arma sobre la base ilusoria de rechazar radicalmente la falta mediante la oferta de un plus de goce ilimitado que la colmaría, de un objeto que la obturaría. Obstruye así al deseo —¿a qué desear, si nada me falta?— y, en consecuencia, destituye al sujeto que, paradójicamente, termina en el lugar del objeto. Se trata de la droga, objeto paradigmático del capitalismo, que ofrece un goce absoluto, transgresor. En torno a él, más que con ningún otro objeto en el universo de las mercancías, el sujeto está obligado a conjugarse en el consumo —“yo consumo”— y a fundirse tan sólidamente con él que, finalmente, termina convertido en puro objeto: cuanto más consume, más se consume. Ha pasado a ser el objeto consumido y a quedar al margen del lazo social, pues ya solo existe en calidad de mero objeto de goce, como desecho..., desechable. Y esto no vale solo para quien padece la adicción y es gozado por ella, sino también, en mayor o menor proporción, para la llamada “mula”, para el campesino obligado a cultivar la coca, para los ejércitos que garantizan su circulación, etc., en la medida en que se trata de un objeto que ha sido puesto por fuera de la ley, en una condición de excepcionalidad, sin ser atravesado por ella. En eso reside buena parte de la promesa de goce y del plus que se embolsilla este inmenso circuito mafioso. Mantener la droga por fuera de la ley exige una degradada guerra eterna que garantiza el magnífico negocio, el carácter perenne de su inagotable plus de goce.

A lo anterior se suma que ese objeto —droga— genera un efecto metonímico: en su desplazamiento cubre con el carácter de objeto fuera de ley a los demás objetos que entran en su recorrido: precursores, armas, minería, juegos de azar, gota a gota, prostitución, funcionarios, policías, generales, guerrillas, políticos, banqueros, presidentes y, obviamente, la tierra. Esta última, a pesar de estar destinada en nuestra Constitución a los campesinos (Artículo 64), paradójicamente ha sido mantenida tan fuera de la ley que aún no logramos hacerla entrar en registro alguno, en un catastro o, incluso, en una contabilidad. Tal como lo afirmó Gerardo Vega, director de la Agencia Nacional de Tierras, “El Estado colombiano no sabe quiénes son los propietarios de la tierra” (Infobae 2022). Su extraterritorialidad con relación a la ley obviamente no esperó el auge de la droga; es tan antiguo como la Nación y opera como una de las fuentes de nuestros conflictos armados. Nótese que quienes se han opuesto por todos los medios no solo a una reforma agraria, sino incluso a la existencia de un catastro rural —en

general también se oponen a la legalización de la droga—, no hacen sino garantizar que esa tierra esté fuera de la ley, como una suerte de objeto irrepresentable, inconmensurable, literalmente fuera de las escrituras, como un objeto *a plus* de goce —diríamos en psicoanálisis—. Esto es muy importante, pues implica que el narcotráfico no engendró la ilegalidad, sino que este sistema mafioso preexistía. Más aun, el carácter mafioso que impera en buena parte de nuestra sociedad, basado en las rentas ilegales, el contrabando, la explotación a ultranza de los otros y de la naturaleza, es tan viejo como el país, y el narcotráfico simplemente cayó en el terreno fértil de una extraterritorialidad con relación a la ley. El mismo carácter de objeto *a plus* de goce, fuera de la ley, que hoy tiene la droga, lo han tenido en uno u otro momento todos los objetos de la historia de nuestra economía extractivista, desde la tierra, pasando por el caucho, el banano, las esmeraldas, el petróleo y el oro, hasta llegar a la coca (Figueroa 2001). Pero un análisis cuidadoso revela que, tras todos esos codiciados tesoros, el objeto final de la explotación es el indígena, el cauchero, el campesino, el afro, las mujeres, y que oculto tras el brillo de estos bienes del mercado, el último objeto buscado, el que secretamente mueve toda esta economía, es el cadáver; ese es el auténtico botín. El botín es el desecho mortal. Esta tesis me fue confirmada veinte años después por los crímenes de estado llamados “falsos positivos”, en los que más de 3.000 militares improvisaron fábricas para la producción de cadáveres: jóvenes desempleados asesinados en escenarios de combates ficticios, presentados como guerrilleros muertos en confrontaciones, para satisfacer el mandato de la voz omnipresente que exigía incrementar el conteo de cuerpos (Figueroa 2021).

Arturo Cova consigna en su diario de *La vorágine* el testimonio de la sangrienta masacre de San Fernando de Atabapo, ejecutada por Funes, coronel venezolano que en realidad existió: “Y no pienses que al decir ‘Funes’ he nombrado a persona única. Funes es un sistema, un estado de alma, es la sed de oro, es la envidia sórdida. Muchos son Funes, aunque lleve uno solo el nombre fatídico” (Rivera 1984, 243). Rivera dice que este cauchero es un sistema; diré aquí que “el mafioso”, más que uno u otro delincuente, es un sistema... o mejor, que es un *discurso*, la forma particular que en nuestro país ha tomado el “discurso” capitalista: “discurso”, entre comillas, porque, si todo discurso es una forma de lazo social y de regulación del goce, el capitalismo destruye el vínculo social (Lacan 1992, 116). Entonces, el “discurso” mafioso es una manera

particular de articulación entre la forma de agenciar la relación con los otros, el saber-trabajo y el producto, que levanta la regulación del goce, aborrece los “asuntos del amor”, imposibilita el lazo social y termina por ubicar al sujeto en el lugar de un objeto de despojo. Podemos estar inmersos en él y operar como sus agentes y su objeto, sin haber consumido un gramo de cocaína, sin haber tenido contacto con mafioso alguno o con sus múltiples testaferros.

Mafioso es, entonces —para decirlo con Cova—, un “estado de alma” que se actualiza en buena parte de nuestra sociedad, mientras la disgrega. Su ubicuidad es inmensa. Se asocia en gran medida, sin reducirse o deberse a ello, a esas identificaciones con los ideales patriarcales, machistas, racistas y clasistas que rechazan radicalmente la falta, la diferencia y la ley, aunque claman por su supuesto cumplimiento bajo la mano dura de un gran padre imaginario omnipotente que la transgrede. La presencia de este “discurso” no admite maniqueísmo alguno; puede actualizarse desde la familia, hasta las instituciones más formales de la sociedad. No se circunscribe a una clase social, sino que las atraviesa a todas.

En tanto se trata de una forma del discurso del capitalismo, Colombia no es en esto una suerte de “caso patológico” de rara excepción. Al contrario: en esto estamos en la cresta de la ola de la contemporaneidad. Implica el objeto plus de goce puesto en el lugar del ideal que, como imperativo superyoico, gobierna buena parte de nuestras vidas, nuestra relación con nosotros mismos, con nuestros cuerpos, con los demás y con las instituciones. Este lazo social mafioso ha regido buena parte de nuestra historia, al lado y en permanente conflicto con otros discursos. Con el auge del narcotráfico se hizo más notoria su presencia. Algunos de sus rasgos alcanzaron niveles disruptivos de lujo, ostentación, derroche e impunidad. Pero esas extravagancias se disolvieron y el “discurso” se extendió y se mimetizó. Ya pasó el tiempo del enfrentamiento entre dos carteles, o el de las explosiones diarias en los centros comerciales. La mafia ya no enfrenta al Estado; lo penetró, se hizo Estado. Muchas pintas y consignas del estallido lo señalaban claramente: “s.o.s., nos está matando el narcoestado”.

Esta presencia, devenida silenciosa, alcanzó una mayor dimensión con el retorno del uribismo al poder, en la más absoluta impunidad. El episodio más elocuente fue aquel que posibilitó este triunfal regreso; me refiero al de los dineros de los narcos y paramilitares para la compra de votos en favor del candidato Iván Duque. Así, la “ñeñopolítica” pasó

impune ante la Fiscalía, a pesar de que el país entero escuchó las conversaciones en las que la entonces secretaria privada del expresidente Uribe, en el Senado, hablaba con “El Ñeño” Hernández de “meter bajo la mesa mil millones de pesos para la campaña de Iván Duque”; como lo documentó el periodista Juan David Laverde de Noticias Caracol (2020). El discurso mafioso campeó a sus anchas. Ya ni siquiera los laboratorios para el procesamiento de la droga se ocultaban en la selva, sino que se ubicaban cerca a Bogotá. El caso de la finca del embajador Sanclemente, procesadora de cocaína a 60 kilómetros de Bogotá fue “solo la punta del *iceberg*” (Caracol 2021). El retorno del uribismo revitalizó el discurso mafioso. Su nuevo Gobierno era, en buena medida, arrogante mentira, trampa, maquillaje, dolo y cifras alteradas, desde las hectáreas devueltas a campesinos desplazados, las de coca erradicada (Saavedra 2021), las cifras de las masacres, asesinatos, hectáreas reforestadas, etc. (Lewin et al. 2021). Todo era engaño: los títulos académicos de muchos funcionarios, de la presidenta de la Cámara de Representantes; la cantinela del presidente Duque sobre su supuesto cumplimiento del Acuerdo de Paz, con su particular enfoque de “paz con legalidad”..., hasta el retorno de los “falsos positivos” (Miranda 2019).

En 2018, año de la elección de Duque, Edson Velandia compuso una canción que animó los tres paros siguientes y que expresa muy bien el hartazgo por la corrupción, la impunidad, la inequidad y la discriminación que vivíamos³:

Hace más de cinco siglos / Que los vagos del gobierno / Arribaron del infierno / En los barcos de un pirata / Con letras, curas y ratas / A llevarse sin pagar / Oro, plata y Reficar / Agua, tierra, pan y leche / Y a lavar con Odebreche / Las lucas en Panamá // Que los mantenga su madre patria / Su madre patria / Que los mantenga su madre patria / Su madre patria [...] Estos son los requisitos / Pa’ ser multimillonario / Pague el mínimo salario / Al que necesite un puesto / Evada to’ los impuestos / Y apoye su candidato / Pa’ que agilice contrato / Dele coima al enemigo / Cianuro dele al testigo / Y dele cuota al paraco // Que los mantenga su madre patria /

3 Edson Velandia y Adriana Lizcano, “Su madre patria”: Jorge Velosa, Andrea Echeverry y César López, “Somos miles de miles”: <https://www.youtube.com/watch?v=4kkUSdTpZo>

Su madre patria / Su reverenda madre / Su madre patria [...] En la Casa de Nariño / Secuestraron al Estado / No quieren estudiantado / Ni universidades públicas [...] // Que los mantenga su madre patria / Su madre patria [...] (Velandia y Lizcano 2018)

Dos meses antes del estallido, el 12 de febrero, la JEP reveló la cifra: 6.402 “falsos positivos” documentados. 3.582 implicados de la fuerza pública comparecieron voluntariamente ante esta jurisdicción (JEP 2022). Junior Jein, cantautor y líder social, también fue asesinado en los días del estallido. Semanas antes grabó una canción a propósito de la masacre de cinco niños afro que chupaban caña de azúcar en un cultivo cerca de Cali; uno de sus fragmentos dice⁴:

Madre, no llegaré a la hora de la cena [...] Volvió el monstruo que acecha / El que despoja las tierras / Y el que pudre las cosechas / Tiene la mirada fría y carece de empatía / Su apetito es insaciable, tiene la panza vacía / No cree en edades, ni dogmas, ni formas, ni normas [...] ¿Por qué ser otro desaparecido? / ¿Por qué darlo todo por perdido? / ¿Por qué cambiar mi nombre y apellido? / ¿O me quieren pasar por otro falso positivo? (Hendrix, Góngora, Play y Jein 2020)

Su canción teje cuidadosamente varios elementos del conflicto armado en Colombia, la disputa entre las ollas: la de la madre que prepara la cena, y la otra, representada aquí en esa “panza fría” e insaciable del monstruo que “despoja las tierras” y destruye las cosechas, cuya voracidad no colma ningún objeto —otra forma, aunque paradójica, de prescindir de la falta—. Con el objeto oral como centro, articula la transgresión de la ley, el despojo de la tierra, la droga, la desaparición forzada y los falsos positivos. Una, la olla nutricia compartida; la otra, en la que uno mismo es el objeto sin nombre ni apellido, devorado por ese monstruo insaciable: “Un país que siembra cuerpos”, rezaba otro cartel de las marchas.

Se leía en multitud de murales, pancartas y carteles. Se gritaba en las 12.478 protestas que hasta el 4 de junio reportó el Estado a la Comisión de la Corte Interamericana de Derechos Humanos en su informe (CIDH 2021), en los 862 municipios que participaron en el estallido. En ellos

4 Hendrix, B., Nidia Góngora, Alexis Play y Junior Jein, “Quién los mató”: <https://www.youtube.com/watch?v=i7vBVvvHBYY>

insistía la misma pregunta, referida a los “falsos positivos”, borrada muchas veces por los militares: “¿Quién dio la orden?”. Jóvenes de aquí y de allá cantaban con los Alcolirykoz (2021): “Vas a recoger café... y terminas con las botas al revés”. Las botas invertidas se constituyeron en símbolo de los “falsos positivos”, los *performances* con ellas fueron constantes en marchas y plantones⁵.

Contra todo esto se levantó el estallido. La olla comunitaria, multiplicada en muchos barrios, no se rebeló contra un Gobierno o una reforma tributaria. Se sublevó contra la hegemonía de ese discurso mafioso, contra ese “estado de alma”, exacerbado por décadas en nuestra sociedad y en el que con frecuencia participamos de maneras insospechadas. Sin embargo, narcos y paras son las figuras icónicas que le son asociadas, y muchas de las consignas del estallido eran en su contra: “el que no apoya el paro, apoya al para”, o “el que no salte es paramilitar”, o la constante referencia al “narcoestado paramilitar”. El 3 de junio, quinta semana del estallido, Lianna, Briela Ojeda y La Muchacha (2021) se subieron al metro de Medellín y cantaron y grabaron un video que se hizo viral⁶:

Hay ríos de sangre, en la calle, en la calle / gritos desesperados
de una madre, de una madre / no sé cómo ese llanto los deja vivir
/ con las manos llenas de sangre se van a dormir // Si aquí la gente
para, el Estado dispara, fue la orden del para / si aquí la gente para,
el Estado dispara, fue la orden del para [...] (api 2021)

En el estallido los y las jóvenes se enfrentaron a ese poder y le plantaron cara al orden mafioso, a riesgo de perder sus ojos o, incluso, la vida. Con La Muchacha, otra de las voces más importantes del estallido, proclamaron que ya se hartaron de estar ahí sentadas⁷, “y todo tan *paraco* / tan sucio, tan verraco / tan por debajo e’ la mesa /”, no soportaron más seguir “ahí parchados” mientras todo está “tan mordido / tan desaparecido /

5 Alcolirykoz, “La caza de Nariño (con Junior Zamora). Prod. El Arkeólogo”: <https://www.youtube.com/watch?v=sesxG6HfVvA>

6 Briela Ojeda, Lianna y La muchacha, “Aquí la gente para, el Estado dispara. La canción sobre el Paro Nacional”: <https://www.youtube.com/watch?v=XCVVqVmg19g>

7 La Muchacha, “La sentada”: <https://www.youtube.com/watch?v=3n6nR6o6fzM>

tan por debajo e' la tierra”, se hastiaron porque “nos embutieron la guerra / hasta el fondo de la tráquea” (La Muchacha 2020). Entonces gritaron⁸:

A mí no me azara su pistola / yo también tengo hambre de matar.
/ Pero a mí esos fierros no me gustan. / Yo saco las uñas pa' pelear.
[...] A mí no me calla su sevicia / ni sus máscaras de la maldad. /
Porque vengo con combo azaroso/ que no come de su autoridad [...]
Y a mí que no me coja la muerte/ ni siquiera en la puerta e' mi casa/
porque en esta tierra que es tan mía / no tengo que chuparme las balas.
(La Muchacha 2021)

Con esta otra canción se sacudieron del poder de la olla mafiosa: ya “no comen de su autoridad”. En cambio, reivindicaron la transformación en el discurso que implica la olla comunitaria: la *juntanza*, los valores de la tierra, que no debe ser objeto del mercado; los de la semilla, que no debe ser objeto de la tecnociencia atada al gran capital: “Y le hacemos fuerza a la semilla/ porque usted la trata de ilegal/ tenemos el *power* de la Minga/ *power* y junta pa' alimentar” (La Muchacha 2021). La autoridad del *para* ya no colma esta hambre de la juventud.

“YA SE CAYÓ... EL MONUMENTO”⁹:

Había una vez un infiltrao' / Que lo tenían identifiaoa'
/ Todo el mundo lo conocía, le decían “El Infiltrao'” /
Lo conocían los Misak / Lo conocían los Wayuú / Lo conocía
todo el parche LGBTIQ / El que no salte es el infiltrao' / El que
no salte es el infiltrao' [...] Había una vez un presidente /
Que era un escándalo / Que era un escándalo / Mataba niños
inocentes / Gobierno vándalo, gobierno vándalo / Lo decían
los estudiantes / Lo decían los camioneros / Lo decían
las caleñas / Lo decían los comuneros / El que no salte es el
infiltrao' / El que no salte es el infiltrao' [...] Eh, ya se cayó...
el monumento / Ya se cayó... el monumento [...] Y el que no
salte es el infiltrao'. (Velandia 2021)

8 La Muchacha, “No Azara”: <https://www.youtube.com/watch?v=j4Wt3MJrpIk>

9 Edson Velandia, “El infiltrao’”: <https://www.youtube.com/watch?v=g2-50dk990>

Amanecía ese 28 de abril cuando los misak, en Cali, derribaron la estatua de Belalcázar, el “conquistador” (Torrado 2021b). Ese acto devino la instalación del Paro Nacional en todo el país: quienes nos aprestábamos a marchar aquella mañana ya contábamos con la imagen de esa destitución. El prohombre que fundó Cali y Popayán, el Belalcázar de nuestras clases de primaria, ahora caía del pedestal y nos dejaba ver sus vergüenzas, ¡qué horror! El destape que producía el estallido nos revelaba algo que solo conocían algunos historiadores, y los misak: el despojador había sido un cruel genocida, asesino y violador; como tantos otros, ¡gente de bien!

Igual suerte corrió el monumento de Gonzalo Jiménez de Quesada, en Bogotá, y un grupo de jóvenes hizo lo propio con Cristóbal Colón, en Barranquilla. Pero el ídolo finalmente derribado por el estallido fue Uribe Vélez, padre imaginario de un amplio sector de la sociedad colombiana. Las protestas del estallido se presentaron en cerca del 80 % de los municipios del país (CIDH 2021) y, en la mayoría de ellos, no faltaba una inmensa pancarta o un mural con el nombre de la población, barrio o ciudad, seguida de la expresión “antiuribista”.

Figura 5. Colombia: antiuribista



Fuente: Anónimo. Sin enlace.

Antes, en agosto de 2017, *El Tiempo* anunciaba lo siguiente: “Por primera vez, Álvaro Uribe tiene una opinión negativa mayoritaria” (Rojas 2017). El periodista manifestaba su asombro pues “Uribe había acostumbrado a los colombianos a ganar siempre. A nadar victorioso contra la corriente [...] ‘el hombre teflón’: nada lo afectaba”. Señalaba también que “Uribe ha sido el líder con más favorabilidad como presidente y como expresidente, y por más años”.

Nueve meses después, el 6 de mayo de 2018, Uribe buscaba votos para Iván Duque, su candidato. En varias poblaciones repitió la misma exhortación: “¿Me olvidaron? Si me olvidaron, digan de una vez porque me amarro una piola en la nuca y me tiro al Magdalena” (360 Radio 2018). La advertencia de este acto sacrificial es la de un padre que, más que anunciar su inmolación, exige a sus hijos que se sacrifiquen por él. Expresa el reproche por el olvido y hasta por el rechazo de quienes otrora le brindaron una opinión favorable del 85 %. No obstante, si tomamos su mensaje tal como le regresaría del Otro, del “lugar del código”, es decir, “en forma invertida” (Lacan 1984, 287), el “¡si me aborrecen, me sacrifico!” implica en realidad un “¡sacrifíquense por mí!”. Y es que, en efecto, sacrificio es lo que se ha exigido a muchas generaciones de jóvenes de sectores populares de Colombia. Durante años hemos seguido a pie juntillas esa orden del padre. Generaciones enteras de hijos e hijas sacrificadas en una “guerra contra el campesinado” (De Justicia 2022): esa es la realidad de este conflicto armado. “Prefiero un hijo muerto que marica” (Albarracín 2016), rezaban algunos de los carteles de las marchas contra el Acuerdo de Paz que supuestamente implicaba, según la versión que propalaron, “homosexualizar” a niños y niñas: ¡preferible sacrificarlos! Como anoté al comienzo, con ese y otros embustes de igual talante, replicados por muchas iglesias, en particular las pentecostales (Beltrán y Creely 2022), el uribismo derrotó en el plebiscito la aprobación del Acuerdo de Paz y ganó las elecciones de 2018; sin embargo, el estallido se sublevó contra el sacrificio de los hijos exigido por el padre imaginario que cayó: fue una verdadera refrendación de la paz.

Este no es el espacio para analizar la figura de Uribe Vélez como líder, ni el lazo que estableció con sus seguidores; solo subrayaré que se entronizó de manera muy eficaz en el lugar de padre imaginario, en detrimento del Nombre-del-padre (Lacan 1999); de hecho, muchos no se atreven a nombrarlo: devino “el innombrable”. Su decir, cargado de diminutivos que ubicaban a los colombianos en el lugar de sus “hijitos”, constituye

un discurso dirigido a los críos a quienes el padre les refiere, de nuevo de manera sacrificial, su propia muerte, el momento en que desaparezcan sus “carnitas” y sus “huesitos”. Pero son ellos, los hijitos —a los que pide “dejar el gustico para después”—, los que quedan entonces en el lugar del desecho, sacrificados al autoritarismo del padre. El diminutivo, como el objeto pulsional, es del orden del pedacito, del trozo, del resto. Si lo cernimos, y sacamos lo que hay en él de amor, notamos que se trata de un desecho abyecto. Recuerdo el hallazgo de una analizante: cuando su padre enunciaba irónicamente ciertos diminutivos, el asco y las ansias no dejaban de asistirle.

Como lo señaló la escritora Carolina Sanín (2019), Uribe es “el *individuo* que se ha convertido en el padre autoritario de tantos colombianos (y a quien tantos colombianos le transfieren su propio deseo por el padre autoritario)”. Para ser reelegido, el entonces presidente Uribe presentó su “Manifiesto democrático”. Constaba de cien puntos de los cuales el último comenzaba así: “Miro a mis compatriotas hoy con más ojos de padre de familia que de político” (Uribe 2006). Ningún líder en la historia del país ha explotado tanto el papel de padre, ubicándose explícitamente en ese lugar, con enormes réditos. Sus seguidores respondieron con un fervoroso fanatismo este llamado del padre autoritario y salvador. Un elocuente botón de muestra: la senadora Paloma Valencia, justo en medio de la campaña adelantada por su partido en contra del plebiscito por la paz, exhibió orgullosa en las redes sociales un cuadro en el que el Sagrado Corazón tiene las facciones de Uribe. Uribe se ubicó como un padre, pero, al tiempo, no hay figura política que represente mejor el discurso mafioso tan hondamente enraizado en Colombia. Sobre el particular, Omar Rincón, escribió que “Álvaro Uribe [...] es el símbolo, el ícono, el relato de la Narco.lombia” (2009).

La verdad, somos un territorio marca narco no por la coca sino por cómo nos comportamos y lo habitamos, desde el presidente hasta quien escribe este texto. Lo narco es una estética, pero una forma de pensar, pero una ética del triunfo rápido, pero un gusto excesivo, pero una cultura de ostentación. Una cultura del todo vale para salir de pobre, una afirmación pública de que para qué se es rico si no es para lucirlo y exhibirlo. El método para adquirir esta cultura es solo uno: tener billete, armas, mujeres silicona, música estridente, vestuario llamativo, vivienda expresiva y visaje en autos y objetos. Ah... ¡y moral católica! (Rincón 2009, 148)

Rincón escribía esto hace más de doce años. Desde entonces el orden de lo mafioso ha pulido sus aristas disonantes al tiempo que ha extendido su dominio. Aunque el autor analiza la estética y la ética, no los discursos, aporta elementos. Ya lo anoté: el discurso va más allá y es independiente de los referentes imaginarios que se le asocian, lo cual implica que se puede agenciar el discurso mafioso sin estar necesariamente identificado con la imagen del narco.

La pérdida de la popularidad de Uribe comenzó años antes del estallido y, aunque aún conserva muchos fieles seguidores, fue mellada poco a poco al son de los lentos procesos judiciales en los que está encausado —los de las masacres de El Aro y La Granja y los de la compra de testigos—, así como por las revelaciones de la JEP sobre los “falsos positivos” y al papel del ejército y los paramilitares, no solo de la guerrilla, en los horrores del conflicto armado, guerra que Uribe se empeñó en mantener al liderar con engaños el voto en contra del Acuerdo de Paz. Necesitaba la guerra, pues la paz lo dejaba sin ideario político, le sustraía su ser, que no era otro que, dicho en sus palabras, “la culebra de las FARC” (El Tiempo 2009).

A pesar de su pérdida de popularidad, no era fácil destituir la imagen de este personaje ubicado en el lugar de padre, tan terrible y temido como amado. Que se pueda amar al padre violador, al tiempo que inconscientemente se desee ser el objeto de sus castigos, y que en el mismo lance se busque cubrir todas sus fallas, manteniéndolo idealizado, es algo que el psicoanálisis desentrañó hace ya mucho tiempo (Freud 1992b; 1992c). Si en este país de papás fugados, le sumamos la figura de representante del discurso mafioso a esta de padre imaginario omnipotente, que está por encima de la ley, tenemos entonces que su poder es aún grande, tanto como el temor que todavía infunde; esto hace mucho más significativo que las jóvenes del estallido hayan denunciado, con su lucha y con su canto, que aquí la gente para y el Estado dispara, pues esa “fue la orden del para”, gritándole a viva voz: “¡No me diga que me quede quieta, esto es lucha!” (Briela Ojeda, Lianna y La Muchacha 2021), o “A mí no me azara su pistola. A mí no me calla su sevicia, ni sus máscaras de la maldad” (La Muchacha 2021). Y es que el estallido no hubiera sido sin la Minga indígena, pero, sobre todo, sin las mujeres, primeras en impugnar al “macho violador”. Si como lo dicen Las Tesis en su famosa canción, “el estado opresor es un macho violador”, no ha habido en la historia reciente del país mayor Estado violador que el de los tres periodos

del uribismo. Recuerdo acá las palabras de Alison: “me manosearon hasta el alma”; se suicidó algunas horas después de haber sido retenida y puesta en libertad por la Policía, en Popayán (El País 2021); o el “Nos están matando”, de Lucas Villa, asesinado en Pereira, o los otros 79 casos de chicos y chicas asesinados durante el estallido, algunos a manos del Esmad, otros del GOES (Grupos Operativos Especiales de Seguridad), del CTI (Cuerpo Técnico de Investigación Criminal y Judicial) o de la Policía, según datos de Indepaz (2021).

Uribe no fue pasivo ante el levantamiento de la juventud. Todo allí se rebelaba contra él. En ese momento, al ser la persona que mayor ascendiente ha tenido sobre la fuerza pública, presta a descifrar y a cumplir su deseo, azuzaba por Twitter a soldados y policías a “utilizar sus armas para defender su integridad y para defender a las personas y bienes de la acción criminal del terrorismo vandálico” (Torrado 2021a). Y efectivamente, Duque y las Fuerzas Armadas tomaron sus mensajes como mandatos y obraron en consecuencia: cobraron en vidas y en ojos la osadía de haberse atrevido a mirar, a revelar lo real tras esta realidad y a rebelarse contra ella: “el país está abriendo los ojos, pero el Gobierno no quiere eso, literalmente nos quiere dejar ciegos”, decía Wilmar Lopera a quien el Esmad anuló un ojo (Escobar y Morales 2021).

El Esmad puso en juego el odio a las mujeres y el arcaico simbolismo de la castración: disparó con saña a los ojos —103 jóvenes sufrieron traumas oculares severos durante el estallido (Federación Médica Colombiana 2021)—. Como lo señala Freud (1992a), perder los ojos implica una de las más intensas angustias, sustituto de la angustia de castración. La angustia de ser enucleado

pervive en muchos adultos, que temen la lesión del ojo más que la de cualquier otro órgano [...], el estudio de los sueños, de las fantasías y mitos nos ha enseñado que la angustia por los ojos, la angustia de quedar ciego, es con harta frecuencia un sustituto de la angustia ante la castración. (Freud 1992a, 231)

No por clásica dejaré de lado la referencia a Edipo, menos cuando planteo que el estallido destituyó al padre imaginario de una parte de la sociedad: “Y en verdad, la acción del criminal mítico, Edipo, de cegarse a sí mismo, no es más que una forma atemperada de la castración, el único castigo que le habría correspondido según la ley del talión”, por yacer

con la madre, darle muerte al padre y atreverse a saber de su acto. No es casualidad que estas notas de Freud se encuentren en el ya citado texto “Lo ominoso”. El autor se vale allí de un cuento de Hoffmann (1985), *El hombre de la arena*, para desentrañar ese particular afecto. En él, un joven universitario revive un siniestro choque: la repetición de un mal encuentro con el fallecido padre de la infancia, en su doble versión, todo bondad y todo terror, que le exige que se sacrifique por él, que sea la niña de sus ojos, su muñequita, el objeto de su goce para satisfacer al amo que a gritos pide “¡ojos, muchos ojos!”. Al final, el héroe de la historia se encuentra, como Edipo, ante sus ensangrentados ojos por el piso, solo que acá estos fueron robados por el padre. El héroe de Hoffmann no podrá librarse del padre omnipotente para asumir su propio deseo y decir, como Johan Nicolás Reina, una de las víctimas de enucleación por parte la Policía: “perdí un ojo, pero no los sueños” (Escobar y Morales 2021). Por otro lado, la Policía buscaba exhibir estas pérdidas para generar un efecto “ejemplarizante”, de horror, de “medusación”. No podemos perder de vista —valga la polisemia— que “estallar” fue el término utilizado por las víctimas para hablar de la agresión, como si estallando sus ojos el Esmad hubiera vengado la osadía de haber hecho estallar la verdad reprimida y la dignidad postergada. Muchas de ellas “pagaron” con sus ojos —que entonces alcanzaron el valor de objeto perdido, desecho— a cambio de sacrificarse ellas mismas a la causa del imperativo del éxito, exigido por el padre imaginario.

EL OBJETO PLUS DE GOCE EN EL LUGAR DEL IDEAL: LA TRITURADORA DEL ÉXITO

Precisamente en uno de los almacenes Éxito de Cali tuvo lugar uno de los sucesos más crueles del estallido. El almacén fue totalmente vandalizado. Los registros muestran imágenes del saqueo, antes de la destrucción de las cámaras. Los vecinos dicen haber escuchado aterradores gritos durante la noche, sospechan que fue utilizado como lugar de tortura. El 24 de mayo de 2021, en una entrevista, Carlos Mario Giraldo, presidente del Grupo Éxito, decía:

un almacén en donde se rompieron todas las góndolas, en donde se tumbaron muros, en donde se tumbaron los sistemas de seguridad, en donde hubo enfrentamientos al ingreso del almacén con las fuerzas de seguridad, en la defensa —como lo hacen con todos los bienes

públicos y privados—, y que no tenga una mancha de sangre, que nada haya pasado en absoluto, pues eso sería más inverosímil [...]. Ahora: por supuesto eso se constató, pero no hay cuerpos, inclusive ninguna identificación de personas que hayan sido heridas o fallecidas. No hay ninguna denuncia criminal hasta este momento, y eso es muy importante porque las cosas comienzan, para tener credibilidad, por ponerles rostro, por ponerles identidad y por ver de dónde vienen y por qué pasaron. (W Radio 2021)

Aun si las manchas de sangre no dan cuenta, como lo sugiere el ejecutivo, de torturas o crímenes, sino de la confrontación entre la Policía y los saqueadores, o entre ellos mismos, lo cierto es que justamente allí, en el Éxito, se vivieron violentos episodios. Lo tomo como una muestra, una cruel “metáfora” encarnada al pie de la letra, de cómo en el discurso del capitalismo regido por el imperativo despiadado del éxito, “el agente pasa a ser el sujeto consumidor/consumido por un discurso que no encuentra el límite de lo imposible en la loca lógica de la acumulación de plusvalía, que por ahora no encuentra fin” (Soria 2019, 821). En ese discurso, el sujeto es literalmente molido, consumido.

El conflicto armado en Colombia recurrió con frecuencia a la abolición del sujeto, a su reducción a mero objeto de goce del Otro. Por lo menos en dos circunstancias se produce esa destitución subjetiva: en el enfrentamiento más radical a la extrañeza del Otro, cuando se está a punto de la revelación del enigma del objeto de goce que somos para su deseo; por ejemplo, unos ojos para estallar o un cadáver para engrosar una contabilidad; o cuando un objeto plus de goce está ubicado en el lugar del ideal, incluso para toda una masa (Lacan 2009), lo que reduce a cada uno de sus miembros a alguien que ha perdido sus propias insignias identificatorias para plegarse sin más, objetivado, al dominio de esa fascinación o de esa angustia. El ejemplo más extremo lo tenemos en los “falsos positivos”: cada uno de los miles de jóvenes así asesinados perdió no solo su vida, sino sus marcas identificatorias fundamentales y hasta su nombre: todos perdieron sus propias y singulares insignias para ser arrojados con las que determinaban los militares, según el disfraz y las cifras de muertos que, de uno u otro grupo, debían aumentar. Otro ejemplo, el más corriente y silencioso, es el de estar sometido al discurso

del capitalismo bajo el signo mafioso del éxito y el mandato de goce a cualquier precio.

Alonso Salazar (1993) halló la máxima que regía a los jóvenes de las bandas de las comunas de Medellín en los 80 y 90. Creo que su alcance no se limita a estos grupos, sino que expresa el imperativo que rige también hoy el discurso mafioso. *No nacimos pa' semilla* condensa el individualismo extremo, el rechazo radical de la castración, de “las cosas del amor” (Lacan 2012, 106) y de la solidaridad, del mañana —“no futuro” (Gaviria 1988)—, de aceptar y transmitir la deuda simbólica —que implica asumir la falta, el deseo y la responsabilidad, no solo consigo mismo, sino con quienes vienen—. Implica el sometimiento a algún padre imaginario que vocifera el imperativo insensato de goce absoluto, el éxito a pesar de todo y de todos, “a como dé lugar”, tal como lo plantearon ante los magistrados de la JEP en las audiencias de reconocimiento los oficiales y suboficiales implicados en los “falsos positivos” cometidos en la región del Catatumbo (JEP 2022). Contra esto se levantó la juventud del estallido. Si antes rechazaban ser simiente, ahora reclamaban su derecho a serlo. Reivindicaban sus diferencias, sí, pero eso no les impidió unirse para luchar por la olla comunitaria, por las semillas, la solidaridad y la dignidad. Por eso, ahora rescataban la divisa opuesta: “Quisieron enterrarnos... ignoraban que éramos semilla”. Si ponemos esta consigna al lado del último verso de “Canción sin miedo”, interpretada cientos de veces en estas protestas en múltiples versiones, incluso en lenguas indígenas (Juntanza 2021)¹⁰; si logramos poner esas semillas que ya no aborrecen el deseo, ni el amor, ni la posibilidad de germinar mañana, podremos decir entonces “que retiemble en sus centros la tierra al sonoro rugir del amor” (Quintana 2020).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Beltrán, William Mauricio y Creely, Sian. 2022. “Pentecostales, ideología de género y plebiscito por la paz. Colombia 2016”. *Revista Colombiana de Sociología*, 45, 1: 481-511. <https://doi.org/10.15446/rsc.v45n1.100119>

¹⁰ Juntanza de mujeres indígenas, “Canción sin miedo”: <https://music.youtube.com/watch?v=veowjGYSsLU>

- Caballero, César. 2020. “Persiguiendo fantasmas: el toque de queda de noviembre”. *Razón pública*, 24 de agosto. <https://razonpublica.com/persiguiendo-fantasmas-toque-queda-noviembre/>
- CIDH. 2021. “Observaciones y recomendaciones de la visita de trabajo de la CIDH a Colombia realizada del 8 al 10 de junio de 2021”. *Comisión Interamericana de Derechos Humanos*. https://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/ObservacionesVisita_cidh_Colombia_spA.pdf
- DANE. 2021. “Información pobreza monetaria nacional 2020”. DANE. 29 de abril. <https://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/pobreza-y-condiciones-de-vida/pobreza-monetaria/pobreza-monetaria-2020>
- De Castro, Sylvia. 2003. “¿Cómo voy yo ahí?”. *Desde el Jardín de Freud* 3: 12-13. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/view/8265>
- De Justicia. 2022. “Guerra contra el campesinado (1958-2019). Dinámicas de las violencia y trayectorias de lucha (Resumen ejecutivo)”. *De Justicia*. <https://www.dejusticia.org/wp-content/uploads/2022/03/Informe-ejecutivo-Guerra-contra-el-campesinado.pdf>
- De Rivero, Juliette. 2022. “Presentación del informe violencia territorial en Colombia: recomendaciones para el nuevo gobierno”. *Oficina en Colombia de la Alta Comisionada de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos*. 26 de julio. <https://www.hchr.org.co/wp-content/uploads/2022/07/07-26-2022-final-Presentacion-del-Informe-Violencia-Territorial-en-Colombia.pdf>
- Federación Médica Colombiana. 2021. “103 heridos oculares por represión en las protestas en Colombia”. *Federación Médica Colombiana*, 29 de noviembre. <https://www.federacionmedicacolombiana.com/2021/11/29/103-heridos-oculares-por-represion-en-las-protestas-en-colombia/>
- Figueroa, Mario. 2001. “Carta al coronel que no tiene quien le escriba. Entre el diario y las cuentas del otro”. *Desde el Jardín de Freud* 1: 122-138. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/view/11596>
- Figueroa, Mario. 2021. “Produire des cadavres et abolir le sujet. Les « faux positifs » en Colombie”. *La Psychanalyse YETU* 1, 47: 137-151. <https://www.cairn.info/revue-psychanalyse-yetu-2021-1-page-137.htm>
- Freud, Sigmund. 1992a. “Lo ominoso (1919)”. En *Obras completas*. Vol. XVII. 173 – 200 Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Freud, Sigmund. 1992b. “Pegan a un niño. Contribución al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales (1919)”. En *Obras completas*. Vol. XVII. 161 – 176 Buenos Aires: Amorrortu editores.

- Freud, Sigmund. 1992c. “El problema económico del masoquismo (1924)”. 227 – 310 En *Obras completas. Vol. XIX*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Henao, Darío. 2021. “Entrevista José Alberto Tejada – El periodismo no podrá ser jamás objetivo neutral, lo que requiere es honradez intelectual”. *La palabra*. Univalle, 10 de junio. <https://lapalabra.univalle.edu.co/entrevista-el-periodismo-no-podra-ser-jamas-objetivo-neutral-lo-que-requiere-es-honradez-intelectual/>
- Hoffmann, E.T.A. 1985. “El hombre de la arena”. En *Cuentos I*. 55 – 89 Madrid: Alianza editorial.
- Jurisdicción Especial para la Paz–JEP. 2022. “Caso 03: Asesinatos y desapariciones forzadas presentados como bajas en combate por agentes del Estado”. JEP. <https://www.jep.gov.co/macrocasos/casoo3.html#container>
- Lacan, Jacques. 1984. “Función y campo de la palabra y del lenguaje en el psicoanálisis (1953)”. En *Escritos 1*. 227-310 México: Siglo XXI editores.
- Lacan, Jacques. 1992. *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis (1969-1970)*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Lacan, Jacques. 1999. *El seminario. Libro 5. Las formaciones del inconsciente (1957-1958)*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- Lacan, Jacques. 2006. *El seminario. Libro 10. La angustia (1957-1958)*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- Lacan, Jacques. 2009. “Observaciones sobre el informe de Daniel Lagache: ‘Psicoanálisis y estructura de la personalidad’” (1960). En *Escritos 2*, 3ª edición. México: Siglo XXI.
- Lacan, Jacques. 2012. *Hablo a las paredes (1972)*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- Indepaz. 2021. “Listado de las ochenta víctimas de violencia homicida en el marco del paro nacional al 23 de julio”. *Observatorio de Derechos Humanos, conflictividades y paz*. <https://indepaz.org.co/victimas-de-violencia-homicida-en-el-marco-del-paro-nacional/>
- Observatorio de Memoria y Conflicto. 2023. “El conflicto en cifras”. *Centro Nacional de Memoria Histórica*. <https://micrositios.centrodememoriahistorica.gov.co/observatorio/portal-de-datos/el-conflicto-en-cifras/masacres/>
- Rincón, Omar. 2009. “Narco.estética y narco.cultura en Narco.lombia”. *Nueva Sociedad* 222. <https://nuso.org/articulo/narcoestetica-y-narcocultura-en-narcolombia/>
- Rivera, José. 1984. *La Vorágine*. Bogotá: Editorial La Oveja Negra.
- Salazar, Alonso. 1993. *No nacimos pa’ semilla*. Bogotá: Editorial Cinep.

- Soria, Nieves. 2019. “Síntomas del discurso capitalista”. Memorias XI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. xxvi Jornadas de Investigación. xv Encuentro de Investigadores en Psicología del Mercosur. *Acta académica*. 820-824. <https://www.academica.org/ooo-111/517.pdf>
- Uribe, Álvaro. 2006. “Manifiesto democrático 100 puntos Álvaro Uribe Vélez”. *Presidencia*. http://historico.presidencia.gov.co/prensa_new/documentos/agosto/07/documen.htm

Artículos de prensa

- 360 Radio. 2018. “¿Me olvidaron? Si me olvidaron, digan de una vez porque me amarro una piola en la nuca y me tiro al Magdalena’, Uribe”. 360 Radio. 8 de mayo. <https://36oradio.com.co/me-olvidaron-si-me-olvidaron-digan-de-una-vez-porque-me-amarro-una-piola-en-la-nuca-y-me-tiro-al-magdalena-uribe/>
- Albarracín Caballero, Mauricio (@malbarracin). 2016. “Prefiero un hijo muerto que ‘marica’ esto se leía en las marchas de hoy”. *Twitter*, 10 de agosto. <https://twitter.com/malbarracin/status/763577394150146048>
- El Colombiano. 2016. “En el Hospital Militar solo queda un soldado herido en combate”. 23 de diciembre. <https://www.elcolombiano.com/colombia/paz-y-derechos-humanos/reduccion-de-soldados-heridos-en-hospital-militar-XF5645752>
- El Espectador. 2021. “\$1.800 la docena: ¿dónde compra huevos el ministro Carrasquilla?”. 19 de abril. <https://www.elespectador.com/politica/1800-la-docena-donde-compra-huevos-el-ministro-carrasquilla-article/>
- El Espectador. 2023. “Caso Lucas Villa: en Risaralda capturan a uno de los cerebros del crimen”. 13 de julio. <https://www.elespectador.com/judicial/caso-lucas-villa-en-risaralda-capturan-a-uno-de-los-cerebros-del-crimen/>
- El País. 2021. “Piden esclarecer caso de menor que se suicidó tras denunciar que sufrió abuso policial”. *El País*. 13 de mayo. <https://www.elpais.com.co/judicial/piden-esclarecer-caso-de-menor-que-se-suicido-tras-denunciar-que-sufrio-abuso-policial-en-popayan.html>
- El Tiempo. 2009 “La culebra está viva: Uribe”. *El Tiempo, Redacción*, 2 de enero. <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-3256122>
- Escobar, José David y Felipe Morales. 2021. “«Perdí el ojo, pero no los sueños»: relatos de víctimas de lesiones oculares en las protestas”. *El Espectador*. <https://reportajes.elespectador.com/perdi-el-ojo-pero-no-los-suenos/>

- Infobae. 2022. “El Estado colombiano no sabe quiénes son los propietarios de la tierra, aseguró el nuevo director de la ANT”. 21 de septiembre. <https://www.infobae.com/america/colombia/2022/09/21/el-estado-colombiano-no-sabe-quiénes-son-los-propietarios-de-la-tierra-aseguro-el-nuevo-director-de-la-ant/>
- Lewin, Juan, Nicole Bravo, Ever Mejía y Danilo Arias. 2021 “La Agencia de Tierras infla las cifras de predios que ha entregado a campesinos sin tierra”. *La Silla Vacía, Nacional*, 29 de agosto. <https://www.lasillavacia.com/historias/silla-nacional/la-agencia-de-tierras-infla-las-cifras-de-predios-que-ha-entregado-a-campesinos-sin-tierras>
- Miranda, Boris. 2019. “Falsos positivos: cómo regresó a Colombia el fantasma de las ejecuciones extrajudiciales de civiles”. *BBC News*, 20 de mayo. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-48344919>
- Noticias Caracol. 2021. “Bogotá, eje de la producción de cocaína”. 22 de agosto. Video YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=zOeJrM8XTyo>
- Noticias Caracol. 2020. “Los 1.500 audios interceptados a Cayita Daza evidencian su poder y las peleas en el uribismo”. Video YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=P-tZ1kBZ5NM>
- Oquendo, Catalina. 2021. “Una investigación de la ONU concluye que la policía colombiana mató a 11 jóvenes en las protestas de Bogotá”. *El País, Internacional*. 13 de diciembre. <https://elpais.com/internacional/2021-12-13/una-investigacion-de-la-onu-concluye-que-la-policia-colombiana-mato-a-11-jovenes-en-las-protestas-de-bogota.html>
- Rojas, Juan Carlos. 2017. “Las encuestas dibujan un nuevo escenario político para el 2018”. *El Tiempo*. 6 de agosto. <https://www.eltiempo.com/politica/partidos-politicos/la-caida-de-la-imagen-de-alvaro-uribe-y-la-polarizacion-para-las-elecciones-de-2018-116964>
- Saavedra, Sergio. 2021. “Las mentiras del gobierno con las cifras de erradicación”. *Pares*. 2 de febrero. <https://www.pares.com.co/post/las-mentiras-del-gobierno-con-las-cifras-de-erradicacion>
- Sanín, Carolina. 2019. “Leer al despota: Carolina Sanín escribe sobre Álvaro Uribe Vélez”. *Semana, Opinión*. 27 de junio. <https://www.semana.com/opinion/articulo/leer-al-despota-carolina-sanin-escribe-sobre-alvaro-uribe-velez/76250/>
- Semana. 2019. “Un canto por Colombia: cinco lecciones de la movilización que demuestran que el paro no ha terminado”. 9 de diciembre. <https://www.semana.com/nacion/articulo/un-canto-por-colombia-5-lecciones->

[de-la-movilizacion-que-demuestran-que-el-paro-no-ha-termina-do/644091/](#)

Torrado, Santiago. 2021a. “Álvaro Uribe llama al ejército a que utilice las armas en las protestas en Colombia”. *El País, Internacional*. 30 de abril. <https://elpais.com/internacional/2021-04-30/alvaro-uribe-llama-al-ejercito-a-que-utilice-las-armas-en-las-protestas-en-colombia.html>

Torrado, Santiago. 2021b. “Indígenas colombianos derriban por segunda ocasión una estatua de Sebastián de Belalcázar”. *El País, Internacional*. 28 de abril. <https://elpais.com/internacional/2021-04-28/indigenas-colombianos-derriban-por-segunda-ocasion-una-estatua-de-sebastian-de-belalcazar.html>

W Radio Colombia. 2021. “¿Qué pasó con el Éxito de Simón Bolívar en Cali?” 24 de mayo, video YouTube, 30m03s. <https://www.youtube.com/watch?v=u31GXuVMixk>

Videos

Alcolirykoz. 2021. “La caza de Nariño (con Junior Zamora). Prod.

El Arkeólogo”. *AlcolirykoZ*. 7 de mayo, video YouTube, 3m41s. <https://www.youtube.com/watch?v=sesxG6HfVvA>

API. 2021. “Aquí la gente para, el Estado dispara, la canción sobre el Paro Nacional”. *API – Agencia de Periodismo Investigativo*. 4 de junio. <https://www.agenciapi.co/video/regiones/aqui-la-gente-para-el-estado-dispara-la-cancion-sobre-el-paro-nacional>

Briela Ojeda, Lianna y La Muchacha. 2021. “Aquí la gente para, el Estado dispara. La canción sobre el Paro Nacional”. 5 de junio, video YouTube, 2m11s. <https://www.youtube.com/watch?v=XCVVqVmg19g>

Hendrix, B., Nidia Góngora, Alexis Play y Junior Jein. 2020. “Quién los mató”. *Bombo Records*. 11 de septiembre, video YouTube, 5m51s. <https://www.youtube.com/watch?v=i7vBVvvhBYy>

JEP. 2022. “Caso 03, Audiencia de reconocimiento por ‘falsos positivos’ en el Catatumbo”. *JEP Colombia*. 26 y 27 de abril. Video YouTube, 9h29m22s. <https://www.youtube.com/watch?v=ERLTlefQWFw>

Juntanza de mujeres indígenas. 2021. “Canción sin miedo” (Quintana 2020). *SentArte producciones*. 24 de noviembre. Video YouTube, 4m48s. <https://music.youtube.com/watch?v=veowjGYSsLU>

La Muchacha. 2020. “La sentada”. *Más canciones crudas*. 3 de octubre, video YouTube, 2m27s. <https://www.youtube.com/watch?v=3n6nR6o6fzM>

La Muchacha. 2021. “No Azara”. *Sesiones de la cuadra*. 11 de mayo, video YouTube, 4m02s. <https://www.youtube.com/watch?v=j4Wt3MJrpIk>

- Méndez Patiño, Ricardo. 2021. “Conseguí salir para contarlo. Entrevista con Pablo Bohórquez”. *Palabras Mayores*. 6 de septiembre, video YouTube, 35m32s. <https://www.youtube.com/watch?v=zWi71HbkoXU>
- Quintana, Vivir. 2020. “Canción sin miedo, Colombia”. *Hysteria Revelando*. 25 de noviembre, video YouTube, 3m49s. <https://www.youtube.com/watch?v=dTzx6gV5LdQ>
- Vásquez, Julián. 2021. “Colombia un país que no puede desconocer ni olvidar su realidad”. Facebook. Video, 17 mayo. <https://www.facebook.com/watch/?v=902559293643385>
- Velandia, Edson y Adriana Lizcano. 2018. “Su madre patria”. *Cinechicera*. 9 de diciembre, video YouTube, 2m20s. <https://www.youtube.com/watch?v=Pymxn-VUE3o>
- Velandia, Edson. 2021. “El infiltrao”. *Cinechicera – La Loma Productora*. 3 de mayo, video Youtube, 2m02s. <https://www.youtube.com/watch?v=g2-50dk99o>
- Velosa, Jorge, Andrea Echeverri y César López. 2020. “Somos miles de miles”. *Delta Records*. Video YouTube, 2m15s. <https://www.youtube.com/watch?v=4kkUSdTpZo>

Películas

- Gaviria, Víctor. 1988. *Rodrigo D: no futuro*. Colombia, 90m.

<https://doi.org/10.15446/mag.v38n1.113168>

¡SENTENCIADAS! LAS COMUNIDADES ÉTNICAS Y LA GESTIÓN GUBERNAMENTAL DE LA DIFERENCIA ÉTNICO-RACIAL

CAROLINA CASTAÑEDA*

Universidad de los Llanos, Villavicencio, Colombia



*acastaneda@unillanos.edu.co ORCID: [0000-0002-4796-876X](https://orcid.org/0000-0002-4796-876X)

Artículo de investigación recibido: 10 de julio de 2023. Aprobado: 17 de enero de 2024.

Cómo citar este artículo:

Castañeda, Carolina. 2024. "¡Sentenciadas! Las comunidades étnicas y la gestión gubernamental de la diferencia étnico-racial". *Maguaré* 38, 1: 93-130. DOI: <https://doi.org/10.15446/mag.v38n1.113168>

RESUMEN

En este artículo analizo la categoría “comunidad étnica” como mecanismo de la gubernamentalidad que gestiona y reactualiza la diferencia étnico-racial en Colombia. Para ello, examino su emergencia y uso en los procesos de la consulta previa libre e informada. Acudo a la revisión y análisis de sentencias de la Corte Constitucional, a entrevistas en profundidad y a la observación participante en la Orinoquía para mostrar cómo la reflexión jurídica sobre los derechos a la diferencia produce nuevas subjetividades que se presentan como anteriores al Estado nación, a la vez que agencia nuevas estructuras burocráticas estatales. Este trabajo se enmarca en la antropología del Estado y se sustenta principalmente en las teorías de las identidades y la gubernamentalidad.

Palabras clave: antropología del Estado, “comunidades étnicas”, consulta previa, etnicidad, gestión de la diferencia, gubernamentalidad, licencias ambientales, raza.

SENTENCED! ETHNIC COMMUNITIES AND THE GOVERNMENTALITY OF ETHNIC-RACIAL DIFFERENCE

ABSTRACT

In this article, I scrutinize the concept of “ethnic community” as a mechanism of governmentality that both administers and revitalizes ethnic-racial distinctions in Colombia. To achieve this, I delve into its inception and application within the frameworks of Free, Prior, and Informed Consent procedures. By analyzing Constitutional Court rulings, in-depth interviews, and engaging in participant observation in the Orinoco region, I demonstrate how legal interpretations concerning the rights to difference foster novel political subjectivities that are supposed to pre-exist the formation of the Nation-State. Furthermore, I contend that legal procedures also establish new bureaucratic structures within the State. My research aligns with the Anthropology of the State and is primarily rooted in theories of identity and governmentality.

Keywords: Anthropology of the State, environmental licenses, “ethnic communities”, ethnicity, governmentality, management of difference, prior consultation, race.

CONDENADAS! AS COMUNIDADES ÉTNICAS E A GESTÃO GOVERNAMENTAL DA DIFERENÇA ÉTNICO-RACIAL

RESUMO

Neste artigo analiso a categoria “comunidade étnica” como um mecanismo da governamentalidade que gerencia e reatualiza a diferença étnico-racial na Colômbia. Para isso, apresento sua emergência e uso nos processos de consulta prévia, livre e informada. Recorro à revisão e análise de sentenças da Corte Constitucional, a entrevistas em profundidade e à observação participante na Orinoquia para mostrar como a reflexão jurídica sobre os direitos à diferença performa novas subjetividades políticas estatais que se apresentam como anteriores ao Estado-nação, ao mesmo tempo que agencia novas estruturas burocráticas estatais. O trabalho se insere na antropologia do Estado e se apoia principalmente nas teorias das identidades e da governamentalidade.

Palavras-chave: antropologia do estado, “comunidades étnicas”, consulta prévia, etnicidade, gestão da diferença, governamentalidade, licenças ambientais, raça.

INTRODUCCIÓN

En este texto examino la expresión “comunidad étnica” como categoría del sentido común estatal en Colombia. Además, presento los cambios conceptuales y burocráticos que ha provocado la disputa estatal por la aplicación de la consulta previa. Exploro cómo la categoría ha servido para nombrar como sujetos etnizados a ciertos colectivos, una clasificación poblacional que entraña formas específicas de gestión estatal. A partir de 2006, esta categoría del orden étnico-racial estatal ha ganado legitimidad en diversos ámbitos institucionales y organizativos mediante el uso específico que le han dado tanto la oficina de Consulta Previa del Ministerio del Interior (MinInterior, en adelante) como la Corte Constitucional.

Analizar la forma en que se pone en juego esta categoría supone observar al Estado en acción, no desde la institucionalidad en sí, sino desde prácticas concretas. El uso de “comunidades étnicas” supone, al menos tres prácticas de gubernamentalidad (Foucault 1999): adoptar de manera acrítica la capacidad estatal de producir sujetos de derecho; direccionar las políticas poblacionales; y convocar adscripciones identitarias, en especial las étnico-raciales. Quiero entonces mostrar lo que está en juego en la gubernamentalización de la etnicidad y, con ella, un lenguaje y unas reglas de juego que le dan forma a la diferencia étnico-racial en Colombia.

Empecé a dimensionar la categoría “comunidades étnicas” al revisar las sentencias de la Corte Constitucional sobre el tema entre 1998 y 2016 (Castañeda 2018). Observé que el procedimiento se había ido complejizando con los años cuando cotejé el archivo digital de las Certificaciones de Presencia del MinInterior (documentos que esta entidad expide como primer paso del proceso de consulta, que más adelante detallaré). El proceso de consulta había dado cabida a diferentes actores (incluida la Corte Constitucional) y a la forma en que el Estado nombraba a los sujetos de derecho. Al estudiar las certificaciones de presencia noté el cambio de denominación de lo que antes se denominaba comunidades negras, raizales, palenqueras y afrodescendientes y comunidades indígenas hacia un término paraguas: “comunidades étnicas”, de uso cada vez más corriente desde 2010.

Este artículo se nutre de la confluencia entre antropología del Estado (Mitchell 2015; Sharma y Gupta 2006; Trouillot 2011; Bourdieu 1996)

y estudios de las identidades. Arguyo que “comunidad étnica” es una categoría identitaria, creada y usada por el Estado para administrar la diferencia y conceder derechos. La asignación de la categoría no es tan coloquial como supone la frecuencia en que se usa la expresión; más bien, es producto de la disputa político-identitaria alrededor del trámite administrativo de la consulta previa y acerca de qué colectivos tienen derecho a ella. Buena parte de los materiales de la Corte Constitucional y del MinInterior que estudié deben definir quién tiene derecho a la consulta que, a su vez, suponía, al menos hasta 2018, qué colectivos eran efectivamente identificados como una “comunidad étnica”. Ya no era suficiente la autodefinición, necesitaban el reconocimiento estatal de esa identidad, el cual debía consignarse en un “Certificado de Presencia como comunidad étnica” y, a su vez, significaba tener derecho a ser consultado/a así como la obligatoriedad empresarial de realizar la consulta. Parte central de esa lucha ha ocurrido al interior del Estado mismo entre los poderes ejecutivo, en este caso el MinInterior, y judicial, en particular la Corte Constitucional. Mientras el MinInterior se esforzaba por darle contornos específicos a un colectivo como comunidad étnica, fue la Corte Constitucional, a través de sus jurisprudencias, la que terminó delimitando las formas de identificación del sujeto de consulta.

La consulta previa

La consulta previa, libre e informada (en adelante consulta previa) es un derecho que el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (Ley 21 de 1993) le otorgó a los “pueblos indígenas y tribales”. En Colombia ha incluido a todos aquellos sujetos definidos como “grupos étnicos”. El derecho a la consulta previa permite que los colectivos implicados de alguna manera en proyectos de desarrollo económico involucrados en construcción de infraestructura, extracción o exploración y realizados en los terrenos que habitan sean consultados acerca del desarrollo del proyecto en cuestión. Del mismo modo, el Convenio supone que se deben consultar cuando el Estado define políticas que afecten su propio plan de futuro, como las leyes o decretos.

Las consultas previas involucran al menos tres actores: el Estado, el colectivo implicado y la empresa. El Estado participa desde el ejecutivo con el MinInterior y los ministerios ejecutores o rectores de los proyectos (Minas, Transporte, Desarrollo, Ambiente). Además, intervienen

los entes de control (Defensoría y Procuraduría). La empresa consultora o constructora asiste a su vez con las empresas subcontratadas para el manejo ambiental.

El derecho a la consulta está someramente reglamentado en Colombia a partir de la Ley de Ambiente (Ley 99 de 1993). La ley incluye el requisito de la consulta en procedimiento de licenciamiento ambiental. En la actualidad esta responsabilidad descansa en la Autoridad Nacional de Licencias Ambientales (ANLA). El procedimiento es aparentemente simple: una empresa que inicia un trámite de licencia ambiental ante la ANLA debe enviar una solicitud al MinInterior para que le informe si debe adelantar un proceso de consulta con grupos étnicos en la zona. De ser así, el MinInterior se lo comunica antes mediante una certificación y desde 2018 por resolución, y se encarga de gestionar el proceso con el grupo en cuestión y la empresa. En caso de desavenencias, que suelen ser muchas, se involucran jueces locales y, en un nutrido número de casos, las altas cortes, en especial la Corte Constitucional y el Consejo de Estado. En algunas ocasiones se acude a los entes de control.

METODOLOGÍA

Mi estrategia será abordar esta complejidad mediante la presentación de algunos casos registrados en documentos producidos por el Estado, en la medida en que en ellos reposa mucho más que simplemente el decir del Estado. En concreto revisaré algunas sentencias de la Corte Constitucional que cruzaré con algunas entrevistas de mi trabajo de campo en la Orinoquía. He entrevistado a funcionarios del Ministerio, a antropólogos y antropólogas que trabajaron allí, a funcionarios negros de la ONU y a algunos líderes negros que se han desplazado hacia la Orinoquía. El trabajo en la Orinoquía me ha indicado la ausencia total de procesos de consulta previa para comunidades negras y afro en la región. Allí no se les reconoce como sujetos políticos; el MinInterior no les otorga el registro como consejos comunitarios y aunque, según la ANT, existen 18 títulos en procesos de adjudicación de tierras, los líderes de las consultivas departamentales (instancia deliberativa creada por la Ley 70 de 1993) con quienes me he reunido no conocen la existencia de ningún proceso de los referidos.

He tenido acceso a reuniones de las Consultivas departamentales y de toma de decisiones del pueblo negro a escala nacional, pero en las que las

consultivas no pueden actuar a nombre de colectivos específicos ante la consulta previa de infraestructura y extractivismo. Estos colectivos están agrupados bajo el esquema de asociaciones y otras formas colectivas de la sociedad civil de las que mantiene registro específico el MinInterior, pero que no reconoce como instancia de gobierno “étnico”. Es decir, son colectivos que están bastante lejos de ser reconocidos como “comunidades étnicas”. A la fecha de redacción de este artículo la Dirección de Asuntos de Comunidades Negras, Afrodescendientes, Raizales y Palenqueras no ha respondido un derecho de petición sobre los consejos comunitarios inscritos que permitiría cotejar la lista de los 18 consejos reportados por la ANT, los cuales, a su vez, no son reportados por las consultivas.

Cabe aclarar que esta etnografía no supone observar en un lugar discreto durante un periodo determinado sino más bien detenerse en interacciones que son mediadas por documentos escritos de orden institucional o legal de manera asincrónica. Supone, en cambio, poner en relación diferentes sujetos y agentes, sus lenguajes, sus redes, controversias y arreglos (Trouillot 2001). Los sujetos que observo no actúan cara a cara y no accedí a todos de manera personal sino por mediaciones escritas o por las consecuencias de prácticas que no me fue posible observar directamente. Mi recuento de los hechos y sus prácticas muchas veces partió de las sentencias que crucé con entrevistas a funcionarios o líderes. Por esa razón no sigo aquí un caso específico. En otras palabras, busco entender la lógica estatal que envuelve a la categoría “comunidad étnica”. En general, los documentos estatales son un escenario para realizar trabajo de campo (Muzzoppa y Villalta, 2011; Zambrano 2008), pero estos cobran especial relevancia cuando empiezan a hacer cosas; por ello considero las sentencias de la Corte, las resoluciones o las certificaciones como artefactos culturales producidos por el Estado. El hacer de la Corte Constitucional es producir conceptos jurídicos para que otros entes estatales y privados hagan o dejen de hacer cosas. Estos documentos analizan y crean jurisprudencia casuísticamente, es decir, emiten fallos sobre situaciones específicas que implican sujetos específicos (ministerios, funcionarios y contratistas de esos ministerios, empresas, profesionales de diferentes áreas de la ciencia, colectivos indígenas o afrodescendientes), sus actuaciones, deberes y derechos a la luz del bloque de constitucionalidad. Por su parte, las certificaciones son concreciones del hacer del ejecutivo, que operan mediante el registro de “lo actuado”.

EL DECIR ESTATAL

Las sentencias que reviso en este artículo se basan en el hacer y el decir estatal de actores que “sentencian” la etnicidad mediante el acceso o rechazo de las consultas previas. A la vez resuelven o frenan la actuación de otros actores estatales. Desde una perspectiva antropológica, estas actuaciones producen, modelan y delimitan sujetos (algunos inexistentes previamente a las actuaciones estatales que asumen o niegan esas subjetivaciones). Es decir, mi interés antropológico en el Estado gravita en la manera en que este gestiona el poder de diferenciar, identificar y subjetivar a sus poblaciones (Trouillot 2001; Foucault 2001, Zambrano 2008; Zambrano 2011).

Para el caso de las comunidades étnicas, los procedimientos y las sentencias actúan como artefactos culturales estatales que crean e inciden en la subjetividad colectiva identitaria de sectores poblacionales considerados diferentes, algo que va mucho más allá de la dimensión de los derechos y a la vez que los hacen o no acreedores de esos derechos. La producción de estas subjetividades las hace aparecer como preexistentes al proceso de acceso a los derechos (incluso las presuponen como colectividades constituidas antes que la formación del mismo Estado); esto se ilustra, por ejemplo, en la certeza de que lo negro está anclado a la región Pacífica, algo que ha desatado una interesante discusión en la Orinoquía, donde algunos líderes se han empeñado en demostrar la línea de continuidad entre la presencia local negra colonial y la actual, que demostraría *performances* culturales como las Cuadrillas de San Martín (Entrevista 3; Entrevista 4). Mientras tanto, otros se empeñan en redefinir lo negro más allá del color de la piel mediante los procesos de desplazamiento (Entrevista 1; Entrevista 2). Este asunto es justamente un terreno de análisis indispensable para la antropología en dos sentidos. Uno, la producción de la diferencia en los ejercicios de la gubernamentalidad (o estudios de la identidad que gestiona la nación multicultural). Dos, la antropología del Estado que examina la interacción entre ramas del poder político para la gestión-producción de la diferencia y no en la denuncia como se ha hecho más corrientemente (Duarte 2020; Murillo 2019; Herrera y Helo 2018; Ojeda et. al 2015; Ramírez et. al 2015; Rodríguez C. 2012; Rodríguez G. 2010).

A continuación, me aproximo al proceso de consulta previa, un escenario privilegiado de actuación del Estado frente a las comunidades

étnicas. Me detengo en el paso inicial de la consulta analizando en especial la Sentencia de Unificación SU123/18 y la manera como define el sujeto étnico de consulta. Luego presento dos casos que muestran el hacer estatal respecto a la etnicidad en la consulta previa: la construcción de la doble calzada Loboguerrero-Buenaventura –Sentencia T-693 de 2012– y la extracción petrolera en Arauquita-Arauca entre 2019 y 2020 posterior a la SU123/18: Sentencia T-422 de 2020. Cierro con una definición que problematiza la comunidad étnica. Para ello acudiré a las definiciones de *colectivo en etnización y etnicidades correctas*.

Consulta previa. Actores, procedimiento y definiciones

La consulta previa está establecida para proyectos, obras y actividades (POA). Según el esquema de procedimiento de la Directiva 10 de 2013 y más recientemente en la Sentencia de Unificación SU123/18, en Colombia la consulta es un diálogo intercultural que responde al derecho a la participación. Es responsabilidad exclusiva de la Dirección de Autoridad Nacional de Consulta Previa del MinInterior (en adelante Dirección de Consulta Previa).

Una consulta inicia con la carta-pregunta de parte de la empresa para cumplir con el trámite de licencia ambiental. Para ello aproximadamente desde 2006 y hasta 2018 se expedía una “certificación de presencia de comunidades étnicas”, pero desde 2019, luego de la SU-123 de 2023 se expide una “resolución de procedencia”. En general, si la Dirección de Consulta Previa certifica la presencia o si, actualmente, la resolución aprueba la procedencia de la consulta, sigue una concertación metodológica que dará paso, en sí, a la consulta. El proceso se condensa en dos documentos: un Protocolo de consulta (los acuerdos con la comunidad étnica y un Plan de Manejo Ambiental, que es el resultado del licenciamiento) (Colombia, Decreto 1320). Los dos documentos resultantes completan buena parte de los requisitos que la empresa debe completar ante la ANLA.

Su operación concreta supone definir, con claridad empresarial, al sujeto colectivo que tiene derecho a ser consultado, aquel afectado de forma directa y que se sentará en la mesa con el Ministerio y la empresa ejecutora. Sin embargo, numerosas sentencias de la Corte Constitucional documentan que el MinInterior había certificado que en diversos rincones del país no había presencia de “comunidades étnicas”,

pero tiempo después debió admitir que sí las había e iniciar procesos de consulta cuando los proyectos ya habían iniciado su ejecución, por ejemplo: SU039 (1997); Sentencia T-129 (2011); Sentencia T-359 (2015); Sentencia T-376 (2012) Sentencia T-428 (1993); Sentencia T-485 (2015); Sentencia T-693 (2012); Sentencia T-693 (2012); Sentencia T-704 (2016); Sentencia T-236 (2017); Sentencia T-380 (1993); Sentencia T-652 (1998); Sentencia T-172 (2013).

Este aparente desacuerdo en un concepto técnico me permite establecer que no es lo mismo un grupo indígena, una comunidad negra o una comunidad étnica. Una comunidad indígena o negra solían ser categorías de autoadscripción principalmente cultural y también de estudio antropológico. La disputa inició cuando estas nominaciones adquirieron carácter político, pues su existencia supone el reconocimiento estatal y derechos políticos a la diferencia. Esta existencia se medía con referencia a la diferencia cultural pero con dimensiones políticas colectivas, enunciada como “comunidad étnica”.

DE LA CERTIFICACIÓN A LA RESOLUCIÓN DE PROCEDENCIA Y REARMADO INSTITUCIONAL

Debido a reiteradas fallas en el proceso de certificación, en noviembre de 2018 la Corte Constitucional emitió una sentencia de unificación de otras anteriores, y estableció nuevos parámetros para la realización de las consultas. Por una parte, decidió que las consultas se debían regir por los principios de la justicia ambiental, y, por otra, exhortó a ajustes institucionales que otorgaran autonomía e independencia financiera y administrativa a la oficina de Consulta Previa encargada de hacer las certificaciones en el MinInterior. Así se pasó de identificar la presencia de una comunidad a determinar directamente su afectación. Según los magistrados ponentes Rojas y Uprimny:

La afectación directa es un concepto jurídico indeterminado que hace referencia al impacto positivo o negativo que tiene una medida sobre las condiciones sociales, económicas, ambientales o culturales que constituyen la base de la cohesión social de una determinada comunidad étnica. (SU123: § 7.1)

Es decir, los magistrados plantearon un oxímoron: consideraron que la determinación de lo que luego llamarán impactos ambientales

y culturales estaba atada a un *concepto jurídico indeterminado* porque a su parecer los impactos incluían una diversidad de circunstancias sobre el territorio de la “comunidad tradicional”, “el ambiente, la salud o la estructura social, económica, así como cultural del grupo” (SU 123: § 7.1). Para tales efectos los magistrados aclararon que el “área de influencia” (un concepto usado en los estudios de impacto ambiental para determinar la intervención en el ambiente bien a nivel biótico, abiótico o socioeconómico) no equivalía siempre al “área de afectación” –el nuevo criterio–, y viceversa, por lo que la conocida “área de influencia” quedaba ahora como un concepto obsoleto.

La sentencia no aclara, sin embargo, con quién consultar, es decir, quién es el sujeto, ya que el principio se establece sobre el área de afectación, que se define a través de lo que denomina “concepto de territorio de las comunidades étnicas”. Este territorio, según la corte, es más amplio que:

el espacio físico (concepto geográfico de territorio) y se vincula a elementos culturales, ancestrales así como espirituales (concepto amplio de territorio, de manera que no es posible equipararlo al concepto de propiedad del derecho civil). El concepto geográfico de territorio comprende el espacio reconocido legalmente bajo la figura del resguardo. El concepto amplio de territorio incluye las zonas que habitualmente ha ocupado la comunidad indígena, al igual que los lugares en donde tradicionalmente han desarrollado sus actividades sociales, económicas, espirituales o culturales. Esta hipótesis comprende también el territorio al que se desplazan las comunidades étnicas, por razones como el conflicto armado, grandes proyectos ambientales, o por las grandes obras de infraestructura, cuando allí desarrollan sus prácticas de supervivencia. (Sentencia SU 123, 89, subrayado agregado)

Sin embargo, define un territorio físico que se confunde con el geográfico y que a su vez se funde con el concepto de predio. Antes de la sentencia, el decreto 1320 de 1998 y la directiva 10 de 2013, que habían dictado los procedimientos de verificación, tenían elementos para la determinación objetiva de los usos del espacio (asentamiento, tránsito). En efecto, mientras no se realizaran visitas de verificación el tema se reducía al *shape*, y con ello a la existencia de resguardos, la radicación oficial de organizaciones políticas indígenas o afrodescendientes o la

solicitud de adjudicación de tierras colectivas (Delgado, 2016). Para la Corte, las poblaciones desplazadas pueden evidenciar la tenencia de territorios amplios.

Sin embargo, la pregunta siguió operando en el MinInterior, pues para la ejecución de las consultas una comunidad étnica concreta debe ser citada por estar su territorio en el área de afectación. Surge un problema adicional, la sentencia no considera otros sujetos de consulta, como las comunidades negras, palenqueras, raizales y afrodescendientes. Y no es tan fácil hacer la extensión, como veremos en el caso de Arauquita.

En la SU123/2018 la Corte consideró que el MinInterior debía establecer el impacto en el territorio amplio en diálogo con las autoridades indígenas. La afectación directa existirá si era factible que se dañara: “i. la salud, así como el ambiente, representado en la inequidad frente a la distribución de cargas y beneficios ambientales”. Así, la Corte definió el área de afectación mediante ciertos impactos y determinó posibles sanciones o medidas de reparación.

Esto se convertiría en un punto clave de la sentencia y, en general, ha marcado el proceder de la Corte mediante el litigio estratégico. Esto es, se enuncian derechos, se determinan víctimas, prácticas y hechos que victimizan o violan derechos y se determinan responsabilidades. Los responsables como máximo reciben medidas pecuniarias, como en el caso de las cargas y beneficios ambientales que se imponen a las empresas. A la vez, sobre otros sectores estatales responsables de violaciones a los derechos se establecen recomendaciones y exhortaciones o mandatos administrativos. Sin embargo, medidas más drásticas como suspensiones definitivas de obras, procesos penales o civiles a terceros o a funcionarios no hacen parte del repertorio del litigio estratégico de la Corte.

Según la definición de territorio amplio, el segundo impacto que es necesario identificar con las autoridades indígenas para determinar el área de afectación es “ii. las estructuras sociales, espirituales, culturales y ocupacionales en un colectivo, que no pueden ser percibidos por estudios técnicos ambientales”. Este punto significa, de nuevo, que esta definición de territorio no es espacial. A simple vista, para el sentido común de lo étnico-cultural este sería un punto clave, aquello que se identifica como “cultura” y que efectivamente enmarca la diversidad.

Para determinar el área de afectación se debe dialogar con las autoridades tradicionales, es decir, presupone la existencia de una comunidad

para definir los impactos a la salud, el ambiente, las relaciones espirituales y culturales con el entorno y, así, definir cuál es el área de influencia. Para definir si hay consulta se determina el área de afectación. Lo que sí queda claro es que esta última no dependerá de títulos de propiedad, ni de registros organizativos de los colectivos ante el MinInterior. La definición de territorio amplio vuelve al isomorfismo comunidades étnicas-territorio, en el que la cultura depende de un lugar territorial discreto (que es más que físico, esta vez imbricado con las condiciones del nativo ecológico, cfr. Ulloa 2004); es decir, no es solo una cultura inmersa en un espacio discreto, sino una comunidad étnica, exclusivamente indígena, a la que se le ha adjudicado el manejo espiritual y ecológico del territorio.

En lugar de ampliar el espectro de colectivos a ser consultados, la definición ha hecho de las comunidades étnicas una forma esencialista de sujeto de derecho étnico-espiritual. Ahora, según la sentencia, una comunidad étnica posee un territorio amplio y este alberga a una comunidad étnica. En este ejercicio, aparentemente ha desaparecido la relación estatal de la etnicidad, pues no requiere que el Estado la reconozca de forma institucional ni geográfica. Sin necesidad de reconocimiento estatal oficial, las comunidades étnicas deben ser vistas por el MinInterior para dar inicio a la consulta en un ejercicio de justicia ambiental.

Por supuesto esto no ocurre. Para determinar una consulta la Dirección de Consulta Previa primero revisa sus bases de datos, en busca de organizaciones y resguardos concretos. El territorio amplio entra a engrosar el sentido común de lo étnico. Da un nuevo contorno al entendimiento estatal de la cultura y el territorio y espera que cualquier funcionario o funcionaria del MinInterior pueda aplicarlo en el futuro. Pero el territorio amplio no es suficiente para darle forma al ejercicio gubernamental.

Para los magistrados ponentes de la Sentencia era vital una modificación en la estructura del MinInterior para agilizar los procesos de consulta. Las exhortaciones de la sentencia a modificar la estructura de la oficina que otorgaba las certificaciones de presencia de comunidades étnicas y la inclusión más directa de las empresas en el proceso estuvieron a tono con los deseos del gobierno Duque (2018-2022) y de los gobiernos anteriores:

Y pues, se convocaron a las entidades que tienen que ver con nosotros, como a la ANI, ANH, ANM, ANLA, Ministerio de Minas, Ministerio de Transporte, o sea, como todas esas entidades con las

que nosotros tenemos relación. Vicepresidencia de la República Presidencia. Y con algunos gremios. Entonces, como para escucharlos. En atención los intereses políticos del gobierno con los gremios y las agencias ejecutoras de proyectos de infraestructura o minas y energía, el ministerio modificó su estructura. Transformó la antigua Dirección de Consulta Previa en la Dirección de la Autoridad Nacional de Consulta Previa. Una oficina con independencia presupuestal pero dentro del Ministerio. Entonces no digamos que logramos convencer, a la Presidencia de la República, entre otras cosas porque el Gobierno anterior, tenía unos compromisos en materia de consulta previa. Y no, como de pronto, el de perseguir. Que sí que fuera mal, ¿no? Al contrario, creo que encontramos respaldo sí, desde la dirección encontramos respaldo para poder sacar adelante la modificación de la directiva presidencial y la creación de la autoridad. (Entrevista 5)

En efecto, ante la alta cifra de demanda de licencias ambientales para proyectos de infraestructura y de economía extractiva, las solicitudes habían desbordado a la Dirección de Consulta. Así, según la exfuncionaria entrevistada, diez personas de planta y un número variable de contratistas debían atender en promedio 1200 consultas previas en diferentes fases y solo en 2018 recibieron 5000 solicitudes de certificación y a la vez 100 o 120 tutelas por año. Ante las necesidades reales de personal, pero sin cuestionar las causas de tan desmedido número de demandas de licencias ambientales, la Sentencia ordenó transformar el MinInterior, y en concreto, la Dirección de Consulta Previa.

En resumen, la sentencia propuso eliminar las certificaciones y, a cambio, mostrar elementos que permitieran determinar si procedía la consulta; con ello se esperaba que los convocados (comunidades étnicas) fueran mejor caracterizados e identificados. El tema es menos gaseoso para la exfuncionaria de MinInterior:

Pero se sigue, o sea esos elementos, pues no se pueden borrar, porque obviamente que si la comunidad está asentada en el área de influencia [...] entonces creo que lo que cambia es que ahora todo el ejercicio gira en torno, no a determinar la presencia a partir de esos tres criterios, sino a examinar el contexto geográfico, examinar el contexto de la comunidad. Yo creo que no es hacerlo diferente si no se está haciendo mejor, sí. O sea, es un el análisis técnico jurídico

que se hacía, pero como ya como más ajustado a la jurisprudencia de la Corte Constitucional. [...] entonces todo eso concluye el resultado, pues es el acto administrativo: Determinación de procedencia. (Entrevista 5)

La sentencia cambió el procedimiento. La Dirección de Consulta Previa pasó de entregar certificaciones de presencia de comunidades étnicas a entregar una certificación que determina si la consulta es procedente. Sin embargo, para determinar la procedencia, el mecanismo no cambió. MinInterior continúa cotejando bases de datos, comparando *shapes* digitales con polígonos geográficos. Y, eventualmente, si dan los tiempos y los recursos económicos y de personal, verificará en campo, especialmente si son temas de hidrocarburos, pero ahora recordando que las comunidades étnicas promovidas por la SU123/18 deben hablar con el lenguaje de la corte y tener un “territorio amplio” y unos “sitios sagrados”.

Para cotejar la presencia frente a las bases de datos, la Corte y, ahora, la Autoridad de Consulta convocan a las empresas a practicar la “debida diligencia”. Las empresas tienen el deber de informar sobre la presencia de grupos que hayan identificado. Alfredo (nombre cambiado), antropólogo que trabaja con una consultora de licenciamiento ambiental, me explicaba que, en efecto, durante el desarrollo del Estudio de Impacto Ambiental es deber del consultor hacer el diagnóstico social y enfatizar en la parte étnica. Pero es decisión de la empresa ejecutora decidir qué hace con esa información.

En teoría, la forma en que las empresas obtendrían la información que les pide la sentencia sería mediante el estudio de impacto ambiental (en adelante, EIA), que en muchas ocasiones realizan empresas tercerizadas que entregan esos informes a la empresa dueña del proyecto. Incluso en algunas ocasiones, la empresa de EIA terceriza la labor de los profesionales sociales que necesitarían hacer trabajo etnográfico intenso para determinar si están o no frente a un colectivo etnizado, pero casi nunca cuentan con el tiempo para hacerlo. Así, los informes sobre la presencia de colectivos no solo son productos comprados por la empresa que ejecutará las obras, mientras queda a su discreción cómo usará esa información, sino que este proceso delega sobre un/a profesional social contratado/a privadamente la asignación de derechos que corresponde al Estado:

Adicionalmente, aparecen los claroscuros:

Toca pensar cómo tú [el a la antropóloga] determinas la presencia de la procedencia con los consejos comunitarios. Si de pronto no están legalmente constituidos como consejo comunitario, todavía se dice que son una Junta comunal. ¿Físicamente, por estar en la zona tú sabes que son gente negra y tú a quién le consultas ahí? ¿A la gente negra, al territorio? (Entrevista 6)

Como lo han planteado Lopera y Dover, “el Estado administra la etnicidad para mantenerla dentro de los límites que resulten compatibles con la lógica del ‘multiculturalismo neoliberal’” (2013: 95). Los EIA quedan a merced de los procesos de reconocimiento estatal y de que el MinInterior determine la procedencia. No existe garantía entre identificaciones en el EIA y las determinaciones para proceder a consultar el MinInterior.

Estos asuntos, para la exfuncionaria de consulta, serían fáciles de dirimir si los consejos comunitarios se registraran oportunamente ante la Dirección de Asuntos de Comunidades Negras del MinInterior y las comunidades indígenas pagaran, ellas mismas, los estudios etnológicos que les exige el MinInterior:

Y entonces, muchas de las comunidades que yo visité no están registradas en el Ministerio. Entonces imagínate ella, es decir, no, es que es que aquí hay un proyecto que está cerca y nos violan el derecho a la consulta, yo les digo, pero si ustedes no están registrados pues es que van a seguir siendo, no van a ser visibles a los ojos de consulta. (Entrevista 5)

Aunque en parte esto es cierto, pues el primer registro que se examina son las bases de las Oficinas de Asuntos para Comunidades Negras, Raizales, Palenqueras, Afrodescendientes y de Asuntos de Comunidades Indígenas, no solo se requiere llenar *online* un formulario porque se trata justamente de la política estatal de la diferencia. Sobre todo, del reconocimiento de ciertas poblaciones con historias sociopolíticas que encarnan las políticas de racismo de Estado y de diferencias coloniales que acentúan la formación racial de alteridad del país. Como señala la funcionaria, se deben hacer visibles. No son vistos porque la formación racial de alteridad los ha lanzado fuera, los ha dejado a su suerte y ha naturalizado ese lugar. Al preguntarle por las dificultades en el registro, afirmó:

Eso ocurre con las comunidades indígenas, pero en el caso de las comunidades negras las comunidades negras no necesitan, o sea no, no se hacen estudios etnológicos, sí, porque lo que hace, aunque que sea un consejo comunitario, por ejemplo, es que haya hecho, por ejemplo, la solicitud ante la ante la Agencia Nacional de Tierras o que ya estén titulados y entonces el Consejo Comunitario en, digamos que no requiere que se haga un estudio etnológico. (Entrevista 5)

Así, formularios, registros, solicitudes, reconocimientos, consolidación de consejos, petición de tierras, estatutos, jurisdicciones aparecen como datos evidentes a los ojos de los funcionarios públicos, que actúan como si estos fueran connaturales a las comunidades étnicas. En una conversación informal en octubre de 2023 Carlos Osorio, exasesor de asuntos de comunidades negras del MinInterior, comentaba que las comunidades negras tienen los mismos derechos que las comunidades indígenas, según la Ley 70. No obstante, ignoraba que los consejos comunitarios no se reconocen como tales si no tienen título de propiedad colectiva de la tierra. Es decir, que aquello que parece un trámite es, sobre todo, un proceso de identificación étnico-racial efectuado mediante la gestión de materialidades, discusiones, encuentros y respuestas a las interpelaciones estatales como el “territorio amplio”.

LAS CONSULTAS PREVIAS Y SUS SUJETOS

Ahora presentaré dos casos que han puesto sobre la mesa la identidad, existencia, presencia y reconocimiento de colectivos de gente negra como comunidades étnicas. El primer caso, la carretera Loboguerrero-Buenaventura, ocurrió entre 2009 y 2012, cuando aún no existía la Directiva 10 de 2013 pero ya se certificaba presencia. En cambio, el segundo caso, Arauquita, ocurrió en 2019 cuando ya había entrado la SU123/18 al bloque de constitucionalidad y la estructura del MinInterior del interior se había transformado.

Caso Buenaventura

La doble calzada Loboguerrero-Buenaventura propició una discusión interna en la oficina de consulta previa y entre los movimientos sociales negros sobre quiénes tenían el derecho y cómo delimitar el carácter étnico de colectivos diferenciados racialmente por color, con viviendas

dispersas y que viven en medio de entramados interétnicos organizados por Juntas de Acción Comunal. La Corte Constitucional examinó el caso en la Sentencia T-693 de 2012 y expuso el problema de quiénes tienen la autoridad de representar lo negro en el país frente a diferentes liderazgos negros locales y nacionales. Además, generó tensiones con los ministerios de transporte y ambiente y adicionó casi diez años al tiempo previsto de construcción de la carretera.

Aunque había un consejo comunitario registrado en el MinInterior y pese a que a lo largo de la carretera todas las comunidades negras tenían las mismas condiciones aparentemente contradictorias que analizaré a continuación (convivencia entre población negra y mestiza, vida campesina, organización en juntas de acción comunal, procesos de etnización recién iniciados), unas habían sido certificadas y otras no. La estrategia argumentativa del MinInterior para negar la certificación fue presentar la raza de los pobladores en términos fenotípicos y de autoadscripción censal (solo el 40 % de la vereda se consideró afrodescendiente en el censo de 2005). En resumen, el informe de verificación que realizó un sociólogo conceptuó que no eran una comunidad negra porque no exhibía características culturales sólidas. El MinInterior argumentó que dado su compromiso constitucional antirracista no podía definir la comunidad por el color de piel de los pobladores, pese a que antes habían contabilizado porcentualmente los censos en términos de adscripción racial fenotípica. Al final, fue claro que a pesar de que los contornos de lo cultural se solapan con la raza, no permiten ni admiten concederles a los colectivos racialmente marcados derechos que se suponen son para los colectivos marcados como culturalmente diferentes (Castañeda, 2018).

Este colectivo negro no participó de manera adecuada en el juego de la etnicidad al quedar corto en la *performance* cultural que el MinInterior exigía. Es decir, no supo ocultar la raza en la cultura. No fueron excesivamente culturales ante los ojos del sociólogo que realizó el estudio etnológico. Al contrario, aunque constituyeron un consejo comunitario, acorde con los lineamientos de la Ley 70, continuaron actuando y pensando como Junta de Acción Comunal de la vereda. Tampoco les ayudó que contaban con una asesora jurídica, una mujer negra muy vocal, cruzada por contradicciones: tenía tanto prestigio local como desprestigio nacional y local. Se enfrentaba y contradecía los presupuestos políticos de las organizaciones negras de segundo

y tercer nivel en el país y a la vez tenía un amplio respaldo popular entre algunos sectores negros. Había sido muy cercana al MinInterior pero con los años había ganado fama de poco confiable ante el gobierno, en especial a ojos del Ministerio de Transporte, fama que se extendió también sobre los consejos que ella asesoraba y que sembró un manto de duda sobre la etnicidad de estos debido a los constantes rumores de corrupción en el manejo de dineros y tratos bajo la mesa. Se decía que ella armaba consejos comunitarios falsos. Tanto los ministerios como las organizaciones distinguían entre los consejos que la seguían a ella y aquellos afectos a las organizaciones nacionales.

El colectivo había conformado el consejo comunitario, pero no había desaprendido el *habitus* campesino con que habían operado por años y que ante los ojos entrenados para ver la diferencia no otorgaba diferencia étnica, aunque sí marca racial. Aun les faltaba recorrer el camino de sentirse y presentarse como un consejo comunitario más adecuado al ojo multicultural según el informe de la Oficina de Consulta. No obstante, la Corte ordenó que se les consultase acudiendo a la igualdad e identificando los puntos ciegos del procedimiento adelantado por el MinInterior. En este caso lo que estuvo en juego nunca fue su presencia, aunque se debatió si toda la vereda estaba en el área de influencia directa. La duda siempre estuvo en la veracidad de su etnicidad, toda vez que su racialidad no era considerada como prueba de la diferencia.

Caso Arauquita

Un amplio número de personas y familias negras provenientes del Pacífico y el Caribe ha arribado a diversos puntos de la Orinoquía desde la década de 1980. Muchos han llegado alentados por la ilusión de empleo de la industria petrolera, o la industria de la palma. Y casi todos lo hicieron, además, huyendo de la violencia. A la fecha, no está claro cuántos y cuáles consejos comunitarios ha reconocido el Estado en la Orinoquía, conforme a la Ley 70 de 1993. No obstante, muchos colectivos han empezado a organizarse como asociaciones y más recientemente como consejos comunitarios. Muchos de ellos reclaman derecho a la consulta previa, aunque no todos han contado con la posibilidad de que sus demandas pasen a otras instancias institucionales. Entre ellos, los consejos comunitarios El Oasis y Panamá asentados y registrados ante la alcaldía de Arauquita-Arauca.

Ambos solicitaron el derecho a consulta ante dos juzgados de Arauca por el área de exploración petrolera La Primavera concedida a la empresa Occidental de Colombia LLC. Los dos jueces encontraron procedentes los reclamos y ordenaron parar los trabajos hasta realizar las visitas de verificación. Alegaron que la Dirección de consulta no había adelantado visita de verificación y por tanto había faltado a la SU123/18. Así que el MinInterior realizó la verificación y conceptuó que los consejos comunitarios efectivamente estaban en la zona del proyecto pero que no sufrían afectación directa, en cambio, aseguró que, de hecho, no estaban en el área de afectación y por tanto no era procedente la consulta previa. El caso llegó a la Corte Constitucional pero el magistrado Alejandro Linares Cantillo, ponente de la Sentencia T-422 de 2020, negó ambas consultas aplicando de manera particular el SU 123/18. El argumento que sigue en la sentencia no obedece a la justicia ambiental ni al litigio estratégico, sino a la retórica jurídica. Trabaja con varios conceptos del derecho, entre ellos: situación sobreviniente y Carencia Actual de Objeto. Explica que una situación es sobreviniente si la causa de la denuncia continúa o no en el tiempo, pues si la situación para o desaparece es innecesario un proceso jurídico. Para el magistrado, la visita de verificación había dado por concluida la situación sobreviniente y, por tanto, había carencia actual de objeto.

Al aplicar la SU123/18 el magistrado acudió al modelo geográfico y evitó explícitamente pronunciarse sobre la presencia o identidad de los consejos comunitarios y tampoco apeló al concepto de territorio amplio. Mediante el uso de los mapas que adjuntó el MinInterior a su informe de la visita de verificación mostró que el área del proyecto era menor al área de influencia y que según la licencia ambiental dentro del área del proyecto había áreas de exclusión y áreas de intervención restringida. Que un mínimo del territorio del consejo comunitario El Oasis se traslapaba con el proyecto, pero justo en el área de exclusión. Por tanto, en términos geográfico y ambientales El Oasis no constituía un área de afectación, es decir, no procedía la consulta. Por tanto, tampoco constituía área de afectación. Según el magistrado:

Es claro que dicha situación no se enmarca en ninguno de los asuntos que deben ser consultados en los términos de la SU-123 de 2018[205], en cuanto, no se probó la afectación directa (i. ni en el territorio de la comunidad tradicional; ii. ni en el ambiente,

la salud o la estructura social, económica, así como cultural de la Comunidad El Oasis). (Sentencia T-422 de 2020 § 119)

En el caso del consejo comunitario Panamá, las cosas eran aún más claras para el magistrado, pues aunque sus integrantes tenían un predio de propiedad colectiva y estaban fuera del área de influencia, su único contacto con el área del proyecto era una finca de propiedad privada de uno de los miembros en el área del proyecto. Así, en las sentencias dictaminó que geográficamente no había procedencia. Al indagar sobre el territorio amplio de ambos consejos encontró que:

Ante esto, la Sala debe resaltar que la consulta previa es un derecho de las comunidades étnicas que, colectivamente, se ven directamente afectadas, más no de individuos pertenecientes a una etnia ni mucho menos de veredas, como subdivisión territorial. También que las comunidades étnicas no tienen derecho a la consulta previa, por el sólo hecho de serlo, sino que se debe acreditar sumariamente por parte de las comunidades el concepto de afectación directa (ver supra, numerales 102 y 103, hecho que no fue posible identificar en el acervo probatorio del expediente. Así las cosas, a partir de la concepción amplia de territorio, no se logró en el presente caso demostrar la afectación directa [...]) (Sentencia T-422 de 2020: § 120)

Así que, según el magistrado, los consejos comunitarios debían allegar de forma sumaria las pruebas que demostraran su afectación directa en el territorio ampliado (aunque esto no es así de explícito en la SU 123/18), algo que la sentencia desestimaba porque algunos miembros de los consejos habían sido contratados por la empresa para adelantar la socialización del proyecto. Es decir, la sentencia usó de manera discrecional las acciones y pertenencias individuales: mientras no tuvo en cuenta la propiedad individual de un integrante, sí lo hizo con la contratación de otros integrantes. Además, según el magistrado, en el predio de Panamá:

ii. el paisaje en el área de influencia del proyecto no se encuentra libre de intervención pues, como ya fue mencionado, es una zona con varias fuentes de intervención humana y más de una de naturaleza ilegal como la tala ilegal y la minería ilegal, que tienen efectos de erosión, detrimento y contaminación. (Sentencia T-422 de 2020: § 121)

En diversas ocasiones la Sentencia deja escapar menciones similares donde entre líneas se puede leer una especie de desconfianza frente a la solicitud de consulta, sombra de duda que cae sobre las comunidades negras y sus reclamos identitarios y de derechos, aunque también plantea explícitamente su existencia. De hecho, menciona el reconocimiento del MinInterior al Consejo Comunitario Panamá, más no aclara si este fue reconocido como comunidad negra en los términos de la Ley 70. La sentencia habla de Panamá como *comunidad afro* –no comunidad negra– reconocida, lo que puede ser cierto en términos identitarios y organizativos pero que de suyo no concedería derechos en el marco de esa ley.

A propósito de la desconfianza, una trabajadora del área social (enlace laboral de Ecopetrol en la Orinoquía), en una conversación informal, me explicaba que lo más difícil era trabajar con “los negros” porque eran aprovechados, deshonestos y con vínculos con los actores armados. Se sorprendió cuando le dije que ellos, según la ley, tenían derecho a la consulta previa. Ella pensaba que ésta solo se aplicaba para los indígenas. Y me contaba que los equipos interdisciplinarios de Ecopetrol tomaban estrictas medidas de seguridad cuando entraban a zonas habitadas por ellos en Arauca y Casanare (Conversación personal, octubre de 2023, Orinoquía). De la conversación deduje una especie de miedo. La otredad negra era evidente, pero solo en cuanto representaba una amenaza.

De otra parte, varios líderes negros de la Orinoquía coinciden en que si se llega a realizar la consulta previa entre alguna organización afro y Ecopetrol en el futuro deberá hacerse con todas. Y por eso no se le ha concedido el derecho a ninguna. Al contrario, los proyectos legislativos y algunas medidas administrativas si son consultados mediante las consultivas departamentales.

COLECTIVOS EN ETNIZACIÓN, COMUNIDADES ÉTNICAS Y ETNICIDADES CORRECTAS

Los dos casos que he analizado plantean hasta dónde un proceso de etnización en marcha puede albergarse en la noción estatal de *comunidad étnica*, y hasta dónde se pueden trazar y desligar las continuidades externas de raza y etnicidad. Salta a la vista que las comunidades étnicas no pueden ser anteriores a los procesos de certificación, aunque así lo deseen los expertos.

Para entender mejor el lugar político de la categoría *comunidades étnicas* propongo dos categorías analíticas que nos ayudan a pensar las relaciones raza-etnicidad que se disputan en los procesos de consulta previa en el país: los colectivos en etnización y las etnicidades correctas (Castañeda 2018).

En este recorrido he señalado que la categoría comunidad étnica entra en acción en los procedimientos de la consulta previa como un requisito del licenciamiento ambiental (Castañeda 2022), que también tiene carácter de derecho diferencial. He acudido en trabajos anteriores a las categorías analíticas de colectivos en etnización y de etnicidades incorrectas para dimensionar críticamente qué significa ser clasificada o no como “comunidad étnica” (Castañeda 2018). En esos trabajos el argumento descansaba sobre un paso inicial del proceso de consulta previa: la definición del sujeto de derecho de la consulta, que definía su obligatoriedad (las entidades en la actualidad usan la palabra *procedencia* para hablar de la evaluación casuística que determina si el paso se exige a la empresa contratante, que para los sujetos etnizados supone la asignación del derecho fundamental a ser consultados).

Un segundo propósito de este texto es mostrar cómo este nuevo documento (resolución de procedencia, resultado de la Sentencia SU 123 de 2018 de la Corte Constitucional y de la posterior reestructuración de la oficina de consulta previa del MinInterior) reactualiza el concepto de “comunidad étnica”. Es decir, cómo la atención del procedimiento de consulta reconfigura la estructura del Estado, a la vez que el Estado delimita, aún más, el sujeto de derecho.

Comunidad étnica es una categoría con la que el Estado nombra, da existencia y forma a un sujeto concreto para que interactúe con el mismo Estado. Aunque el Convenio 169 de la OIT sugiere que los destinatarios de estas consultas son los “pueblos indígenas y tribales”, esas categorías deben ser aterrizadas en casos y lugares concretos. Por ello es imperioso diferenciar comunidad étnica de *indígena, negro, afro, rom*. Estas palabras designan categorías identitarias asignadas y de autoidentificación, pero no son en sí mismas, aunque lo parezcan, categorías estatales de gestión de diferencia, más bien nominan la diferencia. Operan individual o colectivamente y, en general, aluden a tratamientos de la diferencia a partir de la alteridad y de cierta profundidad histórica. Algunas de estas categorías tuvieron asiento en la relación colonial.

Comunidad étnica es una categoría similar, pero de un orden diferente a *comunidad indígena*, *comunidad negra*, *comunidad raizal*, *comunidad palenquera*. Todas estas hablan el lenguaje de la etnicidad y corresponden a subjetividades colectivas, categorías que definió la Constitución de 1991 como grupos étnicos, de allí su carácter. Tenemos, entonces, que la Constitución da existencia a una forma de sujeto colectivo novedoso que está delimitado étnicamente, al que se dota de diferencia étnica sustentada en marcas diferenciales históricamente nombradas y conceptualizadas como razas, culturas, tribus, etcétera, y que antes conocíamos como *grupos indígenas* o *negros*.

La comunidad étnica es la construcción radical de la diferencia desde el Estado mediante la aplicación del enfoque diferencial, ya que, como han señalado Hale (2014), Ng'weno (2013), Stolcke (2000), y Le Bot (1998), la gestión cultural de la etnicidad agencia la diferencia a la vez que oculta la raza. Mientras se suele pensar que etnicidad es equivalente a grupo étnico, es decir, a una categoría analítica de la antropología que refiere al otro como unidad discreta de identidad y cultura, la etnicidad más bien nos acerca a una forma específica de manejo de poblaciones normadas de forma internacional que reconoce las diferencias culturales internas en los Estados mediante la asignación de derechos diferenciales. En general, la asignación de tales derechos descansa en el reconocimiento de desigualdades constitutivas que en general han tenido su génesis en procesos de dominación colonial. Por eso es común ver la asociación etnicidad-indigeneidad casi como sinónimos.

En cambio, pienso en la raza como una articulación que conjuga racismo de Estado (arreglos biopolíticos con regímenes poscoloniales de la mirada y la estereotipia por la biología) en la formación social racializada en Colombia. Foucault (2001) sitúa la categoría de racismo de Estado como un momento de la biopolítica en que el Estado actúa mediante la clasificación de poblaciones para trazar sobre ellas políticas de control, aumento o abandono de sus vidas. La clasificación poblacional supone, según Foucault, la diferencia entre gentes que se deben proteger y gentes que suponen un peligro. Así el hacer vivir es siempre una acción securitaria, que supone lanzar fuera a quienes se clasifica como peligrosos (Foucault 2001). Por ejemplo, para Jorge Ramos, cofundador del Proceso de Comunidades Negras de Colombia (PCN) y ahora desplazado en la Orinoquía, los procesos de desplazamiento del Pacífico a los barrios pobres

de las ciudades han sido una estrategia de muerte a las comunidades negras, en sus palabras, una forma de racismo (Entrevista 1).

La raza, en calidad de relación de identidad que funciona por diferencia, está enmarcada en contextos históricos específicos y se articula de formas particulares y localizadas geográficamente. La raza es un operador simbólico basado en la apariencia física, en el cual el color es un elemento entre otros que estandarizó la antropometría ligada a una configuración histórica de base colonial que evidencia y marca relaciones de desigualdad de poder, riqueza, capacidades morales, educaciones y cultura, y por tanto ofrece un modelo jerarquizado y aparentemente naturalizado (Wade 1997). No obstante, esa estandarización es una forma referencial que se rearticula contextualmente y genera formaciones sociales racializadas, como afirma Hall (1996). La raza es también identidad y en tal sentido la apariencia física depende de un disciplinamiento de la mirada sobre uno y sobre otros (Hall 2010).

La raza es una construcción sobredeterminada que se reactualiza al recombinar sentidos comunes que cobraron especial sentido en el siglo xx, cuando la antropología equiparó identidad con cultura y, al mismo tiempo, opuso raza a cultura. De esta manera, la “raza” no desapareció como registro –aunque ha sido proscrita–, sino que quedó confusamente implicada en la idea de identidad cultural (Trouillot 2011). Además, tanto raza como etnia refieren a relaciones de dominación con profundidad histórica y desigualdades asociadas. Así, raza y etnia refieren los mismos sentidos, pero la primera es políticamente incorrecta y la otra descansa sobre la neutralidad de la cultura. Así, cuando presento las consultas previas como expresión del racismo de Estado, quiero decir que su gestión es la forma en que el Estado reconoce y marca la diferencia étnico-racial para seleccionar a quiénes hace vivir y a quiénes deja morir.

Pero es necesario delimitar cómo se existe antes de ser nombrado comunidad étnica. Para este efecto propongo el término colectivos en etnización. Los colectivos en etnización son, en primer lugar, la forma de entender los procesos de etnización en el país, apartando conceptos antropológicos problemáticos y asentados en el sentido común como *culturas*, *grupos indígenas* o *etnias*. Refieren específicamente a un proceso de subjetivación en que los colectivos se modelan según los lineamientos internacionales y nacionales de los derechos multiculturales (Hale 2009; 2014). Además, el concepto “colectivos en etnización” pone de manifiesto

la relacionalidad coetánea de la construcción permanente de las identificaciones (Castañeda 2018). Así, no es meramente una categoría clasificadora o adjetivante.

Volviendo sobre las “comunidades étnicas”, la determinación de su presencia es una estrategia securitaria de planificación del riesgo en el encuentro con el otro. Certificar su presencia involucra reconocer sus derechos, pero marcar un sector poblacional como un adversario pone en peligro la vida de un colectivo, bien por su permanencia cercana, bien su existencia o formas en que se hace diferente (Foucault 2001). Aunque ahora se acuda a la noción de procedencia, la certificación de presencia sigue siendo el eje central, como he mostrado atrás. La determinación eficiente del riesgo depende de precisar la diferencia cultural, allí es donde el isomorfismo entre cultura y localización debe ser eficaz (Gupta y Ferguson 2008). Por tanto, la demarcación de la diferencia es, a su vez, una demarcación territorial que se lee como una necesaria continuidad cultural.

Los tres elementos identificadores de presencia de comunidades son: asentamiento, usos y costumbre, y rutas y zonas de tránsito perfectamente identificables. Planteados en la Directiva 10 de 2013 no han desaparecido del sentido común estatal, la sentencia para Arauca de 2020 acudió a ellos y los examinó con detenimiento. Articulando mi propia experiencia en campo, el análisis de las diferentes sentencias y casos en que se negó la certificación con las opiniones y experiencias de algunos jóvenes antropólogos que realizaban la tarea de verificar en campo la existencia de comunidades étnicas, propongo que:

1. Una “comunidad étnica” tendría usos y costumbres transparentes para cualquier observador. Aportaría certeza y ayudaría a conformar la verdad administrativa contenida en la Directiva Presidencial 10 de 2013 y la SU123 de 2018.
2. Tendría también un asentamiento que, en el mejor de los casos, se inscribe normalmente en la geografía de la administración, es decir, que, siendo un lugar que hace las veces de nicho del salvaje por su exotismo y oferta de utopía, es también un espacio de control estatal (cfr. Trouillot 2011), por tanto, intocado de la mano humana como señala la sentencia de Arauca.
3. Una “comunidad étnica” no migraría, no se desplazaría, ni denunciaría desplazamientos forzados. O, si lo hace, no debería

transitar hacia afuera revelando lo poroso de sus fronteras; no compartiría caminos, ni establecería alianzas. Por supuesto, al desplazarse, debería estar dispuesta a asumir el papel de “el otro”, es decir, a performar la otredad reconocida por la voz autorizada, esto es, parecer un indio, hablar como indio y comportarse como indio (nunca como comunidad negra, pues eso escapa a lo indio, ya que la etnicidad se calibra a partir de la indigenidad).

4. Una “comunidad étnica” debería delegar su representación política en formas conocidas, reconocidas y establecidas por el Estado. Debería permitirse ser conducida por esos representantes y ser capaz de autogestionarse una vez entre en contacto con el proyecto (Castañeda 2018). Por ejemplo, registrarse como consejo comunitario, aunque eso suponga que debe tener un territorio colectivo imposible de obtener en el desplazamiento, como la gran mayoría de las comunidades afro y negras de las Orinoquía.
5. Ahora, según la SU123/18, una comunidad étnica posee un territorio amplio y un territorio amplio alberga a una comunidad étnica.

Así, la subjetivación de los colectivos en etnización en comunidades étnicas supone entrar en el ejercicio gubernamental de dejarse gobernar y de ansiar ser gobernado. “Gobernar a través de la comunidad”, como sugiere Rose (2007), supone instrumentalizar lealtades y asegurar autonomías en el ámbito de la gubernamentalidad del neoliberalismo, pues las comunidades son:

investigadas, mapeadas, clasificadas, documentadas, interpretadas, sus vectores explicados por futuros-profesionales-iluminados en incontables cursos universitarios, y para ser tomadas en consideración en innumerables entrevistas entre los profesionales y sus clientes, cuyas conductas individuales, ahora, se vuelven inteligibles en términos de las creencias y los valores de su comunidad. (Rose 2007, 119)

En primer lugar, la comunidad es una estrategia de destotalización que en el caso de las comunidades étnicas supone un lugar geográfico concreto. En segundo lugar, es un nuevo entramado ético donde los sujetos son individuos y comunidad a la vez, con responsabilidad moral frente al colectivo.

Por ejemplo, se da el cuidado y afecto por la cultura al enunciar los usos y costumbres o exhibir lealtades ambientales como nativos ecológicos. Y en tercer lugar, por supuesto, el sentido identitario. A diferencia de las identidades sociales amplias, las comunitarias apuntan a afinidades “naturales”, cercanas, casi íntimas. Basta recordar, por ejemplo, los listados de lazos familiares que se le exigen a los consejos comunitarios y la frecuente alusión a un nosotros presente e histórico que reclaman para sí todos los colectivos en etnización (Castañeda 2018; Rentería y Cuesta 2016; Antonio 2013; Rose 2007; Oslender 2003; Agier y Hoffmann 1999; Entrevista 7).

En últimas, las certificaciones y las resoluciones para la consulta previa buscan garantizar los procesos económicos y el mejoramiento de la población, administrando la vida/la muerte de sectores más manejables como las comunidades. El enfoque diferencial y étnico y más exactamente la definición de las comunidades étnicas supone un recorte poblacional de la diferencia étnica, pues por la vía de la certificación hay una incidencia específica en el dejar vivir o dejar morir. La lucha se establece, en todo caso, en términos de la gubernamentalidad biopolítica.

Los *colectivos en etnización* pueden estar preparados o no para enfrentar una consulta previa y ser considerados comunidades étnicas, pero la diferencia cultural en los procesos de certificación y consulta es performada por las múltiples articulaciones que impone un proyecto de desarrollo concreto a un sitio determinado, las identificaciones étnicas de que disponen los colectivos afectados y los entramados político-jurídicos que ya tienen una experiencia de más de veinticinco años en la gestión de la diferencia étnica y su fundamentación legal. En este punto se encuentra la interpelación externa que ofrece la corte sobre cómo ser étnico resulta definitivo para trazar caminos fijos de etnización e impedir otros.

En conclusión, las comunidades étnicas pueden pensarse como un devenir de la etnicidad que toma el lugar de lo correcto, de la comunidad ideal para ser gobernada. Es decir, las comunidades étnicas son étnicamente correctas. Desde 1990 en Colombia diferentes grupos de personas se han organizado y movilizado colectivamente mediante la adscripción a identidades étnicas (Restrepo 2013; Valencia 2011; Chaves y Zambrano 2006; Escobar 1999; Grueso et al. 1997; Rappaport 1994). Los procesos de movilización y organización de sectores considerados indígenas y negros iniciaron desde 1970, pero adoptaron un énfasis

concreto en la exhibición y portación de diferencias con el multiculturalismo, sobre todo a partir de la nueva Constitución Política de 1991, alcanzando un auge y expansión inusitados. De manera esquemática se puede advertir que desde entonces hay dos grandes categorías étnicas en juego, las indígenas y las negro/afro. Y es precisamente desde estas categorías que tales procesos han interpelado gobiernos de turno, funcionarios públicos, académicos, políticos, partidos, ONG, empresarios, terratenientes y gente común (vecinos o habitantes de las ciudades) por el reclamo de tierras y denuncias de acciones *contra* la naturaleza (obras de infraestructura, industrias extractivas o afectaciones por el conflicto armado). También han demandado, algunas veces con éxito, reformas constitucionales, implementación de leyes y cambios en la jurisprudencia (Rodríguez G. 2017; Rodríguez C. 2012).

Todas estas acciones han estado agenciadas y autorizadas por la autoadscripción de identidades étnico-culturales marcadas étnicamente que hacen parte de la identidad nacional. Dan por sentada una diversidad cultural preexistente a la nación, actuado bajo el consenso del respeto a la diferencia y partido del supuesto objetivo de la diferencia. Siguiendo a Hall (2005), entiendo el sentido común de lo étnico como el pensamiento práctico con el cual operamos sin darnos cuenta. Una serie de nociones de lo que suponemos que es o debe ser lo étnico que generalmente no son pensadas sino puestas en operación, como es el caso de las comunidades étnicas. Ese sentido común ha sido actualizado por el multiculturalismo al considerar lo que es la diferencia y lo que no es, a partir de relaciones de poder concretas de mismidad/otredad (Hall 2010). Desde mi perspectiva el sentido común de lo étnico puede entenderse como lo étnicamente correcto, la diferencia culturalizada en virtud de que generalmente lo racial no se percibe abiertamente como la base sobre la que se construye la diferencia (Hall 2010). Es este sentido común de lo étnicamente correcto el que termina prevaleciendo en los procesos que aquí he examinado.

CONCLUSIONES

En este artículo he presentado de forma crítica la categoría comunidades étnicas para mostrar las maneras en que ocurre la administración y creación de la diferencia étnico-racial en Colombia. A la vez, he sugerido que la juridización del reclamo de derechos a la diferencia contribuye tanto o más que el ejecutivo en esa creación. Como he mostrado los sujetos de la

consulta previa no son los pueblos indígenas o los pueblos tribales, sino las comunidades étnicas, es decir, una reconfiguración estatal de la población que acentúa la racialidad no tanto al aceptar la etnicidad de algunos grupos, sino al negar la de sectores que históricamente han sido objetos de políticas de dejar morir, poblaciones que coincidentemente conservan marcas raciales que el Estado se rehúsa a leer al privilegiar la cultura.

A la vez, los colectivos en etnización enseñan que la etnicidad no es una condición determinada previamente ni garantizada por diferencias establecidas históricamente. En cambio, la etnicidad es una condición de posibilidad contemporánea que ofrece nuevos escenarios de identidad en relación directa con el Estado y el derecho internacional. Es una mediación determinada por los derechos a la diferencia concebidos de manera global. Un espacio posible de subjetivación colectiva, que a la vez está articulado con formas estatales de administración de la diferencia y gestión de la vida. Una forma de gobernar a y mediante las comunidades. Pero sobre todo la etnicidad pone en cuestión la idea de identidades cerradas, completas y definitivas.

Más allá de las categorías de identificación reconocidas o no por el Estado, los colectivos en etnización hablan de sujetos en la historia que aceptan las interpelaciones que les hacen hablar desde la diferencia. Por su parte, las comunidades étnicas son ante todo el sujeto de derecho de la consulta previa, libre e informada o de otras políticas estatales. Creo que esta distinción es fundamental para entender la lógica de aplicación del derecho que tanto interés produce a los colectivos defensores de derechos humanos y a la antropología interesada en la denuncia de las violaciones de derechos para indígenas y negros. Ese ejercicio de desplazar el sujeto de derecho delimitado en el Convenio 169 de 1989 de la OIT es justamente la materialización del racismo de Estado intrínseco a la gubernamentalidad de la etnicidad en la consulta previa.

La discusión sobre el *territorio amplio* que propone la Corte Constitucional abre al menos dos reflexiones. Una, la forma en que clausura el concepto de comunidad étnica sobre ideas exotizadas de otredad que se aplican a lo indígena. La Corte se apropia de las definiciones de lo étnico como espacio privilegiado de creación política de los colectivos en etnización. Y dos, el desplazamiento de agencias de los colectivos en etnización a los defensores de derechos humanos. Recordemos que las actuaciones de la Corte Constitucional delimitaron a las poblaciones

denominadas étnicas como “sujetos de especial protección” ya que suponen que ellos están especialmente afectados por violaciones de derechos (como la consulta previa). Es decir, la Corte se presenta como la principal defensora de derechos humanos mientras que algunos de los magistrados son miembros de colectivos de defensores de derechos humanos en el país. Mi preocupación reside en que este movimiento disloca o posterga otro tipo de prácticas denunciadas y exigentes de los colectivos en etnización. Al delegar exclusivamente en los abogados la defensa de sus derechos, los colectivos en etnización se entregan libremente al proceso de gubernamentalización de la etnicidad y se alejan de las posibilidades de etnicidades incorrectas. Mientras tanto, los actores con poder de decisión, como el caso del MinInterior, aprovechan esa juridización para mantener y ampliar los privilegios de algunos sectores sobre otros.

Con este trabajo he intentado avanzar sobre una forma de antropología del Estado que focaliza la creación estatal de la diferencia étnico racial y el lugar del sentido común antropológico en la producción y gestión de poblaciones mediante categorías poblacionales. A diferencia de los trabajos que rastrean las sistemáticas violaciones de derechos indígenas y afro, me he interesado por la epistemológica estatal que posibilita esas discusiones y fija contornos que pueden parecer culturales o antropológicos pero que están imbricados en una forma concreta de gestión poblacional basada en el racismo encubierto. También es una invitación a indagar en el orden escritural del Estado y en el quehacer intelectual de agentes estatales como la Corte Constitucional que, en apariencia, se separan del orden subjetivo de los gobiernos, pero mantienen permanentemente relaciones complejas con el ejecutivo.

Esta investigación abre nuevas preguntas como la gestión y subjetivación de las categorías aquí analizadas en colectivos concretos. Igualmente, interroga la relación entre empresas, Estado y derechos a la diferencia. Y, sin duda, permanece la pregunta por la forma en que influyen las sentencias de las Cortes y otros agentes estatales en los procesos político-organizativos de base.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agier, Michel y Odile Hoffmann. 1999. “Les terres des communautés noires dans le Pacifique colombien. Interprétations de la loi et stratégies d’acteurs”. *Problèmes d’Amérique Latine* 32, 7-42.

- Antonio, Eliana. 2013. “La construcción del sujeto colectivo afrocolombiano: lecciones de una consulta”. *Derecho Público* 31, 4: s. p. <http://dx.doi.org/10.15425/redepub.31.2013.04>
- Bourdieu, Pierre. 1996. “Espíritus del Estado. Génesis y estructura del campo burocrático”. *Revista Sociedad-UBA* 8: 5-29.
- Castañeda, Carolina. 2022. “La consulta previa como trámite de licenciamiento ambiental: procesos de etnización y diferenciación cultural para garantizar el derecho a la participación”. En *Más allá (y más acá) del diálogo de saberes. Perspectivas situadas sobre políticas públicas y gestión participativa del conocimiento*, editado por Florencia Trentini, Samanta Giñazu y Sebastián Carenzo, 47-78. San Carlos de Bariloche: Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio.
- Castañeda, Carolina. 2018. “Etnicidades incorrectas. Alternativas políticas a las relaciones raza-etnicidad en los procesos de Consulta Previa en Colombia”. Tesis de doctorado en Antropología Social IDAES, Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires.
- Chaves, Margarita y Marta Zambrano. 2006. “From Blanqueamiento to Reindigenización: Paradoxes of Mestizaje and Multiculturalism in Contemporary Colombia”. *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe/European Review of Latin American and Caribbean Studies* 80: 5-23.
- Delgado, Raúl. 2016. “Sobre prácticas, tecnologías e documentos: a construção de certificações étnicas na Direção de Consulta Prévia do Ministério do Interior da Colômbia”. Tesis de maestría en Antropología. Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Duarte, Lina. 2020. Lucha por el territorio, un derecho merecido. Una historia ambiental del Consejo Comunitario de Villa del Río de 1970-2020 en Puerto Caicedo, Putumayo. Tesis de grado en Ecología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- Escobar, Arturo. 1999. “Comunidades negras de Colombia: en defensa de biodiversidad, territorio y cultura”. *Biodiversidad*, 22: 15-20.
- Foucault, Michell. 2001. *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel. 1999. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*, vol. III. Barcelona: Paidós.
- Grueso, Libia, Carlos Rosero y Arturo Escobar. 1997. “El proceso organizativo de comunidades negras en Colombia”. *Ecología política* 14: 7-64.

- Gupta, Akihl y James Ferguson. 2008. “Más allá de la “cultura”: espacio, identidad y las políticas de la diferencia”. *Antípoda*, 7: 233-256. <https://doi.org/10.7440/antipoda7.2008.10>
- Hale, Charles. 2009. *Más que un indio. More Than an Indian: Race Ambivalence and Neoliberal Multiculturalism in Guatemala*. Santa Fe: School of American Research Press.
- Hale, Charles. 2014. “Entre lo decolonial y la formación racial: luchas afro-indígenas por el territorio”. *Cuadernos de Antropología Social* 40: 9-37. <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/CAS/article/view/1276>
- Hall, Stuart. 1996. “Introducción: ¿quién necesita la identidad?”. En *Cuestiones de identidad cultural*, editado por Stuart Hall y Paul Du Gay, 13-39. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hall, Stuart. 2005. “La importancia de Gramsci para el estudio de la raza y la etnicidad”. *Revista Colombiana de Antropología* 41: 219-257. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1208>
- Hall, Stuart. 2010. *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Editado por Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich. Popayán: Enviación, IEP, Pensar, Universidad Andina Simón Bolívar.
- Herrera Johana y Helías Helo. 2018. El derecho a la tenencia y a la propiedad colectiva en Colombia Cifras y debates. Centro para la Investigación Forestal Internacional Documento de trabajo 239. Bogor (Indonesia): Cifor.
- Le Bot, Yvon. 1998. “¿Se puede hablar de actores sociales étnicos en América Latina?”. En *El indio como sujeto y objeto de historia latinoamericana*, editado por Hans-Joachim König, 199-205. Frankfurt/Main: Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Católica de Eichstätt.
- Lopera, Gloria y Robert Dover. 2013. “Consulta Previa, ciudadanía diferenciadas y conflicto socioambiental”. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, 28, 45: 76-103. <https://doi.org/10.17533/udea.boan.17771>
- Muzzopappa, Eva y Carla Villalta. 2011. “Los documentos como campo. Reflexiones teórico-metodológicas sobre un enfoque etnográfico de archivos y documentos estatales”. *Revista Colombiana de Antropología* 47, 1: 13-42.
- Mitchell, Timothy. 2015. “Sociedad, economía y el efecto del estado”. En *Antropología del Estado*, editado por Philip Abrams, Akhil Gupta y Timothy Mitchell, 145-187. México: Fondo de Cultura Económica.
- Murillo, Mateo. 2019. Elementos de la responsabilidad del Estado frente a los impactos generados por el desarrollo del proyecto petrolero Moquetá en el

- departamento de Putumayo, en el marco de la consulta previa. Universidad de Caldas. <https://ridum.umanizales.edu.co/xmlui/handle/20.500.12746/3671>
- Ojeda, Diana, et al. 2015. "Paisajes del despojo cotidiano: acaparamiento de tierra y agua en Montes de María, Colombia". *Revista de Estudios Sociales* 54: 107-119. <https://doi.org/10.7440/res54.2015.08>
- Oslender, Ulrich. 2003. "Discursos ocultos de resistencia: tradición oral y cultura política en comunidades negras de la Costa Pacífica colombiana". *Revista Colombiana de Antropología* 39: 203-235. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1241>
- Ng'weno, Bettina. 2013. "¿Puede la etnicidad reemplazar lo racial? Afrocolombianos, indigenidad y el Estado multicultural en Colombia". *Revista Colombiana de Antropología* 49, 1: 71-104. <https://doi.org/10.22380/2539472X73>
- Ramírez, Roberto, Rogelio Arregocés, Samuel Arregocés et. al. 2015. *Bárbaros hoscos: historia de la (des) territorialización de los negros de la comunidad de Roche*. Bogotá: Consejo Comunitario Ancestral del Caserío de Roche, CINEP. <https://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/cinep/20161102010122/20150202.barbaroshoscos.pdf>
- Rappaport, Joanne. 1994. *Cumbe Reborn: An Andean Ethnography of History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rentería, Yeicy y Lisneider Cuesta. 2016. "Análisis del marco jurídico para la reparación colectiva a grupos étnicos en Colombia: caso comunidades negras del Chocó". *Estudios de derecho* 73, 161: 125-154. <https://doi.org/10.17533/udea.esde.v73n161a07>
- Restrepo, Eduardo. 2013. *Etnización de la negritud: invención de las comunidades negras en Colombia*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Rodríguez, Gloria A. 2017. *De la consulta previa al consentimiento libre, previo e informado a pueblos indígenas en Colombia*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Rodríguez, César. 2012. *Etnicidad.gov: Los recursos naturales, los pueblos indígenas y el derecho a la consulta previa en los campos sociales minados*. Bogotá: Dejusticia.
- Rose, Nikolas. 2007. "¿La muerte de lo social? Re-configuración del territorio de gobierno". *Revista Argentina de Sociología* 5, 8: 111-150.
- Sharma, Aradhana y Akhil Gupta. 2006. "Introduction: Rethinking Theories of the State in the Age of Globalization". En *Anthropology of the State*:

A Reader, editado por Aradhana Sharma y Akhil Gupta, 1-36. Oxford: Blackwell Publishing.

Stolcke, Verena. 2000. “¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad y la naturaleza para la sociedad?”. *Política y Cultura* 14: 25-60.

Trouillot, Michel Rolph. 2011. *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*. Editado por Cristóbal Gnecco. Popayán: Universidad del Cauca, Bogotá: CESO Uniandes.

Ulloa, Astrid. 2004. *La construcción del nativo ecológico: complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

Valencia, Inge. 2011. “Impactos del reconocimiento multicultural en el archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina: entre la etnización y el conflicto social”. *Revista Colombiana de Antropología* 47, 2: 69-95.

DOI: <https://doi.org/10.22380/2539472X.958>

Zambrano, Marta. 2008. *Trabajadores, villanos y amantes: encuentro entre indígenas y españoles en la ciudad letrada: Santa Fe de Bogotá, 1550-1650*.

Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Zambrano, Marta. 2011. “El lugar de la etnicidad y la etnicidad en su lugar. Sobre las dificultades de abordar la etnicidad en la ciudad”. En *La multiculturalidad estatalizada. Indígenas, afrodescendientes y configuraciones de estado*, editado por Margarita Chaves, 191-200. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Entrevistas y diarios de campo

Entrevista 1. Entrevista realizada a Jorge Ramos presidente de la Fundación Nuevo Milenio y participante del comité del PCN en la discusión de la Asamblea Nacional Constituyente en 1991. Villavicencio, 2 de octubre de 2023.

Entrevista 2. Entrevista realizada a Nuria Arboleda, presidenta de la Asociación de mujeres negras de Acacias Meta. Acacias, 20 de noviembre de 2023.

Entrevista 3. Entrevista realizada a Luis Eduardo Perea, consultivo departamental del Meta – comisión pedagógica. Villavicencio, 14 de septiembre de 2023.

Entrevista 4. Entrevista a Edgar Pineda, investigador de la historia colonial afrodescendiente en la Orinoquía. Universidad Santo Tomás, septiembre de 2023.

Entrevista 5. Entrevista a Adriana Díaz, abogada ex asesora de la DANCP, actual contratista de la DANCP. Entrevista virtual, noviembre de 2022.

Entrevista 6. Entrevista a antropólogo y consultor de EIA y de Consultas previas. Entrevista virtual, noviembre de 2022. Se reserva el nombre y ubicación a petición de la persona.

Entrevista 7. Entrevista a la abogada Eliana Antonio, abogada y activista del Proceso de Comunidades Negras y del Observatorio de Discriminación Racial PCN–Universidad de Los Andes–Dejusticia. Bogotá, agosto 16 de 2016.

Diario de campo 1. Conversación personal con uno de los enlaces laborales de Ecopetrol en la Orinoquía. Orinoquía, 9 de octubre de 2023. Se reserva el nombre y ubicación a petición de la persona.

Legislación, sentencias y decretos

Colombia. Ley 70 de 1993 o de Comunidades Negras que reglamenta los derechos fundamentales como grupo étnico acorde al artículo transitorio 55 de la Constitución Política de Colombia.

Colombia. Ley 99 de 1993. Ley General de Ambiente. Fundamenta la política ambiental colombiana.

Colombia. Decreto 1320 de 1998. Regula las consultas previas de las comunidades indígenas, negras, afrodescendientes, palenqueras y rom frente a actividades o proyectos a desarrollarse en sus zonas de habitación permanente.

Colombia. Presidencia de la República. Directiva Presidencial 10 de 2013. Establece el procedimiento ejecutivo de Consulta Previa Libre e Informada en el Ministerio del Interior.

Colombia. Presidencia de la República. Directiva Presidencial 8 de 2020. Que ratifica el procedimiento administrativo de la Directiva presidencial 10 de 2013 ajustando las responsabilidades según Sentencia SU 123 de 2018.

Colombia. Corte Constitucional Colombiana. Sentencia ST-422 de 2020. Protección del derecho a la consulta previa del Consejo Comunitario el Oasis y el Consejo Comunitario Panamá de Arauca y sus territorios colectivos contra Proyecto APE Primavera–Occidental Petroleum Company. Arauca.

Colombia. Corte Constitucional Colombiana. Sentencia SU-123 de 2018. Unifica lo dicho alrededor de la tutela del cabildo Awá La Cabaña contra MinInterior, ANLA y el consorcio Colombia Energy (Vetra E&P Colombia S.A.S, Purotesting Colombia S.A y Southeast Investment Corporation). Putumayo

Colombia. Corte Constitucional Colombiana. Sentencia ST-704 de 2017. Derecho a la consulta previa- comunidades étnicas de Nóvita. Aspersión de

glifosato, cultivos ilícitos y tránsito del personal militar. Casos excepcionales de consentimiento previo libre e informado. Chocó.

Colombia. Corte Constitucional Colombiana. Sentencia ST-704 de 2016.

Consulta previa y consentimiento libre e informado de las comunidades étnicas: requisitos o reglas jurisprudenciales, titulares y marco normativo. Comunidad indígena Media Luna 2 contra de nación y la empresa El Cerrejón. Guajira.

Colombia. Corte Constitucional Colombiana. Sentencia ST-359 de 2015. Protección del medio ambiente y el territorio -como concepto dinámico en la perspectiva de las comunidades indígenas. Comunidad Awá del Alto Temblón- contra Ecopetrol S.A., Petrominerales Colombia Ltd., ANLA y Min Interior.

Colombia. Corte Constitucional Colombiana. Sentencia ST-485 de 2015.

Comunidad afrodescendiente-reconocimiento y protección constitucional y legal de la diversidad étnica y cultural efectuado por la constitución y la ley. Comunidad de Playa Blanca ante construcción de macroproyecto turístico playa blanca Barú. Bolívar.

Corte Constitucional Colombiana. Sentencia ST-172 de 2013. Derecho fundamental a la consulta previa de comunidad negra de Barú ordena al Ministerio del Interior efectuar los ajustes para que se garantice la contestación de las solicitudes de manera completa, congruente y oportuna que elevan las comunidades indígenas, afrocolombianas, en su condición de población vulnerable.

Corte Constitucional Colombiana. Sentencia ST-693 de 2012. Debido proceso administrativo. Orden a unión temporal vincular a comunidades negras en proyecto vial doble calzada Buenaventura-Loboguerrero.

Corte Constitucional Colombiana. Sentencia ST-376 de 2012. Derecho fundamental a la consulta previa. Titulares de derechos fundamentales y sujetos de especial protección constitucional. Consejos comunitarios de unidad comunera del gobierno rural de la Boquilla, contra dirección marítima de la capitania de Cartagena.

Corte Constitucional Colombiana. Sentencia ST-129 de 2011. Consentimiento libre, previo e informado ante medidas de intervención en territorios étnicos-derecho a compartir beneficios. Resguardos embera-katío, Chidimato y Pescadito contra el Ministerio de Transporte y otros. Chocó.

Corte Constitucional Colombiana. Sentencia ST-652 de 1998. Medidas provisionales para proteger un derecho-suspensión llenado y funcionamiento

de embalse Urrá en pueblo indígena embera katío. Derecho a la propiedad colectiva, territorio y consulta previa de grupos étnicos.

Colombia. Corte Constitucional Colombiana. Sentencia SU-039 de 1997.

Explotación de recursos naturales en territorio indígena-armonización de intereses/derecho de participación, integralidad y preservación. Pueblo u'wa contra empresa Occidental de Colombia, Inc.

Colombia. Ministerio del Interior. Actos administrativos de “Certificación de presencia de comunidades étnicas” desde 2009 a 2016. www.mininterior.gov.co

<https://doi.org/10.15446/mag.v38n1.112323>

**DOS TIPOS DE DON: SOBRE CONOCIMIENTO,
RECONOCIMIENTO Y EL LIDERAZGO DE LAS
PARTERAS. EL CASO DE DOS COMUNIDADES
EN MÉXICO: UNA MIXTECA Y UNA NAHUA**

ESTHER NEIRA-CASTRO*

Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, México



*esther.neira.castro@gmail.com ORCID: [0009-0000-5981-3303](https://orcid.org/0009-0000-5981-3303)

Artículo de investigación recibido: 11 de septiembre de 2022. Aprobado: 7 de septiembre de 2023.

Cómo citar este artículo:

Neira-Castro, Esther. 2024. "Dos tipos de don: sobre conocimiento, reconocimiento y el liderazgo de las parteras. El caso de dos comunidades en México: una mixteca y una nahua". *Maguaré* 38, 1: 131-167. DOI: <https://doi.org/10.15446/mag.v38n1.112323>

RESUMEN

En este artículo analizo la figura de las parteras-curanderas en dos comunidades: Santa Cruz Mitlatongo, Mixteca Alta, Oaxaca, y Santa Catarina del Monte, Texcoco, Estado de México. Asimismo, destaco otros tipos de liderazgo femenino comunitario que escapan a los ojos de la literatura antropológica sobre partería y los conceptualizo mediante la noción de *don*: primero, desde la perspectiva económica del concepto maussiano; segundo, como una categoría local que considera que el conocimiento de la partería se transmite generacionalmente. Finalmente, reflexiono sobre la presencia del liderazgo local femenino que se basa en el conocimiento sobre el cuerpo y argumento que el papel de las mujeres parteras indígenas las posiciona como sujetos políticos en sus contextos particulares.

Palabras clave: conocimiento, cuerpo, don, liderazgo, medicina, parteras, transmisión.

TWO TYPES OF GIFT: KNOWLEDGE, RECOGNITION, AND THE LEADERSHIP ROLE OF MIDWIVES. THE CASE OF TWO MIXTECA AND NAHUA COMMUNITIES IN MEXICO

ABSTRACT

In this article I analyze the role played by midwife-healers in two communities: Santa Cruz Mitlatongo, Mixteca Alta, Oaxaca, and Santa Catarina del Monte, Texcoco, State of Mexico. I also highlight other types of female community leadership that have not been explored in the anthropological literature on midwifery. I conceptualize these leaderships through the notion of the gift, first, from the economic perspective coined by Marcel Mauss; and second, I approach it as a local category that considers that midwifery knowledge is transmitted from generation to generation. Finally, I reflect on local female leaderships that are based on body knowledge and argue that the role of indigenous midwives makes them political subjects in their particular contexts.

Keywords: body, gift, knowledge, leadership, medicine, midwifery, transmission.

DOIS TIPOS DE DOM: SOBRE O CONHECIMENTO, O RECONHECIMENTO E A LIDERANÇA DAS PARTEIRAS. O CASO DE DUAS COMUNIDADES NO MÉXICO: UMA MIXTECA E UMA NAHUA

RESUMO

Neste artigo analiso a figura das parteiras-curandeiras em duas comunidades: Santa Cruz Mitlatongo, Mixteca Alta, Oaxaca, e Santa Catarina del Monte, Texcoco, Estado do México. Destaco também outros tipos de liderança feminina comunitária que escapam aos olhos da literatura antropológica sobre o parto e os conceituo por meio da noção de *dom*: primeiro, sob a perspectiva econômica do conceito maussiano; segundo, como uma categoria local que considera que o conhecimento da parteira é transmitido geracionalmente. Por fim, reflito sobre a presença da liderança feminina local que se baseia no conhecimento sobre o corpo e argumento que o papel das mulheres parteiras indígenas as posiciona como sujeitos políticos em seus contextos particulares.

Palavras-chave: conhecimento, corpo, dom, liderança, medicina, parteiras, transmissão.

INTRODUCCIÓN¹

A partir de un trabajo etnográfico, en este artículo analizo la figura de las parteras-curanderas en dos comunidades en México: Santa Cruz Mitlatongo, Mixteca Alta, Oaxaca, y Santa Catarina del Monte, Texcoco. Exploro algunos tipos de liderazgo femenino comunitario que se producen en el ejercicio de la partería. Para ello acudo al concepto de don desde la perspectiva de Marcel Mauss y recojo una categoría local acerca del don que se refiere a la transmisión generacional del conocimiento de la partería. Mi argumento principal es que el papel de las mujeres parteras indígenas entrevistadas las posiciona como sujetos políticos en sus contextos particulares.

Históricamente, la imagen de las parteras, curanderas y sanadoras se ha transformado a lo largo de los siglos, y su papel ha experimentado altibajos dependiendo del período y lugar (Alarcón-Nivia, Sepúlveda-Agudelo y Alarcón-Amaya 2011); a pesar de ser pioneras en obstetricia en diferentes partes del mundo y etapas históricas que datan de la antigüedad y llegan a la actualidad, como mencionan las autoras, estas mujeres especialistas también sufrieron persecuciones continuas. La tan famosa caza de brujas del medievo, un tema tratado por Barbara Ehrenreich y Deirdre English (2006), fue solo el inicio de un fenómeno que se trasladó a América Latina y se perpetuó en el tiempo. Ejemplo de ello es la disputa entre las parteras “profesionales” y las parteras “empíricas”, añeja controversia que enuncia una vez más el intento de la biomedicina por fagocitar todo aquello que no sea considerado *científico*,

1 Este artículo es el resultado de una investigación llevada a cabo entre los años 2019 y 2020, y es parte de la tesis para obtener el grado de maestra en Antropología Social por la Universidad Iberoamericana Ciudad de México. La tesis se titula “Cuerpo, parto y persona: etnografía en una comunidad ñuu savi de la Mixteca Alta de Oaxaca”. Los datos fueron recolectados entre junio del 2019 y enero del 2020. Este es el resultado del trabajo de campo conducido en las comunidades de Santa Catarina del Monte (Texcoco, Estado de México) y Santa Cruz Mitlatongo (Mixteca Alta, Oaxaca). La información aquí expuesta fue recolectada como parte de esta investigación financiada por Conacyt y la Universidad Iberoamericana Ciudad de México. Todos los nombres son pseudónimos a excepción de doña Prisi y doña Reyna, cuyos nombres son originales. Ambas expresaron su deseo de mantener sus nombres a lo largo de la tesis y, por tanto, a lo largo de este artículo.

pues “durante siglos las mujeres fueron médicas sin título” (Ehrenreich y English 2006, 4). La coexistencia entre biomedicina y medicina tradicional se define por momentos de tensión y colaboración entre ellas a lo largo de la historia. La partería se dividió entre “profesional” y “empírica”: la primera se refiere a las parteras que aprendieron el oficio a través de una institución, mediante la obtención de un certificado que les permitiese ejercer; la segunda, a aquellas que aprendieron la partería a través de conocimiento local y transmisión generacional, quienes todavía la continúan practicando sin certificado (Carrillo 1999; Argüello-Avenidaño y Mateo-González 2014; Rosado 2018; Marzal 2016; Fagetti 2011; Zolla 2011). Como exponen las autoras y autores mencionados, en Latinoamérica el intento por resolver esta disputa entre biomedicina y medicina tradicional mediante la inclusión de las parteras en hospitales dio como resultado un debilitamiento de su posición de liderazgo en sus contextos locales. Sin embargo, como expondré a continuación, no es únicamente este fenómeno el que silencia el rol de liderazgo local de las parteras, sino que además la literatura antropológica sobre partería carece precisamente de la reflexión sobre las formas de liderazgo de las mujeres parteras.

En diálogo con la literatura antropológica que ha trabajado el cuerpo y el papel de las mujeres indígenas en sus comunidades originarias (Rosas 2004; 2021; Belaunde 2005; Mora 2009; Ingar 2016; Cabnal 2014; 2016), en este artículo cuestiono las bases del liderazgo de las mujeres parteras en las dos comunidades analizadas, teniendo en cuenta que el liderazgo se ha tratado desde una perspectiva política en ciencias sociales, como la conquista de la esfera pública, y ha sido reservado para los varones desde el pensamiento occidental. Como sugiere Anne-Marie Colpron (2005), la literatura sobre medicina tradicional y chamanismo ha sido monopolizada, enfocándose únicamente en el rol de los hombres e ignorando a las mujeres como lideresas en sus comunidades con un rol políticamente activo, en este caso, mujeres que han sido relegadas al rol de parteras, cuando su oficio consiste en mucho más que atender partos. Por lo tanto, a pesar de la dominación y de la subordinación que sufren permanentemente las mujeres indígenas y, sobre todo, las parteras-curanderas, quienes a lo largo de la historia se han visto criminalizadas por sus labores de asistencia y curación defendiendo la existencia de esas otras formas de liderazgo en las cuales la voz de las

mujeres sí es escuchada en su comunidad, así como esas otras vías por las cuales consiguen ser escuchadas y respetadas por su profesión como especialistas. Defenderé la premisa que reclama que las parteras tienen una posición de liderazgo no necesariamente determinada por una representación colectiva, sino desde la denominada “política doméstica” (Gómez et ál. 2018, 17), basada en el conocimiento sobre el cuerpo, y que se configura desde un “adentro” doméstico, en lugar de una esfera pública o desde el “afuera” que define el pensamiento político occidental. Como lo señala Astrid Ulloa (2020): “los análisis se centran en una mirada convencional de *la política*, como oportunidades para las mujeres indígenas, y no consideran otras nociones de *lo político*” (15). Bajo esta premisa, entiendo el liderazgo de las mujeres parteras de los contextos que analizo no únicamente como la voz “pública” de las mujeres indígenas que puedan tener en los colectivos de parteras como un medio para hacerse oír —como ya han tratado otros trabajos (Laako 2015)—, sino desde el ejercicio de un rol muy poderoso y de influencia local gracias al cual son respetadas por su conocimiento en torno a la salud y a partir del cual adquieren reconocimiento por otras vías como el contacto con el exterior —instituciones externas y cursos de capacitación, por ejemplo—. Como afirma Francesca Gargallo (2014): “los cuidados en el embarazo y el parto integran una cultura de las mujeres que se transmite de generación en generación y que exalta la sabiduría y la habilidad de las parteras, sobadoras y curanderas” (245), y que las define como lideresas de sus comunidades originarias. Mi propósito, entonces, es describir y analizar lo que significa ser partera-curandera en el contexto de dos comunidades mexicanas.

El artículo está dividido en dos partes: en la primera, describo los lugares y actores etnográficos, así como la metodología de la investigación; en la segunda, analizo las relaciones entre las parteras y las comunidades desde el concepto de *don*. Así, reflexiono sobre cómo la comunidad entiende el conocimiento sobre el cuerpo como algo innato y espera una manifestación, a lo largo de la vida, de que dicho conocimiento se posee, y cómo a partir de este conocimiento las mujeres parteras asumen un rol de liderazgo en sus comunidades. Más adelante sustentaré que se trata de un conocimiento que se imprime en el cuerpo, particularmente en el cuerpo de las mujeres.

Realicé trabajo de campo por cinco meses, desde septiembre de 2019 a enero de 2020 en Santa Cruz Mitlatongo, Mixteca Alta, estado de Oaxaca. Para contribuir a la explicación de ciertos aspectos relacionados con el conocimiento transgeneracional de las parteras, presento datos de la comunidad de Santa Catarina del Monte (Texcoco, Estado de México) producidos en el verano del 2019.

Aspectos metodológicos y regionales

Este estudio responde a la preocupación por reivindicar el trabajo que las sabias mujeres parteras todavía realizan en contra de un sistema biomédico que, durante siglos, ha luchado por devorar y apropiarse de su conocimiento mientras las estigmatiza por usarlo. Por lo tanto, este es un intento por contar sus historias —y las de sus pacientes— y esperar que sean escuchadas. También tiene como propósito comprender la noción del cuerpo en el marco del sistema salud/enfermedad/atención en estas comunidades.

Para el trabajo de campo, empleé la observación participante y las entrevistas como las principales técnicas de investigación, aunque es importante mencionar que también desarrollé otro tipo de estrategias. Me refiero a que utilicé mi propio cuerpo como “productor de conocimiento y subjetividad” (Mora 2009, 12) para construir un *rapport* con las interlocutoras, así como para introducir la idea de la corporalidad como herramienta metodológica que, siguiendo la línea de Ana Mora (2009) en “El cuerpo investigador, el cuerpo investigado”, resulta ser “un acercamiento útil para complementar las investigaciones etnográficas” (13-14). Experimenté todo tipo de diagnósticos y procesos de curación diferentes, un proceso intenso en ciertos momentos, y confié en estas mujeres como especialistas en salud que podrían ayudarme con condiciones que sufría desde hace tiempo, tales como depresión o síndrome del colon irritable (Neira 2020a). De este modo, experimenté curaciones, incluyendo curaciones para los males del *susto/espanto* en diferentes ocasiones en ambas comunidades, mediante el empleo de mi propio cuerpo como base empírica para introducir lo que esta última autora denominó “conocimiento corporeizado y la descripción fenomenológica de las experiencias personales de la investigadora o del investigador en la producción de conocimiento académico” (Mora 2009, 12), o lo que otras autoras como Cynthia Ingar (2016) denominan “cuerpo vivido” o “subjetividad corporeizada” que “permite explorar las influencias

sociales y culturales en los cuerpos-sujetos de una manera más acertada” (2016, 17) y así acercarme a comprender otras nociones de corporalidad.

En una ocasión, debido a un desmayo accidental durante el trabajo de campo, la partera me prodigó cuidados primarios; ella fue la única que pudo asistirme en ese momento. Grabé algunos de los procesos de curación a los que asistí con el consentimiento de las parteras, y otros se realizaron en privado. En la región mixteca, estuve constantemente con la partera en la misma casa y con su familia, acompañándola a todas las visitas que hacía con propósito social o médico —a la iglesia, a visitar conocidos, mujeres embarazadas, o cualquier persona que necesitase de su ayuda— (Neira 2020a).

Dichas experiencias y acercamientos me permitieron tener una comunicación más fluida. Así, pude compartir mis experiencias y perspectiva personal con las parteras, difuminando fronteras entre otredad y proximidad. De esta forma, la metodología que empleé apeló a la curiosidad etnográfica para profundizar en mi historia personal, confesando mis preocupaciones, experiencias personales, diagnósticos, situaciones e, incluso, sueños. Este estudio empieza desde mi propio cuerpo como lugar desde donde miro y participo, como lo que Rey Chow (1995) llama el “*being-looked-at-ness* (el estado-de-ser-mirado/a) e identifica como un aspecto esencial de la *autoetnografía*” (Leyva Solano et ál. 2018, 329), desde donde me acerco a otras nociones de corporalidad (Neira 2020a), entendida como una “realidad vivida, revelando al sujeto como un ‘estar-en-el-mundo’” y, por tanto, “siempre enculturado” (Ingar 2016, 17).

Ninguna de las conversaciones aquí expuestas es el resultado de una grabación, a excepción de la que mantuve con doña Reyna (citada como “entrevista”), que duró aproximadamente media hora. Durante el trabajo de campo, diariamente en las noches registraba detalladamente en mi diario la información y las conversaciones sostenidas durante el día. No puedo enfatizar lo suficiente el trabajo memorístico que supuso reconstruir esas conversaciones y experiencias a lo largo de toda la investigación, esfuerzo constante que resultó en un registro escrito preciso de más de cien páginas.

Usé y desarrollé la escucha activa para acercarme a otras mujeres. Más allá de mi rol como antropóloga, me posicioné como una mujer que escucha a otras mujeres. Por ejemplo, recuerdo haber recibido el consejo de una colega antropóloga que me dijo que, durante el trabajo

de campo, no era conveniente pasar demasiado tiempo en la casa, y que era recomendable estar fuera todo el día para no “molestar” a la familia con la que convivía. Según ella, pasear por lugares públicos me permitiría conocer mejor la comunidad y darme a conocer. Sin embargo, el campo me enseñó exactamente lo contrario. Para conocer verdaderamente a mis interlocutoras que, en mi caso, fueron las mujeres, desde el principio comprendí que lo que querían —o lo que más disfrutaban de mí— era mi compañía y ser escuchadas. De esta forma, tuve la oportunidad de alcanzar el *rappport* que me permitió tener acceso a información que solo las mujeres comparten entre ellas (Neira 2020a). Al mismo tiempo, cabe mencionar que durante el tiempo que pasé en la mixteca estuve inserta en dinámicas establecidas por mi principal interlocutora, doña Prisi, para quien —considero— la relación con el/la foráneo/a o, en general, extranjero/a era una forma o mecanismo para reafirmar su posición dentro de la comunidad y, quizás, “hacerse ver”, como explicaré más adelante.

Como exploré en un trabajo previo (Neira 2020b), definiendo la permanente reflexividad que el campo brinda y la importancia de considerarnos individuos inherentemente históricos en los que la memoria juega un papel clave en la elaboración etnográfica. De igual importancia son los diálogos que suceden en los (des)encuentros con los y las interlocutores/as, sin ignorar el bagaje histórico que nosotras como etnógrafas traemos al encuentro con otros o que la etnografía es producto de esa convergencia de memorias compartidas en una misma temporalidad.

Contexto de estudio e interlocutoras

Las dos comunidades se encuentran en el contexto mixteco —en el caso de Santa Cruz Mitlatongo, Mixteca Alta, Oaxaca— y Nahuatl —en el caso de Santa Catarina del Monte, Texcoco, Estado de México—.

Santa Cruz Mitlatongo

Santa Cruz Mitlatongo es una comunidad situada en la región de la Mixteca Alta, en el distrito de Nochixtlán, estado de Oaxaca, en la cima de una loma llamada “Loma de Trigo”. Tiene entre 400 y 600 habitantes que se autoidentifican como mixtecos o ñuu *savi* (“pueblo de la lluvia”), uno de los dieciséis grupos etnolingüísticos que habitan en Oaxaca (Castillo 2006; 2018). La región mixteca, cuyo nombre quiere decir “país de las nubes”, se divide en tres partes: Mixteca Alta, Mixteca Baja,

Mixteca de la Costa, y tiene una inmensa importancia etnohistórica, arqueológica y cultural que excede los límites de este artículo (Spores 2018; Monaghan 1989; Kearney 1994; Jansen y Pérez 2008; 2009; Bartolomé 1999; Barabas y Bartolomé 2010).

Esta comunidad solo es accesible en camioneta o automóvil desde la ciudad de Nochixtlán, a hora y media de distancia. Sus pobladores conocen este pueblo como *Dzandaya*, “lugar de los muertos” (*Daza*: lugar, *andaya*: muerto o cráneo) (Barabas y Bartolomé 2010, 200). Un desastre natural ocurrido en 2011 obligó a sus habitantes a relocalizarse en otro punto de la región, donde ahora se encuentra su comunidad. Tuvieron que abandonar sus casas en cuestión de días, iniciando un proceso de relocalización que duraría varios años. Sin casa, tuvieron que rehacer sus vidas en ese nuevo lugar cedido por el Estado para su reasentamiento, lo que implicó reconstruir sus propias casas, conseguir los productos básicos para vivir, hacer frente al frío y a los nuevos sonidos que trajo la carretera de paso, vecindad y conexión con otras comunidades. En el éxodo de reubicación, primero se dirigieron a la llamada Loma Escobilla, y después a la Loma de Trigo, donde están ahora. Así, el desastre natural rasgó las vidas de sus lugareños ante un Estado ausente, que no hizo más que regalarles un pedazo de tierra y otorgarles —seis años después— las casas de cemento que ahora habitan, aunque algunos todavía se niegan a hacerlo.

Doña Prisci

En este contexto, encontramos a una de las protagonistas de estas líneas, doña Prisciliana Castro Santiago, más conocida en la comunidad como doña Prisi. De nuevo, su historia de vida excede el límite de estas líneas, pero merece la pena detenerse sobre el hecho de que ella es la única partera que todavía vive en esta comunidad, y que coexiste con el sistema biomédico. Coexiste de forma pacífica, en el sentido de que a veces doña Prisi remite a los pacientes a la clínica, atendida únicamente por una enfermera, por diversos motivos (recetas, acceso a medicamentos, vacunas, etc.), pero en ningún momento existe una competencia como tal. Ella nació en 1943 y, entre otros detalles de su vida, dejó la comunidad y se fue a vivir a Ciudad de México siendo muy joven, donde trabajó como empleada doméstica para una familia española. Regresó a la comunidad y se casó a los 15 años; a los 41 ya tenía seis hijos. Se inició como partera asistiendo en secreto a una de sus primas en el parto. Aprendió a hablar, leer y escribir en español para

conseguir el certificado como “partera” que le permitió trabajar como tal, después de estudiar en el Instituto Nacional Indigenista (INI) en la ciudad de Oaxaca. Acompañaba a mujeres a las clínicas cuando consideraba que había riesgo en el parto; sin embargo, ya que estaba ejerciendo como partera desde hace varios años, se ocupó de la clínica local por dos décadas, asumiendo un rol que no existía previamente.

Desde que era una niña, su madre le transmitió el conocimiento sobre partería y curación, ya que ella era *hierbera* y, por tanto, conocía el uso de las plantas locales y asistencia en el parto. De la generación de su madre, no era la única que se dedicaba a este oficio. Los locales aún recuerdan otras cuatro o cinco parteras en la comunidad, algunas de ellas contemporáneas de doña Prisi. Actualmente, doña Prisi es la única partera de la comunidad. Entre otras de sus destrezas, además de servir a la comunidad como partera, también hace cremas, jabones y champús con propiedades curativas utilizando plantas medicinales.

Merece la pena mencionar que, a pesar de su continuo intento por transferir su conocimiento a las nuevas generaciones, no lo ha logrado aún, pues mencionaba que uno de los requisitos indispensables para ser partera en la comunidad es ser *valiente* y, por eso, nadie quería serlo. Es probable que, cuando abandone este mundo, la partería y la medicina ancestral también perecerán con ella en su comunidad.

Santa Catarina del Monte

Por otra parte, Santa Catarina del Monte es una comunidad situada a 2.600 m.s.n.m., y la población es de aproximadamente 6.000 habitantes. Las localidades más cercanas son San Pablo Ixáyoc, Santa María Tecuanulco, San Miguel Tlaixpan y Tequexquináhuac. Esta comunidad está en la Sierra de Texcoco y se caracteriza por un paisaje montañoso (Lorente 2017). La región de Texcoco tiene cerca de 22.000 habitantes y está ubicada a 40 km de Ciudad de México y a 20 km de Santa Catarina del Monte. En esta área, hay cinco pueblos en las montañas de Tláloc en el sur, Tlamacas en el norte y Tezcutzingo en el oeste. Uno de los principales aspectos de este territorio es el sistema de irrigación que, gracias a las fuentes de agua naturales de la sierra, se divide en tres surcos a través de las montañas (Lorente 2017; López 2008; Magazine y Robichaux 2010).

En esta comunidad coexisten el sistema biomédico y las parteras-curanderas; así, una pequeña clínica de salud pública, liderada por el actual delegado, graduado en medicina, convive con otro tipo de medicina que predomina en la comunidad, practicada por parteras, también conocidas como “antigüitas”, es decir, aquellas que curan “a la antigua”. Entre estas mujeres, tres de ellas son las más conocidas en el pueblo —una de ellas es una de mis principales interlocutoras, doña Reyna—, todas pertenecen a la misma familia y transmiten el *don* de generación en generación.

Quisiera hacer hincapié en que la información de campo expuesta en este artículo es mayor en el caso de la mixteca que para esta última comunidad. Los datos disponibles sobre la vida de doña Reyna son más escasos que los de doña Prisi. Ello se debe a que la estancia de campo en Santa Catarina del Monte formó parte de una práctica incluida en el programa de maestría que tenía una duración de seis semanas. Durante ese período debía realizar un estudio de la comunidad y aprender a iniciar y construir *rapport* con los/as interlocutores/as, mientras que trataba de profundizar en el tema de la partería, una práctica *in situ*, en la que me interesaba enfocarme por estar conectado con el eje principal de mi posterior tesis. Por este motivo, apenas cuento con datos biográficos sobre la vida de doña Reyna, ya que no tuve tanto tiempo para convivir con ella y me centré más en las consultas, métodos y prácticas que llevaba a cabo con sus pacientes, que en su historia de vida. De esta forma, realicé el análisis a partir de la disponibilidad de información en aquel momento y, dado que no pude regresar a Santa Catarina del Monte, las conclusiones de este artículo proceden de la disponibilidad de datos de campo que me permitieron acercarme más al análisis de la partería-curandería como oficio y al papel de estas mujeres.

Así pues, en el próximo apartado me referiré a algunos casos que encontré en esta última comunidad para explicar el *don* como sistema de conocimiento, cuya transmisión es transgeneracional y permite hablar de un liderazgo local ejercido por mujeres que se encargan del sistema de salud, algo que no ha sido reconocido en la literatura académica.

LOS DOS TIPOS DE DON

A continuación, describo la noción de *don* identificada en campo, concretamente en Santa Catarina del Monte, así como lo que he denominado *deuda*, para explicar el caso de Santa Cruz Mitlatongo respecto

a las relaciones de filiación. La deuda se vincula con el concepto de don propuesto por Marcel Mauss (2009 [1924]) y Claude Lévi-Strauss (1995 [1974]) y se diferencia del empleado en Santa Catarina del Monte. Es decir, me refiero al don desde dos acepciones: la primera, relacionada con la transmisión generacional de saberes de partería-curandería y cuya categoría es en sí misma local; la segunda, relacionada al hecho de contraer una *deuda*, es decir, una suerte de retribución cuya expresión se realiza a través de un lenguaje —por así decirlo— “no hablado”, y que está intrínsecamente relacionado al rol de liderazgo de las parteras.

El conocimiento, no solo una cuestión de transmisión

Tras mencionar brevemente la historia de vida de doña Prisi, partera en la mixteca, y de cómo recibió el conocimiento de la partería-curandería de su madre, debo mencionar a las otras parteras que conocí en Santa Catarina del Monte, donde me topé con la noción de *don*. Esta categoría local define la transmisión generacional del oficio de partera, del conocimiento de los usos de las plantas locales y de la capacidad de curar. Pese a que esta categoría no es igualmente usada en la mixteca por ser una única partera la que queda viva, considero necesario describir el don en el caso de la comunidad de Texcoco con el fin de aportar al debate sobre significado del don desde los datos etnográficos que recogí.

A partir de las entrevistas a las parteras establecí una línea de parentesco e identifiqué cómo las mujeres usan la categoría de *don* para referirse a la capacidad de sanar transmitida por línea materna. No obstante, no se trata únicamente de una cuestión hereditaria, sino del don como un “llamado divino” o, en palabras de Héctor Reyes (2016), quien ha trabajado ampliamente la cuestión del don y los especialistas rituales en la mixteca: “el llamado divino las llevó a ejercer sus dones, sin ninguna evidencia, sin ninguna preparación. Las señales se descifraban cuando un familiar las necesitaba” (105). Esto lo pude observar en el caso de doña Prisi, quien se inició tanto por ver a su madre ejerciendo de partera durante años, como también porque atendió a su prima a escondidas en el parto.

En Santa Catarina del Monte, me aproximé al don a partir de lo que Jesús Nebreda (1995) define como *consensus*; es decir, la especialista no solo ejerce de partera-curandera a partir del conocimiento innato que le otorga el don, sino que además su labor debe ser efectiva y la gente tiene que confiar en ella. De esta forma, toma partido de una

“experiencia triple: la del hechicero mismo, la del enfermo y la del público participante” (Nebreda 1995, 2). He aquí el testimonio de doña Reyna, quien ejerció como partera por mucho tiempo, pero en los últimos años se ha tenido que dedicar únicamente a la labor de curandera, por carecer de certificado para ejercer la partería. Temía a las autoridades porque la partería está penada si no se cuenta con un certificado, mientras que la curandería no.

Cuando le pregunté cómo es que de sus hermanos/as ella era la única que sabía de partería, me contestó “yo aprendí por babosa, por andar baboseando a ver qué es lo que estaba haciendo mi mamá. Y así es como empecé, ya que había visto un parto ya me mandaba traerles sus tés y que lo otro”. Entonces, le dije, “¿no tiene miedo de que no aprenda su nieta el oficio de partera?” y ella dijo “pues sí, me gustaría que supiera al menos, ojalá y nos pillase de sorpresa que viniese una mujer que ya casi casi estuviese a punto y ya la tuviésemos que atender y ella tuviese que ver cómo es un parto. Porque un parto es algo muy fuerte, literal te partes en dos, y no todo el mundo tiene el mismo dolor porque no existe un parto igual, todos son diferentes. Hay mujeres que tienen mucho dolor y no lo aguantan, y hay otras que tienen partos pues con poco dolor” [...] Tras la conversación, me despedí de ella, después de estar todavía un rato hablando acerca de su tía doña Josefa. Mi última pregunta fue, “¿a qué se refieren cuando dicen que es un don?” y Reyna me dijo “es un don porque te lo pasó tu madre, y a ella se lo pasó su madre, y así. Entonces tú tienes el don porque lo sabes desde muy chiquita”. (Doña Reyna, partera-curandera, comunicación personal, 21 de junio de 2019)

Encontramos aquí de nuevo el factor “sorpresa”, es decir, de la urgente necesidad de una mujer por ser atendida en labores de parto como un evento iniciático en la partería. Igualmente, el conocimiento generacional es importante en este caso, pues Reyna aprendió de su madre. Otro testimonio de su tía, doña Josefa, partera-curandera reconocida en la comunidad, devela el “llamado divino” descrito por Héctor Reyes (2016).

Siguió hablando un buen rato, diciendo comentarios como “el don que tengo ahora sí que me lo dio el dador de vida, y yo sólo estudié un año de primaria. Pero luego piensan que viene el doctor y sólo por andar con sus libros leyendo siempre van a saber más que

yo. A mí me lo enseñó todo mi mamá, que era hierbera como se decía antes, y mi papá que era casi casi veterinario”. (Doña Josefa, partera-curandera, comunicación personal, 20 de junio de 2019)

De esta forma, podría afirmar que el *don* es algo que se posee o no, y no tiene únicamente que ver con la transmisión del conocimiento, ya que a nivel genealógico existe una diferencia clara entre quién posee el conocimiento y quién lo utiliza, es decir, quién hace uso de él y lo ejerce: “La elección proviene de las divinidades o de la herencia familiar, pero los sujetos deben descubrir y manipular ese conocimiento” (Reyes 2015, 123). La transmisión y la posesión del conocimiento es inherente al don, pero para que este se dé no basta únicamente con el conocimiento. Es necesario que dicha capacidad para usar el conocimiento sea revelada, ya sea con el “llamado divino”, mediante sueños u otro tipo de revelaciones a lo largo de la vida, o bien usando el don desde la infancia y demostrando su eficacia. En palabras de Héctor Reyes (2015),

el don refuerza los lazos solidarios entre los sujetos y los habitantes del municipio. Al fin de cuentas son uno más del colectivo. Ser portador del don es una suerte de la naturaleza humana. Su obtención permite conocer los mundos ajenos a la realidad ordinaria, dimensiona un juego autorreflexivo. Más que un regalo o la herencia de los ancestros, posee un conjunto de criterios que dirigen al conocimiento de sí y al de otros mundos. Con él se conjunta el “yo”, la sociedad y el medio ambiente. Origina una relación continua entre la identidad de los sujetos del don, del entorno social y del mundo físico. (122)

Pude notar que lo mismo sucede con la capacidad de ver ciertas entidades no humanas —como los *duendes*— en el caso de Santa Cata. Como evidencia, he aquí parte de la entrevista con Reyna, algo que quizás también sirva para pensar estas cuestiones de curandería:

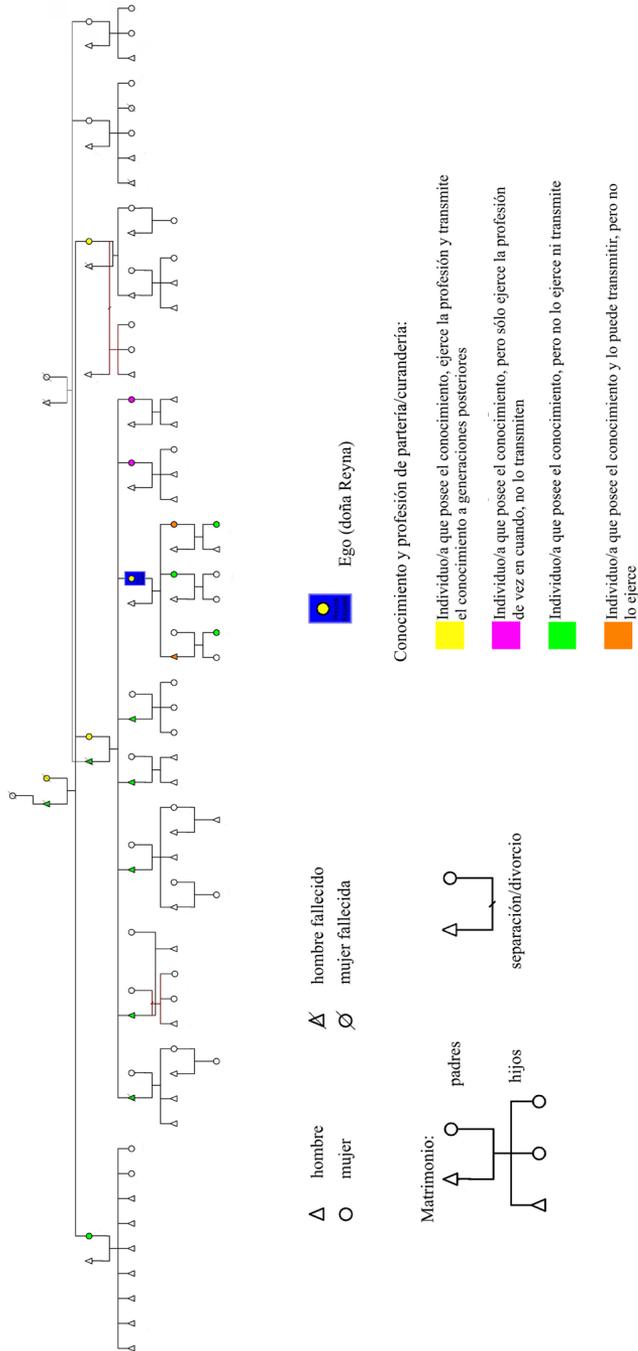
Son seres que habitan en los pantanos, en las barrancas, en lagos, sobre todo donde hay agua. Son espíritus se podría decir que están habitando ahí. Mucha gente tiene el don de verlos, mucha gente no. Entonces yo no te podría decir sabes qué vete a tal parte y los vas a ver, porque tanto los puedes ver como no los puedes ver. (Doña Reyna, partera-curandera, entrevistada por Esther Neira, 21 de junio de 2019)

Es decir, el saber que los duendes existen y están ahí no se produce únicamente mediante la transmisión oral de dicho conocimiento, sino que el don es algo que se posee y debe manifestarse en la capacidad precisamente de verlos en un sentido aprehensible.

Así pues, si el don se refiere al conocimiento ancestral y su transmisión, a través de la genealogía (Figura 1) pueden distinguirse cuatro tipos diferentes de individuos. En esta genealogía en la que Reyna es “Ego”, puede observarse quién de la familia posee el “don”, es decir, quién puede considerarse curandera o partera, o quién ejerce la profesión como tal. De esta forma, la entrevista a doña Reyna muestra su preocupación no solo porque una de sus nietas sepa curar o atender en parto, sino porque dicho don se manifieste en la atención a una paciente.

La genealogía muestra con color amarillo que quienes ejercen la profesión y, además, transmiten el conocimiento serían las principales curanderas del pueblo, es decir, Reyna, su madre y su tía; en cambio, las hermanas de Reyna, en color rosa, poseen y ejercen el conocimiento de vez en cuando, pero no lo transmiten a sus hijos/as; en verde, se encuentran los individuos que poseen el conocimiento de la curandería, pero no lo ejercen ni lo transmiten a sus descendientes, siendo todos varones como patrón común en este caso; por último, están los individuos en color naranja, como aquellos/as que poseen el conocimiento y lo transmiten, pero nunca lo ejercen. Puede observarse que en la familia nuclear de Reyna el conocimiento se ha extendido hacia abajo, pues sus hijas y su hijo lo transmiten, aunque no lo ejerzan. Finalmente, merece la pena destacar que además de la red que conforma el conocimiento de las prácticas y saberes ancestrales en medicina tradicional mediante el parentesco, siempre las mujeres transmiten y ejercen dicho conocimiento pues ellas son las únicas poseedoras del don, representadas nuevamente en color amarillo.

Figura 1. Genealogía de Santa Catarina del Monte



Fuente: elaboración propia

“Me regalan”. El don como forma de economía

Tras haber hablado en el apartado anterior del *don* entendido en ambos contextos locales —Santa Catarina del Monte y Santa Cruz Mitlatongo— como el conocimiento y su transmisión transgeneracional que define una línea de sucesión de parteras-curanderas, me detengo aquí a hablar del concepto de deuda, presente también en ambas localidades, en tanto sistema de reciprocidad que contraen los pacientes de dichas mujeres sabias, una reciprocidad que no se establece verbalmente pero se da por hecho. Asimismo, hablaré de la relación entre la partera, los servicios prestados y las pacientes para hablar de los diferentes tipos de *deuda*.

Si bien en Santa Catarina del Monte encontré que el *regalo* suele ser la forma de retribución usual para las parteras-curanderas tradicionales, el caso de Santa Cruz Mitlatongo se aproxima más al concepto de *don* empleado por Marcel Mauss y retomado por Héctor Reyes (2015; 2016) para hablar del caso de los *chaa tatna* y *chaa tatsi* de la mixteca Alta; es decir, lo podemos entender como “sistema de prestaciones que obliga a los involucrados a sumarse a una cadena de intercambios, en la cual los sujetos interactuantes devuelven lo otorgado. El don marca lazos sociales, como el acto de dar, recibir y devolver” (Reyes 2016, 103); o, para aportar la propia definición de Marcel Mauss (2009) sobre las bases del *contrato*, me refiero al don como “esas prestaciones y contraprestaciones [que] se realizan de forma más bien voluntaria, a través de presentes o regalos, aunque en el fondo sean rigurosamente obligatorias, a riesgo de desatarse una guerra privada o pública” (75).

Esta dinámica de contraprestación de dar-recibir-devolver se da en el caso de la comunidad de la mixteca en un sentido no hablado pues, a pesar de que el *don* analizado hasta ahora no se da como tal en la mixteca, encontramos otro tipo de formas de relación —sea de parentesco o no, pues dicho debate no lo abordaré aquí— entre la partera y las personas a quienes atiende en el parto. Esta dinámica la explico a partir de lo que Alicia Barabas (2008) ha denominado “ética del Don”:

Llamé ética del Don al conjunto de concepciones, valores y estipulaciones que regulan las relaciones de reciprocidad equilibrada entre personas, familias, vecinos y autoridades y comunidades, en todos los campos de la vida social: el trabajo, el ciclo de vida, la fiesta, la política y lo sagrado. (2008, 122)

En relación con la cotidianidad de una partera, me pregunté sobre sus ingresos económicos y las estrategias de subsistencia. Doña Prisi no cobra por absolutamente ningún servicio en términos monetarios a diferencia de las parteras-curanderas de Santa Catarina del Monte, quienes reciben un monto específico por cada curación dependiendo del tipo; en el caso de que el/la paciente no disponga de recursos, ofrece siempre comida a modo de intercambio. A pesar de que doña Prisi tiene una pensión bimestral de dos mil pesos mexicanos al mes aproximadamente, ella aseguraba que no bastaba para cubrir sus necesidades básicas, aunque observé que casi nunca compraba víveres, solo fruta, y ella mencionó que sus gastos de vivienda se resumían en pagar la cuenta del servicio de luz que equivale a cincuenta pesos al mes.

Así pues, desde mi llegada al campo noté que, cada vez que me ofrecía comida, añadía el “me lo regalan” al final de cada ofrecimiento, algo por lo que desde un inicio sentí curiosidad del porqué de dicha aclaración. En la dinámica en la que me involucré y observé de cerca, pude advertir que la gente solía ir a dejar comida a su casa o, si se la encontraban caminando por la comunidad, le ofrecían tomates, maguey de coyul, pan, etc. Comencé a fijarme en que todas las personas que le regalaban comida eran mujeres y, más concretamente, mujeres a las que doña Prisi había atendido durante el parto.

Sin introducirme en el debate sobre las relaciones de parentesco, quisiera mencionar que se da *de facto* una relación aparentemente inquebrantable por el hecho de ofrecer un servicio que, pese a ser retribuido de manera vitalicia mediante “regalos” que suelen ser víveres, en realidad no es en sí mismo recompensable en términos recíprocos, aunque la reciprocidad como tal sea inherente al sistema del *don*. El siguiente testimonio muestra la relación directa que se teje entre la partera y la mujer que es atendida por ella durante los procesos de gestación, parto y puerperio:

Estuvimos hablando de Laura mientras hacíamos las tortillas. Me dijo “ella siempre me viene a dejar y a regalar”, y yo le pregunté qué le había dado ella a cambio por atenderla en el parto, pues Prisi me dijo que le atendió en tres partos. Me contestó que una maquila (6 kg) de trigo o de maíz, pues ella nunca pide dinero. “Pero pues siempre me viene a regalar maguey de coyul”, me dijo. Yo le pregunté,

a riesgo de que me dijese que sí en vano, “¿pero la viene a regalar porque usted la atendió en parto?” para mi sorpresa, ella me contestó “sí, eso. Porque ella es como familiar mío, pues, porque yo la atendí. Por eso me viene a regalar. Eso no se olvida nunca”. (Doña Prisi, partera-curandera, comunicación personal, 20 de octubre del 2019)

De esta forma, en el momento del parto se produce un vínculo inquebrantable entre la partera, la madre y su bebé. El vínculo también se da con el recién nacido y es a perpetuidad. Ello se denota en que los niños, niñas o jóvenes que nacieron gracias a la ayuda de la partera durante el parto de sus madres llaman a doña Prisi con el apelativo de “abuelita” para denotar quizás un estatus más cercano que el que utilizan para referirse a cualquier persona que sea de mayor edad. Para referirse a otras personas mayores del pueblo utilizan la palabra “tía/o”.

De forma simultánea, las madres que recibieron los servicios de la partera contrajeron esta “deuda” o intercambio recíproco vitalicio con doña Prisi, que se traduce en la concesión de *regalos*. En cualquier caso, si la partera requiere cualquier cosa (un favor, un servicio o simplemente comer), no se la podrían negar. En este sentido, se establece un vínculo en el cual no está claro el uso de términos como *parentesco* o *filiación* para este tipo de relación, ya que esta relación de parentesco solo se produce con una persona que, en este caso, es la única partera que queda viva. Por lo tanto, más bien podría pensarse en un tipo de relación económica y emocional (tal como la lealtad y el agradecimiento), un vínculo entre la madre, su hijo y la partera; un vínculo que, nuevamente, se establece a partir del cuerpo y sus labores reproductivas.

Reitero que, a pesar de que doña Prisi defina la relación como “familiar”, el intercambio no es recíproco a largo plazo, sino que es un intercambio por deber algo que en su momento Prisciliana otorgó a la madre: conocimiento y ayuda en el parto; un don por otro don. Para ilustrar la deuda de las madres con Prisi, recupero un fragmento de mi diario:

Cuando ya me iba a ir, dejé un tamal en el plato y se ofrecieron a darme una bolsa para llevármelo. Doña Isabel trajo la bolsa, pero en vez de un tamal me pusieron como otros cinco que sirvió Cristina, mientras le decía a Isabel “dáselos para que la muchacha se los lleve a doña Prisi”. Entonces, sospeché que Cristina se había aliviado con doña Prisi y que por eso me estaba encargando que le

diese una bolsa llena de tamales. Me despedí y cuando regresé le di la bolsa a doña Prisi, mientras le preguntaba: “¿y la nuera de doña Isabel se alivió con usted?”, a lo que respondió: “sí, el primero de ellos, el resto fue con el doctor. Ya debe de tener como siete u ocho años. Siempre me regala”. Comprendí que entonces la bolsa de tamales se trataba de una de esas recompensas de las madres que se aliviaron con Prisi hacia ella. (Doña Prisi, partera-curandera, comunicación personal, 26 de octubre del 2019)

Este tipo de deuda quizás tenga que ver también con el hecho de que Prisi ejerce un cargo de carácter permanente, un servicio para la comunidad; es decir, otra forma de economía, teniendo en cuenta que el parto atendido en clínica es muy costoso. Por ello, podría pensarse en el don propuesto por Mauss (2009), como ese hecho social total que podría materializarse en la relación entre partera-parturienta-neonato, en tanto “el don marca lazos sociales, como el acto de dar, recibir y devolver, el don, según Mauss, es un *hecho social total* que codifica en los flujos interactuantes de la prestación y la contraprestación que en todo momento instauran los individuos” (Reyes 2016, 103). De esta forma, los servicios otorgados por la partera-curandera constituyen en sí mismos un acto de reconocimiento social, algo que debatiré en el siguiente apartado.

Igualmente, es importante preguntarse por qué es preferible en la mayoría de los casos ser atendida por partera. Uno de los motivos es la relación de poder que se establece en la clínica entre la atención médica y la mujer que dará a luz. En este contexto, la parturienta se encuentra desnuda, con las piernas atadas frente a un médico que posee la capacidad de cortar el vientre si así lo decide, además de la frialdad del lugar y su consecuencia en el cuerpo de acuerdo con el principio humoral, así como el costo monetario de la atención. Sin embargo, y a pesar de que existen claramente relaciones de poder que permean en el relato colectivo acerca de la atención en el hospital, ello no niega la existencia de otro tipo de relaciones de poder con la partera; es decir, puede pensarse a la partera-curandera en ambas vías: por un lado, como individuo desempoderada en tanto se encuentra en una situación de eterna disputa con la biomedicina que pretende exterminar dichas prácticas; por otro, y paralelamente, como individuo con cierta capacidad de poder e influencia en su comunidad, a quien hay que retribuirle los servicios prestados.

Esto concuerda con la definición de Héctor Reyes (2016) acerca de los curanderos y los brujos, quienes:

son portadores de un don que los inmiscuye en un ciclo de intercambios desde el momento en que fueron elegidos. Tanto en la adquisición como en la ejecución ritual los especialistas dan, reciben y esperan reciprocidad. Se enfrentan a un proceso de construcción y necesidades que avalan su reconocimiento. Cuando obtienen el don están obligados a conocer su interioridad humana, a constituir una idea de sí mismos más o menos modificada. (2016, 104)

Al contrario de lo que sucede en las clínicas, la violencia no tiene cabida en la relación partera-parturienta. La confianza con la partera es clara: es una mujer de la comunidad que ha atendido a mujeres que conforman redes sociales y círculos de atención, es decir, que tienen conexión entre ellas. La partera es especialista médica y posee amplio conocimiento de las enfermedades, así como de las respectivas curaciones. Además, conoce las propiedades y los usos de las plantas medicinales locales; es una mujer que normalmente no suele cobrar —al menos en lo que respecta a una retribución monetaria—, y habla el idioma del lugar. También realiza visitas periódicas desde el proceso de gestación y parto (Neira 2020a), y que está atenta a los posibles malestares de la embarazada. Este tipo de atención se extiende al proceso de posparto, cuando la partera sigue visitando durante meses después a la puerpera.

CONOCIMIENTO COMO RECONOCIMIENTO: EL PAPEL DE LIDERAZGO DE LAS PARTERAS

En las siguientes líneas responder a la pregunta sobre el liderazgo de estas figuras locales femeninas, las parteras curanderas. Describo su papel en la comunidad y me refiero al tipo de liderazgo que ejercen, sobre qué o quiénes lo ejercen y de qué tipo es. Al mismo tiempo, me enfocaré en el conocimiento como base del poder que es en sí mismo contradictorio, al ser mujeres y, por tanto, no autorizadas a ejercer en sí un rol de liderazgo en los marcos de una autoridad política. Advierto la presencia de una influencia social en sus contextos locales en lo relativo al cuerpo y a la medicina que pasa por el don ya expuesto y por la memoria y saber transgeneracional, así como en su capacidad

de emplear el espacio local otorgado por su conocimiento como vía para hacerse oír y, por tanto, resistir.

Así pues, para acercarnos a la comprensión del papel que doña Prisi tiene en su comunidad —y quizás otras parteras-curanderas—, creo necesario partir de la premisa de Susana Piñacué (2015), quien afirma que la función social de la curandería va “más allá de la sanación” (125). Desde el caso etnográfico de las mujeres nasa en posición de liderazgo basado en el poder político, considero que puede pensarse el caso de doña Prisi. Como mencioné anteriormente, la literatura acerca del posicionamiento de las parteras curanderas como líderes locales es escasa y se han enfocado más en su posición de subordinación frente a la biomedicina y su fagocitación, en una lucha constante que abordé al inicio de este artículo (Carrillo 1999; Argüello-Avedaño y Mateo-González 2014; Rosado 2018; Marzal 2016; Fagetti 2011; Zolla 2011; Alarcón-Nivia, Sepúlveda-Agudelo y Alarcón-Amaya 2011; Ehrenreich y English 2006; Laako 2015).

Entonces, merece la pena detenerse en el papel de liderazgo y poder de las parteras en sus comunidades locales por ser figuras enteramente respetadas, a quienes no se les niega nada excepto —en el caso de Prisi— un liderazgo político formal en términos institucionales, ya que las mujeres no pueden formar parte de las autoridades en la comunidad de Santa Cruz Mitlatongo. La voz de estas mujeres es escuchada por la comunidad en lo relativo a la medicina, parto y curación, es decir, la reproducción de la vida, aunque no en el plano político. Por este motivo, doña Prisi tiene otros mecanismos para intentar tener una mayor influencia sociopolítica a través del reconocimiento mediante la responsabilidad adquirida sobre el o la foránea que vaya a visitarla —por ejemplo, el/la antropólogo/a—, lo que posibilita un punto de fuga para realizar diversas tareas que de otra manera no le serían permitidas, así como decir cosas que quizás no se atrevería a afirmar estando sola.

Retomo el concepto que Susana Piñacué (2015) utiliza para hablar del liderazgo en la mujer nasa: “mujer de adentro”. Las mujeres de adentro se definen por ser las que

aún siguen tejiendo la cultura en el silencio, por eso son tenidas en cuenta en los consejos, en la dirección de la cocina en las asambleas, en la logística de los ritos, mingas y fiestas. Su silencio, su ser vuelto hacia sí, les permite revitalizarse y adquirir diversos

poderes culturales: médica tradicional, sanadora, partera, pulsadora, hierbetera, artesana, consejera, artista, convirtiéndose así en el soporte indispensable del bienestar de su comunidad. (2015, 317)

Esta reflexión va más allá de lo que han propuesto otros autores (Lévi-Strauss 1995; Reyes 2015; Nebreda 1995; de la Peña 2000) al hablar del papel de los curanderos, sanadores y chamanes, puesto que señala que en realidad ellas son “el soporte indispensable del bienestar de su comunidad” (Piñacué 2015, 317). Al mismo tiempo, es importante mencionar el trabajo de Diana Rosas (2004) sobre sociedades amazónicas y cómo en estas “gran parte del poder que tienen las mujeres pareciera radicar en el control y la regulación social, que se da a través del chisme, del regaño, del alegato” (3), pues encuentro estas afirmaciones íntimamente relacionadas con lo que Susana Piñacué denomina “mujer de adentro”, añadiendo además que el poder de las mujeres emana precisamente del hecho de “aportar parte esencial de lo necesario para mantener la vida” (Rosas 2004, 3).

Por esta razón, cabe detenerse por un instante en este debate. Pues bien, es relevante tener en cuenta los planteamientos de Héctor Reyes (2015) sobre los “sujetos del don”, figuras —curanderos, chamanes— de la Mixteca Alta, que ejercen un rol fundamental dentro de sus comunidades y cuyo éxito se da por un reconocimiento renovado perpetuamente mediante actos rituales y curaciones. El autor se refiere a su eficacia simbólica en los términos de Claude Lévi-Strauss (1995):

la que garantiza la armonía del paralelismo entre mito y operaciones. [...] La eficacia simbólica consistiría precisamente en esta «propiedad inductora» que poseerían, unas con respecto a otras, ciertas estructuras formalmente homólogas capaces de constituirse, con materiales diferentes en diferentes niveles del ser vivo: procesos orgánicos, psiquismo inconsciente, pensamiento reflexivo. (224)

Asimismo, Reyes (2015) afirma que este reconocimiento colectivo “depende del conocimiento personal de sus capacidades y de las respuestas sociales que desean conseguir de sus visitantes” (122), de manera que el origen y desempeño deviene del efecto que el acto ritual en sí mismo tiene sobre el/la observador/a, y cuyo éxito “les abre la puerta a los sujetos del don” (123). En otras palabras, esta idea tiene que ver con el *consensus* del que habla Jesús Nebreda (1995), quien advierte lo siguiente:

La eficacia de estas prácticas mágicas depende fundamentalmente de la creencia de ellas [...] una experiencia triple: la del hechicero mismo, la del enfermo y la del público participante. Son los elementos del “complejo chamánico” [...] que se organizan en torno a dos polos: la experiencia íntima del chamán, por un lado, y el consenso colectivo, por otro. Porque las experiencias del enfermo mismo son el aspecto menos importante del sistema. (1-2)

De acuerdo con estas afirmaciones, la “magia”, entendida como el ritual y las curaciones chamánicas que provienen de especialistas médicos y rituales, es efectiva en tanto es *psicosomática* (Nebreda 1995), es decir, únicamente tiene efecto *per se* en tanto se produce el *consensus* que reconoce dicho efecto cada vez que se lleva a cabo mediante una suerte de “espectáculo” (2). Por esta razón, afirmo que los trabajos sobre chamanismo y curanderismo citados hasta ahora (Reyes 2015; Nebreda 1995; de la Peña 2000) olvidan aquello que escapa a lo ritual y que implica otro tipo de prácticas que, de hecho, funcionan. Me refiero a la asistencia en el parto como un hecho *per se*, que forma parte del oficio de las parteras curanderas y, si bien implica una ritualidad, la eficacia simbólica se queda corta para definir sus figuras. Asimismo, cabe advertir que la literatura citada hasta ahora acerca del papel de los curanderos y chamanes se olvida de la cuestión de género, pues a pesar de ser pioneras en obstetricia, de ser las que se dedican a las labores de asistencia en el parto, de ser especialistas médicas y rituales, su voz política se invalida en este tipo de literatura antropológica por el hecho de ser mujeres.

Es decir, argumento que el hecho de pensar este tipo de cuestiones bajo una misma lupa de sistema no permite advertir los flujos que dicha posición como especialista ritual y médica con poder de liderazgo tiene en una localidad. Los citados trabajos sobre curandería, chamanismo y medicina tradicional (Nebreda 1995; de la Peña 2000; Reyes 2015; Levi Strauss 1995) no han tenido en cuenta la cuestión de género y el papel de las mujeres, como sí lo han hecho otras autoras; por ejemplo, Diana Rosas (2004; 2021) sobre sociedades amazónicas, donde el papel de las mujeres y su reconocimiento social se ve estrechamente ligado con las labores de reproducción, pues

en distintas sociedades la generación de estatus entre mujeres surge de esta relación entre la experiencia que emana de cruzar estos procesos corporales y la capacidad de convertirla en un conocimiento que luego es reconocido socialmente [...]. Este reconocimiento las más de las veces está en relación con el manejo de la reproducción femenina. (2021, 10)

Las parteras, a pesar de ejercer ciertas prácticas en común con estas figuras chamánicas rituales, ejercen otras múltiples labores. Si bien es cierto que hay y hubo parteros, su número es muy reducido. En el caso de la partera doña Prisi de Santa Cruz Mitlatongo, si bien realiza rituales, también atiende partos y sabe curar una neumonía grave, así como infecciones, con el uso y conocimiento de plantas medicinales. Reitero la carencia de la literatura etnográfica en torno a estas figuras y cómo ello peca precisamente al considerarlas desde un punto de vista del psicoanálisis (de la Peña, 2000) —que no deja de ser un campo biomédico que pretende proyectar el papel de las sanadoras dentro de categorías occidentales—, al atender a la alienación y a lo que, de acuerdo con el autor, que el psicoanálisis considera “psicosomático” para explicar por qué la gente se cura con ellos/as.

Así, ignoran la agencia de los actores implicados y el hecho verdadero de que, *de facto*, curan. Recordemos que de las plantas medicinales fueron y son extraídos algunos de los estudios de la biomedicina para obtener ciertos medicamentos actuales que vende la industria farmacéutica (Farnsworth et ál. 1989). El hecho de hablar del papel de estas figuras desde una dimensión psicosomática invalida la curación en sí misma y su efecto sobre el cuerpo, afirmando que su efectividad únicamente se relaciona con un *consensus*. Esta perspectiva oscurece el papel de las curanderas, el conocimiento transgeneracional y el papel que ellas juegan en el liderazgo sobre el cuerpo, pues garantizan la salud y el bienestar de toda su comunidad. El hecho de considerar a el o la paciente como no relevante, y plantear que el o la especialista ritual atiende únicamente a metáforas para que el otro y él mismo se lo “crea”, pone la práctica de la curación bajo la lupa occidental de la no veracidad. Las parteras asisten en el parto, y saben cómo hacerlo; por eso, teniendo en cuenta que los últimos trabajos citados carecen de la mirada ontológica y que relegan a un segundo plano el papel del cuerpo y del conocimiento sobre este, pienso que quizás la posición que tienen los y las especialistas

médicos y rituales se ha malinterpretado. Para el estructuralismo podría hablarse del chamanismo y de la eficacia simbólica, y desde una mirada funcionalista pensaríamos el papel que tienen para con el orden social.

La noción de eficacia simbólica no tiene en cuenta el papel de las mujeres. Es necesario, por tanto, hacer caso a otros trabajos que han tratado las cuestiones de liderazgo de y desde las mujeres (véase, entre otros, Radcliffe 2010; Jiménez, Pelcastre y Figueroa 2008; Colpron 2005; Gómez et ál. 2018; Ulloa 2020), así como el papel que estas parteras-curanderas tienen para con la salud de las mujeres. De esta forma, el concepto de Piñacué (2015) sobre la “mujer de adentro” permite comprender las figuras de estas parteras-curanderas y, en concreto, de doña Prisi. Si bien los trabajos citados que emplean la eficacia simbólica para entender este tipo de dinámicas no tienen en cuenta el papel de las mujeres (Nebreda 1995; Levi Strauss 1995; Reyes 2015; de la Peña 2000), creo que pueden juzgarse precisamente como esas formas en las que, para las mujeres, “su cotidianidad de vida se pierde porque no sabemos escuchar su voz” (Piñacué 2015, 316). La eficacia simbólica silencia la voz de estas mujeres y su papel como líderes dentro de la comunidad, pues no tienen por qué ser voceras ni organizadoras públicas en una dinámica intracomunitaria, sino que pueden ejercer poder y liderazgo únicamente con su silencio, como es inherente a la “mujer de adentro”. En este sentido, merece la pena recordar la propuesta del feminismo comunitario que define Lorena Cabnal (2016) y que ayuda a comprender cómo existe una pluralidad feminista que nace de la “práctica de vida cotidiana y de cómo hemos ido hilando nuestros cuerpos en relación de vivir las opresiones pero también las emancipaciones” (min. 3:02). Esta idea permite precisamente pensar en un liderazgo femenino indígena llevado a cabo desde adentro y desde lo cotidiano, que escapa a la noción de liderazgo que atiende únicamente a la voz pública de las mujeres.

La eficacia simbólica entiende a las especialistas médicas y/o rituales como personajes que emplean los mecanismos de persuasión de la palabra para perpetuar, justificar y reconocer su don, en esa suerte de “espectáculo” del *consensus*. Esta idea puede invalidar el conocimiento mismo sobre el cuerpo que, como enuncia Francesca Gargallo (2014), “es insoslayable para la conciencia que personal y colectivamente las indígenas tienen de su lugar en el mundo” (245), así como el hecho de que la medicina tradicional funciona. En esta línea, considero relevante hacer una lectura

de esta crítica a partir del pensamiento ontológico (Descola 2013; Viveiros de Castro 2010; 2015), que permite pensar en esos otro(s) mundo(s) sin caer en el estructuralismo o funcionalismo que ignoran la veracidad de los sistemas de pensamiento no occidentales, que reproducen el binarismo naturaleza/cultura, y que menosprecian estos otro(s) mundo(s) “al ser evaluados como simples ‘interpretaciones’ o ‘representaciones’ parciales de la realidad” (Perdomo 2020, 44). Así pues, critico la visión estructuralista y funcionalista del papel del chamán o, en este caso, de la partera, ya que reproduce el pensamiento de que “únicamente la ciencia moderna podría conocer con objetividad esa realidad común” (44). Pienso que deberíamos atender a los contextos locales y a la multiplicidad de significados de dichas figuras, así como al papel que juegan dentro de sus comunidades, como una realidad en un contexto donde se entrelazan “múltiples niveles de significación” (Perdomo 2020, 56) u ontologías. Las corrientes anteriormente mencionadas menosprecian el papel de estas figuras al considerarlas como meros *performers* cuya credibilidad deviene de la aprobación de una audiencia.

De esta forma, afirmo la existencia de un liderazgo sobre la corporalidad y no únicamente como una suerte de eficacia simbólica empleada en el ritual que siempre es improvisado, mediante el cual emplean metáforas para validarlo. Critico una vez más la idea de metáfora, en tanto no aplica a la realidad, pues lo que para nosotros/as como antropólogos/as puede ser una metáfora no tiene por qué serlo para ellas, y se hace necesario respetar las categorías nativas de significación de esos otro(s) mundo(s) que el pensamiento científico no debiera definir mediante categorías externas, tal y como defiende el giro ontológico (Viveiros de Castro 2010; 2015; Descola 2013).

Por el contrario, me refiero al conocimiento sobre el cuerpo en cuanto a funciones y curaciones, como una forma de reconocimiento social, es decir, del conocimiento como poder. Si bien doña Prisi no tiene liderazgo político en sí mismo, sí posee influencia social que trata de aumentar a través del reconocimiento renovado continuamente mediante la expresión de su relevancia en la vida pública por otros mecanismos, a la vez que ello es una manera de perpetuarlo. Su figura implica adoptar la individuación del don para adquirir el reconocimiento otorgado colectivamente, que involucra la idea de no poseer un liderazgo político en tanto es mujer, ya que “el liderazgo y el poder de la mujer

se construyen sobre la dinámica de la contradicción, lo cual condiciona a los distintos actores culturales” (Piñacué 2015, 322). Esto contrasta con la idea de alcanzar *otro* liderazgo —por así decirlo— soterrado o “silencioso” sobre la salud-enfermedad de los habitantes de la comunidad, motivo por el cual es escuchada y respetada en ese campo, pues, como bien afirma la autora, de ella depende el bienestar de la comunidad.

Propongo pensar en el liderazgo sobre la corporalidad que, como decía Diana Rosas (2004), “es la materialización de uno de los procesos de la reproducción de la vida” (7) y el conocimiento, tanto el apropiado externamente como el que se transmite. Defiendo, por tanto, la premisa de Rita Segato (2012) según la cual, “aunque exista un espacio público y un espacio doméstico, la política, como el conjunto de deliberaciones que lleva las decisiones que afectan la vida colectiva, atraviesa los dos espacios; [...] el espacio doméstico está dotado de politicidad, por ser de consulta obligatoria y porque en él se articula el grupo corporativo de mujeres como frente político” (pár. 45, traducción propia). En este sentido, recupero de nuevo las palabras de Lorena Cabnal (2014) y su propuesta del feminismo comunitario que “nace de la vida cotidiana de las mujeres que no nace de otros espacios como la academia” (min. 8:11) y que permite pensar precisamente el liderazgo desde la cotidianidad y desde la corporalidad, como he propuesto en estas líneas.

Considero que parte de la literatura citada sobre liderazgo (Radcliffe 2010; Colpron 2005; Jiménez, Pelcastre y Figueroa 2008; Laako 2015; entre otras) ha prestado atención al espacio político de las mujeres y su representación en la esfera pública en América Latina, pero no ha tenido en cuenta el conocimiento sobre el cuerpo como espacio político y como posible fuente de liderazgo. Esto lo han hecho otros trabajos (Cely 2022; Rosas 2004; 2021; Belaunde 2005; Cabnal 2014, 2016; Ingar 2016), aunque continúan siendo escasos para el caso de las mujeres parteras-curanderas. Si bien los estudios etnográficos arrojan luz sobre la oscurecida historia de las mujeres, pienso que la antropología y la etnografía no han atendido el liderazgo en sus múltiples aristas y caminos, entendido como la presencia de las mujeres y su rol en las comunidades *sui generis*, como sanadoras, sabias, especialistas. La antropología y la etnografía no han prestado suficiente atención a esa voz que se subordina a la vez que resiste y se hace escuchar de otras formas.

Recordemos una vez más el caso de doña Prisi. Durante mi estancia en la mixteca expresó su deseo por romper ese liderazgo silencioso a través de manifestaciones personales y de actitudes que demostraban que quería que se la tuviese más en cuenta a la hora de tomar decisiones a nivel comunitario, tales como aquellas discutidas en asambleas o ejerciendo cargos, pues durante muchos años ella ejerció el cargo en la casa de salud local, la cual fue sustituida por una clínica atendida por una enfermera, ante lo cual siempre me hizo sospechar que ello le hacía sentir desplazada. Como digo, ello lo manifestaba a través de comentarios y actitudes en ocasiones hacia mí que me hicieron pensar que la conexión con lo extranjero y, en este caso, la antropóloga, suponía para ella un mecanismo para reafirmar su posición en la comunidad, ya que con mi presencia también hablaba con los lugareños, visitaba sus casas y acudía a las reuniones locales con mayor frecuencia que quizás estando sola. Igualmente, el poder que tiene como sanadora, como partera-curandera respetada por la comunidad de la cual depende el bienestar de esta, lo reivindica quizás igualmente por una pérdida de ese poder al haber sido incapaz de transmitirlo a generaciones posteriores, junto con la nueva presencia de la atención biomédica en la comunidad, pues no hay que olvidar que un requisito indispensable para ser partera en Santa Cruz Mitlatongo es que hay que ser *valiente* —en las propias categorías locales—, lo cual posee igualmente un doble rasero al ser una condición que otorga empoderamiento, al mismo tiempo que intimida, en el sentido de que nadie quiere aprender dicho oficio por verse como individuos desempoderadas.

El contacto con el exterior como mecanismo de empoderamiento es, en principio, cualquier foránea, pero en particular el/la antropólogo/a visitante que va a investigar a la comunidad. Sin incidir en el debate acerca de las lógicas del poder y prestigio en tanto no son categorías locales y aunque no tengo los datos necesarios para afrontar dicho debate, refiero mi propio caso, como antropóloga que desarrolló su investigación en esta comunidad y la manera en que me situé frente a las narrativas de la partera, como lo hizo también mi codirectora y predecesora en el campo. datos necesarios como para afrontar dicho debate, refiero a mi propio caso, al ser una antropóloga que fue a investigar a esta comunidad, y cómo me encontraba situada en las narrativas de la partera, así como mi codirectora y predecesora en el campo. Pienso que ello se debe entonces a una necesidad de demostrar su contacto con el exterior, otorgándole

una posición más prominente en la comunidad, pues su voz en ocasiones se ve silenciada quizás por su edad, por ser la única partera que queda, así como por la presencia cada vez mayor de la biomedicina que absorbe a la medicina tradicional. No obstante, estas afirmaciones acerca de su relación con el/la foráneo/a quizás se relacionan con mi punto de vista personal y percepción en campo, dado que llegué a conocer y convivir con doña Prisi por varios meses, y se encuentran sujetas a la dificultad que supone el tener una única interlocutora como eje de una investigación. De todas formas, si bien mi principal interlocutora no ejercía en sí mismo un liderazgo político público —en tanto que no ejercía un cargo dentro de la autoridad local—, sí poseía una suerte de liderazgo soterrado por ser la única persona que se encargó de la casa de salud durante veinte años. En este sentido, defendiendo la idea mencionada por Astrid Ulloa (2020) sobre cómo hay otras formas de pensar la participación política desde la inequidad de las relaciones de género que demuestran la desigualdad estructural que excluye a las mujeres de estos procesos y, por tanto, la premisa de que existen otras formas de hacer política.

Así, el liderazgo que ejerce doña Prisi es sobre el cuerpo, en tanto especialista médica cuyo conocimiento atiende los procesos de salud/enfermedad/atención, de forma que constituye una lideresa natural, pues, en palabras de Silvia Jiménez, Blanca Pelcastre y Juan Figueroa (2008) sobre las parteras, estas “por tradición, convivencia y vocación se dedican a atender partos y algunos problemas de salud, de acuerdo con los hábitos y costumbres de la región donde prestan sus servicios. Esto las convierte en líderes naturales aceptadas y reconocidas por la comunidad” (162).

CONCLUSIONES

A lo largo de este artículo he ofrecido un panorama general sobre el papel de las parteras-curanderas en sus comunidades locales contrastando los casos de Santa Catarina del Monte y Santa Cruz Mitlatongo.

Dentro de las lógicas comunitarias en las que se insertan como mujeres poderosas, he definido los dos tipos de “don” hallados en campo: por un lado, el don referido a la transmisión del conocimiento local en atención a los problemas de salud, así como a la capacidad de ejercerlos, empleando la propia categoría local de Santa Catarina del Monte para definirlo; por otro, el don que refiere a las dinámicas económicas en las que se inserta la figura de la partera en Santa Cruz Mitlatongo, y que implican

al mismo tiempo vínculos económicos y emocionales, que establecen una suerte de deuda vitalicia. Igualmente, he orientado mi crítica hacia la eficacia simbólica como pensamiento que trata de explicar curaciones que, *de facto*, funcionan, y relega a un segundo plano este hecho al considerarlo únicamente como resultado de un *consensus* entre el especialista y la comunidad.

Tras lo expuesto en estas líneas, cabe mencionar nuevamente que incluso, a pesar de que las parteras curanderas hayan sido perseguidas y criminalizadas por su trabajo desde una mirada externa a lo largo de los siglos y su papel históricamente ha presentado altibajos, también son sujetos políticos con un rol de liderazgo y autoridad en sus comunidades, mujeres que tienen un estatus e influencia poderosos. Este artículo, por tanto, arroja luz a la presencia de esos otro(s) mundo(s) donde se dan otro(s) liderazgo(s) que van más allá de la voz política hecha pública, un poder que emana desde los adentros, desde las dinámicas sociales comunitarias, desde las relaciones entre mujeres, desde lo doméstico y desde el cuerpo. Sin embargo, este es únicamente un acercamiento más al rol de estas mujeres que en ocasiones ha pasado desapercibido por la etnografía, pero sin duda tendrá que seguir esforzándose por seguir reconociendo el papel y el espacio que las mujeres ocupan en las comunidades que la disciplina estudia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alarcón-Nivia, Miguel Ángel, Janer Sepúlveda-Agudelo e Iván Alarcón-Amaya. 2011. "Las parteras, patrimonio de la humanidad". *Historia de la Medicina. Revista Colombiana de Obstetricia y Ginecología* 62, 2: 188-195. <https://doi.org/10.18597/rcog.242>
- Argüello-Avenidaño, Hilda y Ana Mateo-González. 2014. "Parteras tradicionales y parto medicalizado, ¿un conflicto del pasado? Evolución del discurso de los organismos internacionales en los últimos veinte años". *Revista Liminar, Estudios Sociales y Humanísticos* 12, 2: 13-29. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S1665-80272014000200002&script=sci_abstract
- Barabas, Alicia. 2008. "Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxca". *Antipoda* 7: 119-139. <https://revistas.uniandes.edu.co/index.php/antipoda/article/view/1793>

- Barabas, Alicia y Miguel Bartolomé, coords. 2010. “Dinámicas culturales. Religiones y migración en Oaxaca”. Culturas Populares/Conaculta /Secretaría de Cultura/ Gobierno de Oaxaca/Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca.
- Bartolomé, Miguel. 1999. “El pueblo de la lluvia. El grupo etnolingüística Ñuu Savi (Mixtecos)”. En *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas étnicas para las autonomías*, editado por Alicia Barabas y Miguel Bartolomé, 142-146. Ciudad de México: Instituto Nacional Indigenista (INI), Conaculta-ENAH.
- Belaunde, Luisa Elvira. 2005. *El recuerdo de Luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (Caaap).
- Cabnal, Lorena. [Leic Canal UCR] 28 abril 2014. Feminismo comunitario. Canal UCR. [Youtube]. <https://www.youtube.com/watch?v=lltkoiebyM>
- Cabnal, Lorena. [UChile Indígena] 29 agosto 2016. Entrevista Lorena Cabnal, feminista comunitaria maya xinka (parte 1) en el marco del seminario “Los velos de la violencia: Reflexiones y experiencias étnicas y de género en Chile y América Latina”, organizado por la Cátedra Indígena, el Plan Transversal de Pueblos Originarios y Nuevas Etnicidades en Chile, el Centro Interdisciplinario de Estudios de Género (CIEG), de la Facultad de Ciencias Sociales y financiado por la Iniciativa Bicentenario JGM de la Universidad de Chile. [Youtube] <https://www.youtube.com/watch?v=iWo-JK4Uddk>
- Carrillo, Ana María. 1999. “Nacimiento y muerte de una profesión. Las parteras tituladas en México”. *DYNAMIS* 19: 167-190.
- Castillo, María del Carmen. 2006. *Tacuates. Pueblos indígenas del México contemporáneo*. Ciudad de México: Comisión Nacional para el desarrollo de los pueblos indígenas.
- Castillo, María del Carmen. 2018. “Las identidades étnicas en Oaxaca”. En *Población Indígena, Nueva época*. Comisión Nacional para el desarrollo de los pueblos indígenas.
- Cely, Flor Emilce. 2022. *Mujeres, poder y conocimiento*. Barcelona: Herder.
- Chow, Rey. 1995. *Primitive Passions: Visuality, Sexuality, Ethnography, and Contemporary Chinese Cinema*. Nueva York: Columbia University Press.
- Colpron, Anne-Marie. 2005. “Monopólio masculino do xamanismo amazônico: o contra-exemplo das mulheres xama Shipibo-Conibo”. *Mana* 11, 1: 95-128. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132005000100004>

- Descola, Philippe. 2013. *Más allá de la naturaleza y la cultura*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- De la Peña, Francisco. 2000. "Más allá de la eficacia simbólica del chamanismo al psicoanálisis". *Cuicuilco* 7, 18: 1-16. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/cuicuilco/article/view/363>
- Ehrenreich, Barbara y Deirdre English. 2006. *Brujas, parteras y enfermeras. Una historia de sanadoras femeninas*. Barcelona: Ed. La Sal.
- Fagetti, Antonella. 2011. "Fundamentos de la medicina tradicional mexicana". En *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*, coordinado por Arturo Argueta, Eduardo Corona y Paul Hersch, 137-152. Ciudad de México: UNAM.
- Farnsworth, Norman, Olayiwola Akerele, Audrey Bingel, Djaja Soejarto y Zhengang Guo. 1989. "Las plantas medicinales en la terapéutica". *Bol of Saint Panam* 107, 4: 314-329. <https://iris.paho.org/handle/10665.2/17684>
- Gargallo, Francesca. 2014. *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres desde 607 pueblos en nuestra América*. Ciudad de México: Editorial Corte y Confeción.
- Gómez, Mariana et ál. 2018. "Introducción". En *Mujeres indígenas y formas de hacer política: un intercambio de experiencias situadas en Brasil y Argentina*, editado por Mariana Gómez et ál., 7-26. Temperley: Tren en movimiento.
- Ingar, Cynthia. 2016. "Cuerpos femeninos, agencia femenina en salud reproductiva y lo político de la reproducción en el Perú: un análisis cultural comparativo de las experiencias corporeizadas menstruales entre mujeres rurales de una comunidad andina en Cusco y mujeres limeñas de clase media". Tesis doctoral, en Antropología, Lima: PUCP. <http://hdl.handle.net/20.500.12404/7239>
- Jansen, Maarten y Gabina Aurora Pérez. 2008. "Paisajes sagrados: códigos y arqueología de ñuu dzadui". *Itinerarios* 8: 83-109. <https://itinerarios.uw.edu.pl/resources/html/article/details?id=235608&language=es>
- Jansen, Maarten y Gabina Aurora Pérez. 2009. *La lengua señorial de Ñuu Dzadui. Cultura literaria de los antiguos reinos y transformación colonial*. Oaxaca: Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca.
- Jiménez, Silvia, Blanca Pelcastre y Juan Figueroa. 2008. "Parteras tradicionales y su relación con las instituciones de salud. entre la resistencia y la

- subordinación”. *Revista Chile Salud Pública* 12, 3: 161-168. <https://revistas-ludpublica.uchile.cl/index.php/RCSP/article/view/2205>
- Kearney, Michael. 1994. “Desde el indigenismo a los derechos humanos: Etnicidad y política más allá de la Mixteca”. *Nueva Antropología* 14, 46: 49-67. <https://www.redalyc.org/pdf/159/15904605.pdf>
- Laako, Hanna. 2015. “La política del nacimiento, la política de la transformación: Los casos del movimiento de parteras en México y Finlandia”. En *Imagen Instantánea de la Partería*, editado por Georgina Sánchez, 85-110. San Cristóbal de las Casas, México: ECOSUR y Asociación Mexicana de Partería.
- Lévi-Strauss, Claude. 1995. *Antropología estructural*. Buenos Aires: Paidós.
- Leyva Solano, Xóchitl et ál. 2018 [2015]. *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras* (Tomo I). Ciudad de México: Cooperativa Editorial RETOS. Taller Editorial La Casa del Mago, Clacso, 3 Tomos.
- López, Minerva. 2008. “Sin ayuda no hay fiesta. Relaciones de reciprocidad en Santa Catarina del Monte”. Tesis doctoral, Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México. <https://ri.ibero.mx/bitstream/handle/ibero/735/014969s.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Lorente, David. 2017. “Tesisferos, los graniceros de la Sierra de Texcoco: repensando el don, la experiencia onírica y el parentesco espiritual”. *Dimensión antropológica* 70: 101-150. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/dimension/article/view/11738/13679>
- Magazine, Roger y David Robichaux. 2010. “Neoliberalismo y nuevas economías en Tlaxcala y Texcoco, ¿una nueva ruralidad?” En *Reformas del Estado. Movimientos sociales y mundo rural en el siglo xx en América Latina*, coordinado por Antonio Escobar, Fernando Salmerón, Laura Valladares y Guadalupe Escamilla, 621-661. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Marzal, Manuel. 2016. *Historia de la antropología, Vol. I: Antropología Indigenista*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Mauss, Marcel. 2009. *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, traducido por Julia Bucci y editado por Fernando Giobellina Bruamana. Buenos Aires: Katz editores.
- Monaghan, John. 1989. “The Feathered Serpent in Oaxaca. An Approach to the Study of the Mixtec Codices”. *Expedition* 31, 1: 12-18.
- Mora, Ana. 2009. “El cuerpo investigador, el cuerpo investigado. Una aproximación fenomenológica a la experiencia del puerperio”. *Revista*

- Colombiana de Antropología* 45, 1: 11-37. <https://doi.org/10.22380/2539472X.980>
- Nebreda, Jesús. 1995. "Sobre hechiceros y curanderos o el antropólogo y su estrategia". *Gazeta de Antropología* 11: 1-12. https://www.ugr.es/~pwlac/G11_04Jesus_Nebreda_Requejo.html
- Neira, Esther. 2020a. *Cuerpo, parto y persona: etnografía en una comunidad ñuu savi de la Mixteca Alta de Oaxaca*. Tesis de maestría, Universidad Iberoamericana Ciudad de México. <https://ri.iberomx.com/handle/iberomx/3690?show=full>
- Neira, Esther. 2020b. "La etnografía es memoria o no es nada. El papel de la historia en el método etnográfico". *Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales* 15, 30: 1-31. <https://www.redalyc.org/journal/2110/211064236001/html/>
- Perdomo, Juan Camilo. 2020. "Agencias, mundos y ontologías como escenarios de problematización de la antropología contemporánea". *Maguaré* 33, 2: 25-68. <https://doi.org/10.15446/mag.v33n2.86196>
- Piñacué, Susana. 2015. "Liderazgo y poder: una cultura de la mujer nasa". En *Prácticas otras de conocimiento(s) entre crisis, entre guerras*, coordinado por Xochitl Leyva et ál., 312-322. Clacso, edición digital. https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20180515042742/Practicas_Otras_1.pdf
- Radcliffe, Sarah. 2010. "Historias de vida de mujeres indígenas a través de la educación y el liderazgo. Intersecciones de raza, género y locación". En *Celebraciones centenarias y negociaciones por la nación ecuatoriana*, coordinado por Mercedes Prieto y Valeria Coronel, 317-348. Epílogo. Quito: Flacso.
- Reyes, Héctor. 2015. *Reconocimiento y atribuciones de dones y poderes en la Mixteca Alta*. Editorial Académica Española. <https://www.repositorioinstitucional.uacm.mx/jspui/handle/123456789/1039>
- Reyes, Héctor. 2016. "Dar, recibir y devolver: el reconocimiento del don entre los chaa tatna y los chaa tasi de la Mixteca Alta". *Cuicuilco* 23, 65: 101-116. <https://www.redalyc.org/journal/351/35145329005/html/>
- Rosado, Ana. 2018. "De la práctica a la reglamentación: la partería frente al discurso médico en México, 1931-1945". En *Los caminos para parir en México en el siglo XXI. Experiencias de investigación, vinculación, formación y comunicación*, coordinado por Graciela Freyermuth, 26-31. Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

- Rosas, Diana. 2004. “Reflexionando sobre la noción de mujer: una blanca entre mujeres letuama, matapí, yukuna y tanimuka del río Mirití-Paraná Amazonas”. *Boletín de Estudios Amazónicos* 1: 73-80.
- Rosas, Diana. 2021. “Ir fuera: menstruación, yuruparí y movilidad. Trayectorias espaciales y experiencias corporales de mujeres indígenas del Mirití-Paraná”. Tesis doctoral, Universidad Nacional de Colombia. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/80423>
- Segato, Rita. 2012. “Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial”. *E-cadernos*, 18: 106-131. <https://doi.org/10.4000/eces.1533>
- Spores, Ronald. 2018. Ñuu Ñudzahui. *La mixteca de Oaxaca. La evolución de la cultura mixteca desde los primeros pueblos preclásicos hasta la independencia*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Geografía Ciudad Universitaria; Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca.
- Ulloa, Astrid, ed. 2020. “Introducción: Mujeres indígenas participando y haciendo política”. En *Mujeres indígenas haciendo, investigando y reescribiendo lo político en América Latina*, 11-24. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas, Escuela de Estudios de Género.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2010. *Metafísicas caníbales: líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2015. “Who is Afraid of the Ontological Wolf? Some Comments on an Ongoing Anthropological Debate”. *The Cambridge Journal of Anthropology* 33, 1: 2-17. <https://doi.org/10.3167/ca.2015.330102>
- Zolla, Carlos. 2011. “Del IMSS-Coplamar a la experiencia del Hospital Mixto de Cuetzalan. Diálogos, asimetrías e interculturalidad médica”. En *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*, coordinado por Arturo Argueta, Eduardo Corona y Paul Hersch, 201-223. Cuernavaca: UNAM.

Diarios de campo

Neira, Esther (2018, 2019) Diario de campo (Registro inédito).

HORIZONTES



POR LA CONTINUACION DE LA
VIGILANCIA EN LA VIDA
ESPIRITUAL Y MORAL DE LA
COMUNIDAD INDIGENA Y LA NO
DESAPARICION ESPERADA DEL PUEBLO
ORIGINARIO DEL RESERVO
INDIGENA DE
TOQUEQUES

POR EL CUMPLIMIENTO
DE LA SENTENCIA T-973
DEL 2014 DEL RESERVO
INDIGENA DE TOQUEQUES

POR LA PARTICIPACION
DEL PUNTO DECISIVO DEL
PROGRAMA DE GOBIERNO DEL
SIGLO VEINTIUNO PARA
EL 2011 PARA LA UNIFICACION DE LA
CONSTITUCION Y LA LEY PARA
EL BENEFICIO DEL PUEBLO

<https://doi.org/10.15446/mag.v38n1.113174>

LA MAQUINARIA ANTIDERECHOS HUMANOS: AUTORITARISMO DIGITAL Y ATAQUE GLOBAL CONTRA LOS DERECHOS HUMANOS

RICHARD ASHBY WILSON*

Facultad de Leyes de la Universidad de Connecticut, Hartford, Estados Unidos

TRADUCCIÓN: LUIS ENRIQUE BOSSIO**

Miembro de la Asociación de Traductores de los EE.UU., Montevideo, Uruguay



* richard.wilson@uconn.edu ORCID: 0000-0002-8724-6999

** youcanfindkiquebossio@gmail.com ORCID: 0009-0005-8991-1592

Artículo de investigación recibido: 9 de mayo de 2023. Aprobado: 15 de noviembre de 2023.

Cómo citar este artículo:

Wilson, Richard. 2024. "La maquinaria antiderechos humanos: autoritarismo digital y ataque global contra los derechos humanos". *Maguaré* 38, 1: 171-217. DOI: <https://doi.org/10.15446/mag.v38n1.113174>

RESUMEN

Este artículo analiza los efectos del autoritarismo digital —ataques virtuales gubernamentales dirigidos contra personas que defienden los derechos humanos— en Colombia y Guatemala. Para ello, combina el modelo político y el modelo de minorías en un marco teórico que abarca los impactos del discurso virtual antiderechos humanos. También documenta dichos impactos mediante la sistematización de ataques en redes sociales a activistas y entrevistas a los agentes involucrados. Analiza los efectos no letales del discurso de odio en redes sociales y la adopción de medidas de protección como la autocensura, el abandono de las labores de defensa y la emigración. Finalmente propone un nuevo Código de Conducta Digital avalado por la ONU para que los Estados adopten políticas digitales transparentes, para que no inciten ataques y abandonen la vigilancia ilegal de quienes defienden los derechos humanos.

Palabras clave: autoritarismo digital, redes sociales, violencia contra defensores de derechos humanos, discurso virtual antiderechos humanos.

THE ANTI-HUMAN RIGHTS MACHINE: DIGITAL AUTHORITARIANISM AND THE GLOBAL ASSAULT ON HUMAN RIGHTS

ABSTRACT

This article analyzes the effects of digital authoritarianism— online attacks by governments directed against human rights defenders— in Colombia and Guatemala. In so doing, it combines a political model and a minority model into a single theoretical approach that can comprehend the impacts of online anti-human rights discourse. Additionally, it documents the conditioning effects of attacks against activists on social media through interviews with the actors involved. It analyses the non-lethal effects of online hate speech and the adoption of protective measures by activists such as self-censorship, the abandonment of human rights work, and emigration. Finally, it advocates for a new United Nations-sponsored Digital Code of Conduct that would require states to adopt transparent digital policies, refrain from inciting attacks, and cease illegally surveilling human rights defenders.

Keywords: digital authoritarianism, social media, violence against human rights defenders, online anti-human rights discourse.

A MAQUINARIA ANTIDIREITOS HUMANOS: AUTORITARISMO DIGITAL E ATAQUE GLOBAL CONTRA OS DIREITOS HUMANOS

RESUMO

Neste artigo se examinam os efeitos do autoritarismo digital —ataques virtuais governamentais direcionados contra pessoas que defendem os direitos humanos— na Colômbia e Guatemala. Para esse propósito, combinam-se o modelo político e o modelo de minorias em uma estrutura teórica que abrange os impactos do discurso virtual antidireitos humanos. Também se documentam esses impactos por meio da sistematização de ataques em redes sociais a ativistas e entrevistas com os agentes envolvidos. Aqui se analisam os efeitos não letais do discurso de ódio nas redes sociais e a adoção de medidas de proteção, como a autocensura, o abandono das atividades de defesa e a emigração. Finalmente, propõe-se um novo Código de Conduta Digital apoiado pela ONU para que os Estados adotem políticas digitais transparentes, de modo a não incitar ataques e abandonar a vigilância ilegal daqueles que defendem os direitos humanos.

Palavras-chave: autoritarismo digital, redes sociais, violência contra defensores de direitos humanos, discurso virtual antidireitos humanos.

INTRODUCCIÓN¹

El acoso y las amenazas virtuales contra Ramón Cadena –prominente abogado de derechos humanos, quien ha sido juez en la Corte Interamericana de Derechos Humanos, y ha representado a activistas indígenas y ambientales que se oponen a proyectos hidroeléctricos y mineros–, empezaron en 2018, después de que el diario guatemalteco *El Periódico* publicó un mordaz artículo que las redes sociales difundieron rápidamente: una campaña de la Fundación contra el Terrorismo, que representa en Twitter y Facebook a militares retirados de la guerra contrainsurgente en Guatemala, afirmaba que Cadena era un marxista mentiroso, enriquecido con las reparaciones recibidas por sus clientes. Desde entonces, fue acosado junto con su familia en restaurantes, lo amenazaron con actos de violencia y lo acusaron de ladrón. Al no recibir respuesta a su solicitud de protección del gobierno, envió a su hija menor a vivir con familiares en el extranjero. Cadena presentó una petición ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, la cual ordenó al gobierno darle resguardo policial armado permanente. Sufre de ansiedad, insomnio, reflujo ácido, y cada día cambia de ruta para llegar a su oficina en la Comisión Internacional de Juristas en Ciudad de Guatemala. Sus preocupaciones son fundadas: entre 2018 y 2020, treinta personas que defienden los derechos humanos fueron asesinadas en Guatemala (Front Line Defenders 2020).

Gobiernos en todo el mundo y actores alineados con el Estado dirigen cada vez más ataques virtuales contra quienes defienden los derechos humanos para intimidar y silenciar voces críticas. Dichos ataques también buscan estimular el respaldo popular hacia medidas restrictivas, como la criminalización del trabajo por la defensa de los derechos humanos y, en algunos contextos, desapariciones y asesinatos. Llamados *autoritarismo digital* (Shahbaz 2018; Yayboke y Brannen 2020; Deibert 2015), estos operativos se caracterizan por una serie de mecanismos antidemocráticos

1 Este artículo fue publicado originalmente en inglés así: Wilson, Richard A. 2022. “The Anti-Human Rights Machine: Digital Authoritarianism and Global Assault on Human Rights”. *Human Rights Quarterly* 44, 4: 704-739. Copyright© 2022 Johns Hopkins University Press. <http://doi.org/10.1353/hrq.2022.0043>. Reimpreso con permiso de Johns Hopkins University Press. Traducción realizada para la revista Maguaré.

que incluyen: bloqueo del acceso a Internet, seguimiento (Human Rights Council 2019), censura de la expresión en línea, desinformación, troleo avalado por el Estado (Nyst y Monaco 2018) e incitación a la violencia (Abbas et al. 2019; Megiddo 2020).

Este es el primer artículo que ofrece un marco teórico de las campañas de propaganda del Estado contra quienes defienden los derechos humanos, basado en métodos cuantitativos y cualitativos de investigación en ciencias sociales. En él combino análisis del contenido del discurso dirigido contra defensores, con evidencias respecto a impactos del autoritarismo digital sobre su trabajo profesional y su vida personal en dos países con altos índices de ataques letales contra defensores de los derechos humanos, Colombia y Guatemala –que en 2020 ubicaron respectivamente el primero y cuarto puestos de esa lista en el continente, y el primero y séptimo puestos a nivel mundial (Front Line Defenders 2021)–. Entre 2018 y 2019 fueron asesinados 106 defensores en Colombia y 15 en Guatemala (Front Line Defenders 2020). Los ataques aumentaron durante la pandemia de covid-19, de modo que en 2020 hubo 177 asesinatos en Colombia y 15 en Guatemala (Front Line Defenders 2021). Pero los daños físicos visibles solo reflejan parte de la historia: en ambos países también se incrementaron las detenciones y amenazas (ONU 2020). Para asimilar el panorama completo de un entorno hostil hacia los derechos humanos, las investigaciones deben complementar mediciones cuantitativas con estudios cualitativos sobre daños emocionales y psicológicos que sufren los y las defensoras (Pugh 2013; Wilson 2019).

En este artículo documento el contenido y carácter de campañas virtuales coordinadas contra quienes defienden los derechos humanos; además ofrezco una guía de codificación que enumera doce categorías de discurso antiderechos humanos. El autoritarismo digital muestra características similares en todo el mundo, por ejemplo, acusaciones de subversión o terrorismo, corrupción y delincuencia; también varía en función de la cultura, la historia y el idioma de cada país. En entrevistas cualitativas conducidas como parte del estudio, las y los defensores reportan muchos efectos dañinos que bases de datos oficiales actualmente no recogen: daño a la reputación, miedo e intimidación, efectos negativos sobre la salud, necesidad de adoptar medidas de protección personal, e inhibición en su discurso público, entre otros. Los ataques virtuales socavan la labor cotidiana de defensa de los derechos humanos y, en casos

extremos, hacen huir a estas personas de sus hogares y pedir asilo en el extranjero. La mayoría de personas entrevistadas identificaron un nexo causal entre el discurso antiderechos humanos en plataformas virtuales y la violencia fuera de Internet. Incluso la minoría que no vinculaba el discurso con la violencia enfatizó las maneras en que el discurso antiderechos humanos condiciona a la población a tolerar la violencia contra defensores.

Estos hallazgos empíricos anclan un marco teórico que integra los dos principales modelos para analizar el discurso virtual de odio. Actualmente en ciencias sociales prevalece el *modelo de minorías* sobre el discurso virtual de odio, que busca evidencias de causalidad o correlación entre discurso virtual y actos visibles de violencia física fuera de Internet contra inmigrantes y grupos sociales minoritarios –religiosos, raciales, étnicos, etc.– (Yanagizawa-Drott 2014; Straus 2007; Müller y Schwarz 2021; Edwards y Rushin 2018), para eliminar la cuestión de si existen daños no virtuales del discurso de odio por Internet. Su limitación, sin embargo, consiste en suponer que las redes sociales se componen de actores individuales autónomos, omitiendo la naturaleza de redes, auspicio estatal y automatización de las campañas de odio a través de redes sociales. Este marco debe combinarse con el *modelo político*, relevante en la bibliografía jurídica y de políticas, que subraya cómo Estados y actores alineados con estos capturan las redes sociales para estigmatizar y socavar voces alternativas y disidentes (Abbas et al. 2019; Megiddo 2020; Ong, Tintiangko y Fallorina 2021); este modelo estudia los efectos no letales y las consecuencias sociales del autoritarismo digital a largo plazo, como el miedo, la intimidación, la perturbación y el silenciamiento de quienes defienden los derechos humanos. De igual forma, los estudios del modelo político podrían beneficiarse de la investigación con el modelo de minorías que documenta sistemáticamente las consecuencias dañinas de la expresión virtual.

Aunque en los dos países estudiados sí se produce la violencia, la consecuencia principal del autoritarismo digital no es una incitación directa a esta. Más bien, el elemento central de una campaña de propaganda alineada con el gobierno es el control de la narrativa pública sobre violaciones de derechos humanos pasadas y presentes; al igual que la desmoralización y silenciamiento de actores en la sociedad civil. El autoritarismo digital fomenta una atmósfera de tolerancia hacia

actos de coerción, como la criminalización del trabajo de defensa de los derechos humanos. De esta manera, el modelo político es el más adecuado para comprender los ataques coordinados contra personas que defienden los derechos humanos, pero necesita inspirarse teórica y metodológicamente en el modelo de minorías, de orientación empírica.

El artículo concluye con una serie de recomendaciones para plataformas de redes sociales y gobiernos nacionales, basadas en la legislación internacional sobre derechos humanos. Las empresas operadoras de redes sociales deben aplicar medidas más estrictas para la protección de los derechos humanos en países de riesgo, para lo cual es necesario: crear más canales a través de los que se puedan hacer requerimientos de acción urgente para la protección de defensores; adoptar políticas específicas en cada contexto con el fin de moderar contenidos; dismantelar redes de propaganda auspiciadas por el Estado; crear mecanismos para documentar abusos del Estado, y abandonar un modelo estandarizado para moderar contenidos. La ONU debe elaborar un nuevo Código de Conducta Digital que requiera transparencia de las políticas digitales del Estado, abstención de incitar ataques contra personas o grupos, y eliminación del seguimiento ilegal contra quienes defienden los derechos humanos.

El auge del autoritarismo digital

El potencial democratizador de las redes sociales fue inicialmente aplaudido por muchos. En 2011 y 2012, movimientos prodemocráticos en Egipto, Siria, Túnez y Rusia organizaron protestas masivas a través de Facebook contra regímenes autoritarios (Deibert 2015; Tufekci 2014; 2018). Activistas de la sociedad civil se movilizaron rápidamente en redes sociales contra la corrupción de los gobiernos y violaciones a los derechos humanos en América Latina (Fergusson y Molina 2019). Los gobiernos, empero, no tardaron en tomar las redes sociales y adoptar las mismas prácticas de movilización masiva de modo que, una década más tarde, las tecnologías digitales a menudo sirven para consolidar el poder del Estado (Tufekci 2018; Deibert 2015; Gregory 2019). Los analistas han acuñado términos como “represión digital” (Nyst y Monaco 2018), “dominación digital” (Megiddo 2020) y “neocolonialismo digital” (Gravett 2020) para describir el rango de tácticas virtuales que los gobiernos aplican actualmente. Por supuesto, la propaganda gubernamental no es nada nuevo, pero la inmediatez y gran escala de la vigilancia en redes

sociales han alterado profundamente su carácter, complejidad y capacidad (Weedon, Nuland y Stamos 2017). Nadie duda que gobiernos de todo el mundo realizan campañas encubiertas de propaganda en Internet, como reconocen los operadores de redes sociales. Por ejemplo, Twitter actualiza periódicamente su archivo de “operativos informáticos”, que documenta la manipulación generalizada de la plataforma por los gobiernos.

Muchas de las formas actuales de vigilancia, censura y manipulación política estatal de las redes sociales fueron aplicadas inicialmente por el Partido Comunista de China, que creó el modelo arquetípico de autoritarismo digital (Qiang 2019; Nyst y Monaco 2018; Megiddo 2020). A fines de la década de 1990, China implementó su proyecto Escudo Dorado, integrando bases de datos sobre población, seguimiento de identificaciones, cámaras de vigilancia en las calles y programas de reconocimiento facial, además de herramientas de vigilancia digital (Xu 2020). El –tristemente– célebre “gran cortafuegos” de China bloquea contenidos extranjeros, censura la expresión y restringe el acceso a determinados sitios o a Internet en su totalidad (Qiang 2019; Lorentzen 2014; BBC News 2010; Goldsmith y Wu 2006). Países del Medio Oriente y otras latitudes adoptaron pronto estas técnicas (Noman y York 2011). Además, el gobierno chino encarceló a usuarios de las redes sociales por infringir vagas normas referidas a la difusión de “rumores en línea” (Blanchard, Li y Carsten 2013), y países como Turquía adoptaron similares tácticas represivas contra periodistas y activistas (Nyst y Monaco 2018).

Las tácticas del autoritarismo digital se transforman constantemente y, a partir de 2014, regímenes autoritarios como China y Rusia han pasado de restringir la información a fabricar una sobrebundancia del discurso; de bloquear el acceso a contenidos en Internet (*firewall*) a inundar las plataformas con sus propios contenidos (*firehose*); y de la supresión a la cooptación (Paul y Matthews 2016). El masivo superávit de discurso progubernamental en Internet fue empleado en las guerras de la información como “arma censora” (Wu 2017), lo cual socavó la capacidad de grupos de la sociedad civil para contrarrestar el discurso e impugnar las narrativas dominantes. Al principio, los gobiernos crearon redes de cuentas automatizadas (bots) para amplificar su mensaje y crear la apariencia de apoyo popular a nivel de base (también conocido como *astroturfing*), una práctica característica de la Agencia de Investigación de Internet en Rusia (Nyst y Monaco 2018; Megiddo 2020; Bradshaw

y Howard 2019; Bastos y Farkas 2019). A medida que las plataformas se hacían más agresivas para eliminar bots, los sistemas de información del gobierno establecieron grupos de jóvenes dedicados al “*trolling* patriótico” (Bradshaw y Howard 2019; Nyst y Monaco 2018; Tufekci 2018; Ergin y Yörük 2017; Henochowicz 2015; Geybulla 2016). Milicias digitales, como el “ejército de los cincuenta centavos” en China, inundan las redes sociales con propaganda nacionalista, desinformación y airada retórica, dirigidas a sus adversarios políticos (King, Pan y Roberts 2017). Las campañas de desprestigio contra defensores de los derechos humanos pasaron a ser algo habitual (Front Line Defenders 2023). Las milicias digitales no solo acallan voces de la oposición; al descentralizar una campaña de propaganda, también ensombrecen el papel del Estado y permiten a los líderes políticos asumir una “negabilidad plausible” (Deibert 2015).

Mientras los rasgos principales del autoritarismo digital cambiaban en China y Rusia, en gobiernos democráticos muchos servicios de seguridad –como la famosa Agencia de Seguridad Nacional en EE. UU.–, practicaban una vigilancia invasiva (Balkin 2008; Deibert 2015). El seguimiento a periodistas independientes y defensores de derechos humanos está muy extendido y es cada vez más sofisticado con la llegada de programas informáticos de vigilancia de tipo militar –como Pegasus, por ahora solo disponible para gobiernos–. Tal vigilancia no está exenta de consecuencias, y funcionarios de la ONU han establecido una relación causal entre la vigilancia gubernamental, por un lado; y la detención y tortura de activistas, así como posiblemente las ejecuciones extrajudiciales, por otro.

Las técnicas del autoritarismo digital se extendieron a las democracias paralelamente al auge del populismo de derecha (Schroeder 2018). El número de gobiernos populistas en el mundo se ha duplicado desde la llegada de las redes sociales, y muchos líderes populistas movilizaron a sus electores mediante un discurso virtual gráfico cargado de burdos insultos, misoginia, resentimiento racial y xenofobia (Krastev y Holmes 2019; Inglehart y Norris 2019; Rothwell y Diego-Rosell 2016). En democracias clásicas como Corea del Sur (Bradshaw y Howard 2019; Gellman y Poitras 2013); Reino Unido (Greenwald y Fishman 2015); y EE. UU. (Grove 2017; Bradshaw y Howard 2019), también están presentes ciertas prácticas de autoritarismo digital. Se hizo borrosa la línea que separa las prácticas digitales de gobiernos democráticos y autoritarios, e investigadores

del *Proyecto de investigación sobre propaganda computacional* encontraron en 2020 evidencias de “manipulación organizada de las redes sociales” en 81 países por parte del gobierno o de un partido político (Bradshaw, Bailey y Howard 2021). Hay sólida evidencia de que el autoritarismo digital se intensificó durante la pandemia de covid-19, en tanto algunos gobiernos utilizaron la crisis de salud pública como pretexto para ahondar la vigilancia y reprimir la libertad de expresión en plataformas virtuales (Wang 2020; Eck y Hatz 2020; Shahbaz y Funk 2020). Puede concluirse con seguridad que el autoritarismo digital es hoy un rasgo generalizado de la gobernanza de los Estados-nación.

El autoritarismo digital está ampliamente documentado por centros de investigación sobre modelos políticos. Organizaciones no gubernamentales internacionales han reportado en detalle el acoso, vigilancia y censura auspiciados por el Estado contra periodistas, defensores de derechos humanos y organizaciones de la sociedad civil. Hasta el momento han escaseado las investigaciones de ciencias sociales sobre los efectos concretos del acoso auspiciado por el Estado y sus consecuencias en las vidas de quienes defienden los derechos humanos. El marco teórico que he adoptado aquí busca tender un puente entre el modelo político y el modelo de minorías; a partir de la documentación y el análisis de las repercusiones de operativos informáticos auspiciados por el Estado sobre personas que defienden los derechos humanos.

Repensar el daño que causa el discurso de odio

Tras el genocidio en Ruanda, politólogos y economistas aplicaron técnicas econométricas avanzadas para determinar si existía una relación causal entre las incitadoras emisiones radiales en ese país y las atrocidades masivas ocurridas (Yanagizawa-Drott 2014; Straus 2007). Con el auge de las redes sociales, los científicos sociales adaptaron estos métodos para examinar la relación entre el discurso virtual de odio y crímenes de odio contra grupos religiosos, raciales y étnicos en Norteamérica y Europa. Estudios realizados con el modelo de minorías muestran una correlación entre el discurso virtual de odio y la violencia fuera de Internet contra grupos minoritarios. Al analizar más de quinientos mil mensajes y comentarios en la página de Facebook del partido político Alternativa para Alemania, por ejemplo, Karsten Müller y Carlo Schwarz (2020) encuentran una correlación estadísticamente significativa entre

publicaciones antiinmigrantes y antimusulmanes, y ataques contra esos grupos fuera de Internet en Alemania en 2016. Los delitos motivados por el odio contra los refugiados fueron más frecuentes en las zonas más expuestas a actitudes contra esta población en Internet, especialmente en el caso de incidentes violentos, como incendios provocados y agresiones (Müller y Schwarz 2020).

Investigadores han identificado efectos similares en EE. UU. En un estudio realizado en 100 ciudades de ese país entre 2011 y 2016, Relia et al. (2019) encuentran que los crímenes de odio se correlacionan con tuits discriminatorios por motivos de raza, etnia y origen nacional. Edwards y Rushin (2018) descubrieron que la enardecida retórica virtual utilizada por el candidato Donald J. Trump durante las elecciones de 2016 estuvo asociada con un aumento estadísticamente significativo de denuncias por crímenes de odio, en número mayor en condados que daban márgenes de votación más amplios a Trump. Jack Dorsey, en ese entonces presidente ejecutivo de Twitter y defensor de la libertad de expresión, reivindicó su decisión de expulsar a Trump de la plataforma en enero de 2021: “El daño fuera del Internet a través del discurso virtual es manifiestamente real” (Suliman 2021).

Tras establecer una clara correlación entre el discurso virtual de odio y crímenes de odio concretos, los investigadores buscaron aislar los mecanismos para explicar tal relación. Müller y Schwarz hallaron que el algoritmo de Facebook realizaba mensajes de odio en el contenido de sus usuarios, convenciéndoles de que la postura antiinmigración en Alemania era mucho mayor que su dimensión real (Müller y Schwarz 2020; Tufekci 2018). Análisis internos de Facebook revelaron que, al realizar la visibilidad de publicaciones que atraen más atención, su algoritmo propulsa el discurso violento y la desinformación en mensajes de los usuarios (Hagey y Horwitz 2021). Estos resultados subrayan la relación entre el discurso de odio prevalente en Internet y el modelo empresarial con el que operan las redes sociales, basado en una “economía de la atención” que se nutre de la provocación, el sensacionalismo y la indignación.

Aunque estas conclusiones son relevantes respecto a ataques contra grupos protegidos –por temas de raza, religión, etnicidad, orientación sexual, discapacidad, etc.–, hasta ahora antropólogos, antropólogas e investigadores sociales no han averiguado cómo gobiernos populistas y autoritarios, o agentes alineados con estos, aprovechan el potencial de

las redes sociales para socavar el trabajo de periodistas o defensores de derechos humanos. Además, los estudios sobre discurso virtual de odio se centran en Europa Occidental y Norteamérica; son escasas las investigaciones sobre el Sur Global y en idiomas distintos al inglés (Mozur 2018; Stevenson 2018). Los estudios actuales se centran en democracias liberales y no en sociedades con altos niveles de violencia política, un Estado de derecho inestable y con una historia reciente de conflicto armado. Los estudios del modelo de minorías también asumen que los usuarios individuales actúan independientemente, sin considerar las formas en que el Estado y agencias alineadas con este orquestan los ataques. Campañas de propaganda respaldadas por el Estado integran a milicias digitales en redes cohesionadas, y las dirigen a acosar y amenazar a objetivos específicos; además, los enormes niveles de coordinación implicados alteran la escala y naturaleza de los ataques.

Los estudios existentes sobre discurso virtual de odio que usan enfoques de aprendizaje automatizado han aportado conocimientos sociolingüísticos decisivos sobre estos contenidos, pero han tenido dificultades para ir al ritmo de la fugaz naturaleza del discurso virtual y de contenidos de odio implícitos o codificados (ElSherief et al. 2018a; 2018b). Aunque algunos estudios recientes han desarrollado una categorización más sofisticada de distintas variantes lingüísticas de este discurso (ElSherief et al. 2018a), suelen basarse en listas estandarizadas de discurso de odio (por ejemplo, Hatebase.org). Los requisitos metodológicos de estudios cuantitativos impiden un análisis detallado y culturalmente informado de los diversos tipos de discurso virtual de odio, incluido aquel dirigido contra los derechos humanos.

Los estudios cuantitativos sobre efectos causales del discurso virtual de odio necesariamente se basan en resultados visibles, como crímenes de odio y actos de violencia letal. Aunque organizaciones internacionales como Front Line Defenders registran datos sobre daños no letales como amenazas, arrestos y detenciones contra defensores, estos no han sido analizados ni corroborados en estudios cuantitativos de ciencias sociales. Como señalé antes, la criminalización del activismo de derechos humanos es una estrategia generalizada de gobiernos antiliberales en todo el mundo, y la relatora especial de la ONU, Mary Lawlor, señala que muchos asesinatos de defensores son precedidos por amenazas y criminalización (Human Rights Council 2020). El uso de redes sociales para promover una “guerra judicial” nos obliga a ampliar reveladores

conceptos de las ciencias sociales sobre los efectos causales del discurso de odio para examinar también el autoritarismo digital. Ello implica una indagación sobre las consecuencias más amplias del discurso virtual de odio y sus efectos sobre normas sociales e instituciones políticas.

Las campañas lanzadas por actores poderosos pueden ayudar a crear un clima de intolerancia, impunidad y corrupción, al erosionar normas sociales contra un discurso amenazante y quebrar lazos de confianza y cooperación dentro de grupos sociales y entre ellos (Petersen 2020); al socavar el cumplimiento de normas democráticas básicas por parte de la población; e intimidar investigaciones sobre corrupción o violación de derechos humanos (Citron 2014). La supresión del discurso sobre derechos humanos puede permitir otros daños, como la criminalización o la violencia física. Queda mucho por hacer para documentar efectos condicionantes del discurso que propician las agresiones físicas al preparar la aceptación de la violencia por parte de la población (Land y Hamilton 2020). Así, antes que una causa próxima, el discurso es más bien un acto preparatorio que contribuye a las fases iniciales de una secuencia causal que puede culminar en violencia.

Finalmente, los daños ocultos que sufren quienes defienden los derechos humanos no se registran en estadísticas del gobierno o la sociedad civil, ni se analizan sistemáticamente. Por ello, realicé entrevistas a profundidad con quienes defienden los derechos humanos acerca de los efectos del discurso virtual de odio en lo personal, y sobre formas contextualmente específicas en que el acoso virtual afecta el trabajo de estas personas en Colombia y Guatemala. Emplear un estudio cualitativo de la agencia humana entretejida en “redes de significado” hermenéuticas (Bevir y Blakely 2018), facilita el estudio de consecuencias rara vez visibles en las estadísticas: daños psicológicos; autocensura; agotamiento; y resultados políticos más amplios, como el socavamiento de la confianza en información brindada por activistas y organizaciones de derechos humanos. En términos más generales, los efectos nocivos del discurso de odio están ampliamente documentados e incluyen coacción emocional, perjuicios a la salud y disminución de los logros educativos de quienes son objeto de ataques (Saha, Chandrasekharan y De Choudhury 2019; Teicher et al. 2010).

Primero, hice 81 entrevistas semiestructuradas y usé un muestreo de bola de nieve para identificar a potenciales personas a entrevistar, mayormente de zonas urbanas (86 %) y mujeres (55 %); 56 defensores

de derechos humanos (39 de Colombia y Guatemala; 17 de Irlanda, Nigeria, Filipinas, Serbia, Reino Unido y EE. UU.); doce periodistas de Colombia, Guatemala, Filipinas y EE. UU.; diez representantes de gobiernos de Colombia o Guatemala –u organismos internacionales como la ONU o la Comisión Interamericana que trabajan en estos dos países–; y tres académicos expertos en redes sociales. Conversé también informalmente con once representantes de Facebook/Meta y Twitter sobre sus políticas referidas a discursos de odio y moderación de contenidos.

Segundo, debido a la fragmentación y carácter incompleto de datos existentes sobre ataques a defensores, creé una base de datos en la que registré cientos de estos asesinatos en Colombia y Guatemala en 2020. Dicha base de datos incluye nombres, fecha y lugar del asesinato, identidad de quien perpetró los asesinatos –si se sabía–, y fuente que corroboraba la información. Esto ayudó a determinar en qué región del país ocurrían los asesinatos e identificar patrones geográficos y su relación con la cobertura en redes sociales.

Tercero, creé una base de datos de discursos virtuales antiderechos humanos, para lo cual recopilé y codifiqué a mano 400 mensajes de Twitter dirigidos contra personas defensoras Colombia y Guatemala, con categorías basadas en formas de discurso y tipos de mensajes identificados por ellos. Las interacciones entre estas distintas categorías son interesantes pues ayudan a comprender qué formas de discurso coinciden con frecuencia y pueden tener efectos interactivos.

Autoritarismo digital en Colombia y Guatemala

El autoritarismo digital opera en contextos históricos y políticos antidemocráticos que incluyen la criminalización del activismo de la sociedad civil y el asesinato de quienes defienden los derechos humanos. Colombia y Guatemala son contextos apropiados para tratar de comprender en detalle los operativos informáticos estatales y sus consecuencias para el trabajo en relación con los derechos humanos. Ambos países atravesaron décadas de conflictos armados impulsados por una desigual tenencia de la tierra, que resultaron en más de 200 mil muertes y una tremenda violencia política (Castillejo 2017; Grandin 2011; Sánchez y Peñaranda 2007; Wilson 1999). Los EE. UU. dieron apoyo y entrenamiento militar clave a sucesivos gobiernos –incluidas dictaduras militares– en los dos países (CEH 1999; Ramírez 2017), y los servicios de seguridad estatal

y paramilitares fortalecidos reprimieron violentamente los movimientos de derechos humanos (Currier y Mackey 2017).

El autoritarismo se caracteriza por dismantlar el Estado administrativo (Metzger 2017) y los que fiscalizan la corrupción estatal y delitos políticos (Issacharoff 2020; Urbinati 2019). Activistas de derechos humanos lideran la lucha contra la corrupción en Colombia y Guatemala, por ejemplo, con su apoyo a la Comisión Internacional contra la Impunidad en Guatemala (Cicig) de la ONU, y la determinación de responsabilidad penal por atrocidades masivas cometidas por paramilitares derechistas y el Ejército durante el conflicto. Estas campañas han expuesto a defensores de derechos humanos a una represión violenta por parte de actores estatales y privados; tras los Acuerdos de Paz de 2016 en Colombia se incrementaron bruscamente los asesinatos de defensores un 64 %: de 56 asesinatos en 2016 (Front Line Defenders 2016), el país pasó a 92 en 2017 (Front Line Defenders 2017). Quienes defienden los derechos humanos en zonas rurales habitualmente enfrentan mayor riesgo de violencia. Según la base de datos creada para este estudio, el 81 % de defensores asesinados en Colombia durante el 2020 vivían en zonas rurales, y el total de los defensores asesinados en Guatemala durante ese mismo año vivían en el campo. Ambos países carecen de un sistema de justicia penal eficaz para investigar homicidios. En 2018, la tasa de impunidad era la misma en Colombia (Asman 2019; Forst 2019) que en Guatemala (Asman 2019): 98 %. Históricamente, la tasa de impunidad de los asesinatos de defensores de derechos humanos en Colombia es de 95 % (Forst 2019, Méndez 2018).

El discurso virtual antiderechos humanos es muy similar en ambos países, e invoca una visión de la Guerra Fría sobre defensa patriótica ante desestabilizadores elementos extranjeros, marxistas y terroristas, presentados como delincuentes comunes y no representantes políticos legítimos (Abbas et al. 2019; Gregory 2019). Ambos gobiernos han tratado de movilizar a sus bases a través de Internet contra activistas de derechos humanos y la oposición (Currier y Mackey 2017). La inteligencia militar en Colombia ha sido repetidamente sindicada por vigilar e intervenir comunicaciones de opositores políticos y la sociedad civil (El Espectador 2020b), calumniados desde el despacho presidencial (El Espectador 2020a). En Guatemala, la inteligencia militar vigila e intercepta teléfonos móviles de activistas de derechos humanos con el sofisticado programa

informático Pegasus (Sas y Orantes 2018a). Entre 2016 y 2020, un colaborador del exvicepresidente Felipe Alejos Lorenzana –sancionado por corrupción en 2020 por el Departamento de Estado de los EE. UU. (Departamento de Estado 2020)– habría operado la principal cuenta antiderechos humanos en Guatemala (@LordVaderGT). Existe también copiosa evidencia de la mutua coordinación que mantienen los principales personajes antiderechos humanos en Colombia y Guatemala (Forst 2019).

El trabajo en derechos humanos es criminalizado con frecuencia en ambos países. En 2018, se produjo una protesta en San Luis de Palenque, Colombia, por la presencia de la empresa energética canadiense Frontera Energy, la cual contrató privadamente al Ejército colombiano para proteger sus actividades, elevó una denuncia penal contra ocho defensores quienes fueron detenidos por asociación ilícita para delinquir, violencia contra funcionarios públicos y obstrucción de vías públicas (Bolaños 2020, Forst 2019). Dos de los defensores fueron golpeados, encarcelados y acusados por intento de homicidio, debido a que lideraron protestas en 2016 y 2018. Este caso forma parte de un patrón más amplio, con 202 defensores ambientales procesados desde 2012 en Colombia. La criminalización de los activistas de derechos humanos se refuerza a diario mediante mensajes en las redes sociales, como veremos en detalle en el apartado “El contenido del discurso antiderechos humanos”.

La Fundación Myrna Mack (2020a) documentó 323 denuncias penales contra 59 defensores en Guatemala entre 2016 y 2020. En septiembre de 2019, la Unidad de Protección de Defensoras y Defensores de Derechos Humanos-Guatemala (Udefegua) reportó 91 órdenes de arresto pendientes contra defensores en el departamento de Huehuetenango, y 52 en Alta Verapaz. Cualquier ciudadano puede presentar una denuncia penal contra una persona por delitos formulados vagamente, como conspiración, abuso de autoridad, violación de la Constitución, divulgación de información confidencial, sedición, invasión de propiedad, difamación y “asociación ilícita para delinquir”, lo cual favorece los litigios especulativos. Según un funcionario de la ONU en Guatemala, el 30 % de las órdenes de detención contra defensores son por invasión a la propiedad. La promilitar Fundación contra el Terrorismo presentó 55 de las 323 denuncias citadas, y la mayoría fueron publicadas simultáneamente en Facebook y Twitter.

Es más factible que denuncias presentadas por personajes con influencia política o económica resulten en investigaciones fiscales, acusa-

ciones y órdenes de detención, lo que provoca la prolongada detención preventiva de defensores como Daniel Pascual y Abelino Chub Caal, activistas de derechos indígenas en Guatemala (Independent Catholic News 2021). Aunque eventualmente la denuncia penal sea considerada frívola y desestimada, la persona puede ser detenida, encarcelada, forzada a costear una onerosa defensa legal y sometida a tremendas perturbaciones en su trabajo. En algunos casos, las tácticas de guerra judicial les obligan a abandonar el país. Las exprocuradoras generales guatemaltecas Thelma Aldana y Claudia Paz y Paz huyeron de su país, después de que un juez dictara órdenes de detención contra ellas por acusaciones falsas. Aldana obtuvo posteriormente asilo en EE. UU. (AP News 2020).

La población de Colombia casi triplica la de Guatemala, y su gobierno tiene más capacidad institucional, militar y de otro tipo (Worldometer 2021), pero el poder coercitivo del Estado en Colombia se limita a ciertas regiones, y el país es considerado un “Estado fragmentado” donde diferentes actores armados ejercen “oligopolios de coerción” en los territorios que controlan (Duncan 2014). Según la Cicig, el Estado guatemalteco ha sido “capturado” por el crimen organizado y el aparato de seguridad (Cicig 2019). En ambos países, la participación del Estado en el crimen organizado se enfoca en las drogas ilegales (El Tiempo 2020; Amnistía Internacional 2019). Pero mientras Colombia es productor y exportador neto de las drogas, Guatemala es más bien un importante país de tránsito hacia los Estados Unidos. (Incsr 2021).

Los dos países tienen también historias y culturas marcadamente diferentes. La proximidad con los EE. UU. y su menor tamaño le han valido a Guatemala una mayor influencia de ese país en su política, incluido un golpe de Estado respaldado por la CIA que en 1954 sustituyó al reformista presidente Jacobo Árbenz por una dictadura militar anticomunista (CEH 1999). La población indígena en Colombia representa menos del 5 % de la población total, mientras que en Guatemala el censo de 2018 revelaba que el 43 % de la población se identificaba como indígena, uno de los porcentajes más altos de América Latina (DANE 2019; Elías 2021). Una Comisión de la Verdad auspiciada por la ONU concluyó que el régimen militar de Ríos Montt perpetró un genocidio contra la población maya-ixil en la década de 1980 (CEH 1999). Mientras que el conflicto armado en Colombia finalizó en 2016, los acuerdos de paz en Guatemala se firmaron dos décadas antes, en 1996. Las diferentes

historias permiten comparar como cambia (o no) el discurso político después de que termina el conflicto armado.

El contenido del discurso antiderechos humanos

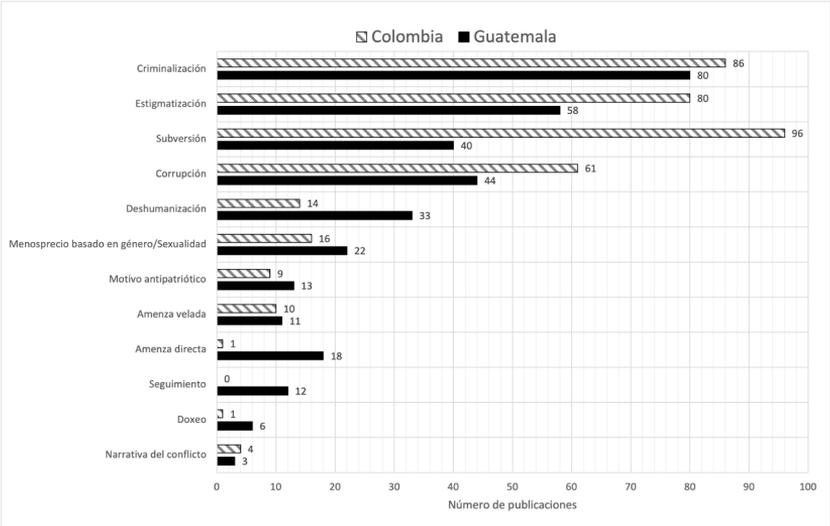
La parte empírica del estudio empezó cuando entrevisté a defensores de derechos humanos en Colombia y Guatemala sobre los temas más recurrentes del discurso antiderechos humanos. Ellos y ellas reportaron ser tachados virtualmente como “comunistas”, “guerrilleros”, “criminales” y “terroristas” empeñados en destruir el Estado (Forst 2019); o narcotraficantes “repugnantes”, “corruptos” y “violentos”, traidores y vendidos a personajes extranjeros como George Soros. Son comunes el racismo, la misoginia, insultos a personas LGBTQ+, e insultos típicamente autoritarios como “enemigos del Estado” o “el enemigo interno” (Fundación Myrna Mack 2020b). En Latinoamérica circulan a menudo amenazas de muerte que normalmente serían eliminadas por las plataformas de redes sociales en EE. UU. y Europa Occidental; por ejemplo, las Águilas Negras, que representan a paramilitares implicados en el narcotráfico en Colombia, publican listas virtuales de personas que han sido sentenciado a muerte, incluyendo a destacados defensores a quienes llaman “guerrilleros camuflados” (Insight Crime 2017).

Para comprender mejor el contenido del discurso virtual antiderechos humanos, recopilé y codifiqué cuatrocientas publicaciones de Twitter (doscientas por país) entre diciembre de 2018 y diciembre de 2020, en un muestreo de conveniencia en el que incluí palabras clave y etiquetas (*hashtags*) relevantes, así como mensajes de defensores destacados y cuentas antiderechos humanos en cada país. Basado en la teoría de las ciencias sociales y en la bibliografía existente sobre deshumanización (Bruneau et al. 2018; Leidner et al. 2010), discurso de amenazas (Gómez et al. 2013), estigmatización (Goffman 1963; Hatzenbuehler, Nolen-Hoeksema y Dovidio 2009) y venganza (Jackson, Choi y Gelfand 2019), identifiqué doce categorías distintas de mensajes antiderechos humanos, que en conjunto constituyen la categoría general “discurso antiderechos humanos”.

1. Amenazas *directas de daño*: invocaciones directas a matar o herir a una persona o a su familia, publicación de la dirección de su domicilio, referencia a un escuadrón de la muerte, o imágenes de daño, violencia o muerte.

2. *Amenazas implícitas de daño*: pedidos no específicos de llevar a cabo alguna acción, deseos de que les ocurra un daño, declaraciones negativas sobre la expectativa de vida, o imágenes que indiquen lo anterior.
3. *Acusaciones de corrupción*: imputaciones directas o implícitas de corrupción contra una persona u organización, o de involucramiento en actividades fraudulentas.
4. *Acusaciones de subversión y terrorismo*: afirmaciones de que la persona es comunista, marxista, terrorista, guerrillera, asesina, o publicación de imágenes que así lo indiquen.
5. *Afirmaciones de comportamiento antipatriótico*: declaraciones de que quien es blanco de los ataques es un traidor, que engaña al país o actúa contra sus intereses, un enemigo del pueblo o alguien que sirve a intereses extranjeros.
6. *Acusaciones de delincuencia*: declaraciones de que la persona es un criminal, delincuente, bandido, fugitivo de la justicia, parte de una conspiración, red, estructura u organización criminal, o invocaciones para acusar o encarcelar a esta persona.
7. *Seguimiento*: fotos o vídeos de esta persona, tomados en lugares públicos sin su conocimiento o consentimiento.
8. *Doxeo*: divulgación no consentida de información privada o de identificación, incluidos documentos, imágenes privadas u otros materiales privados, con la intención de acosar, avergonzar o causar daño.
9. *Deshumanización*: afirmación de que el sujeto no es humano, incluyendo imágenes de un animal, un virus o un objeto inanimado.
10. *Menosprecio basado en el género o la sexualidad*: declaraciones de que el sujeto es LGBTQ+, cuestionando su género o sexualidad, o acusándole de perversión sexual.
11. *Narrativas del conflicto armado*: difamación o negación de una masacre, atrocidad masiva u otro delito documentado ocurrido durante el conflicto armado.
12. *Estigmatización*: insultos basados en la raza, etnia u origen nacional, o afirmaciones de que la víctima de los ataques es alguien repugnante u ofensivo, acusaciones de enfermedad mental o abuso de sustancias, o imágenes o *emojis* que reflejen tal idea.

Figura 1. Categorización de 400 publicaciones en Twitter en Colombia y Guatemala en 2020

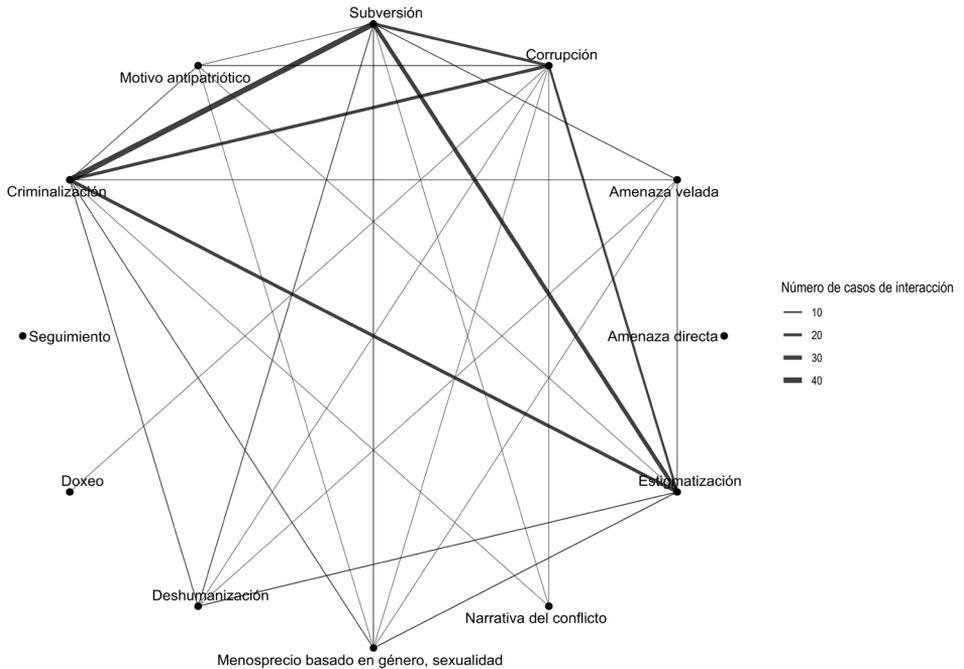


Fuente: elaboración propia

Las categorías más frecuentes del discurso antiderechos humanos en Colombia son, en este orden: 1) *Subversión*, 2) *Criminalización*, 3) *Estigmatización*, y 4) *Corrupción*; en Guatemala son: 1) *Criminalización*, 2) *Estigmatización*, 3) *Corrupción*, y 4) *Subversión*. Durante la codificación noté que la mayoría de los mensajes contenían más de una categoría de discurso. Por ello, codifiqué todos los tipos presentes en un mismo mensaje y analicé las interacciones entre categorías concurrentes. Las figuras 2 y 3 muestran el número de veces que las categorías concurren en la misma publicación. Representan un análisis inicial de componentes principales, resaltan los términos agrupados y reducen a sus atributos básicos la complejidad de un conjunto de datos formado por muchas variables interrelacionadas (Jolliffe 2002).

Figura 2. Colombia: interacción entre categorías del discurso antiderechos humanos

Interacciones Entre Términos de Clasificación en Publicaciones de Twitter de Colombia

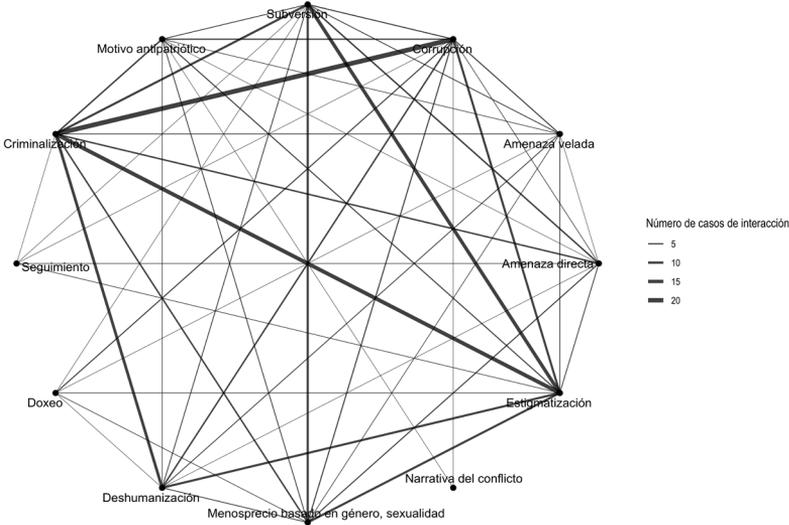


Fuente: elaboración propia

Estos resultados empíricos respaldan varias conclusiones. Primero: es notablemente similar y estable el contenido del discurso antiderechos humanos que estigmatiza a defensores de derechos humanos en Colombia y Guatemala y los caracteriza como corruptos, criminales y subversivos. Metodológicamente, los resultados también demuestran el valor de un análisis detallado del contenido del discurso virtual de odio. Los estudios de ciencias sociales en el modelo de minorías generalmente usan categorías binarias, como discurso de odio/no discurso de odio de Relia et al. (2019), y discurso antiinmigración/no discurso antiinmigración de Müller y Schwarz (2020). Trascender los enfoques binarios de la expresión virtual permite más posibilidades de comprender el carácter discursivo de los mensajes antiderechos humanos.

Figura 3. Guatemala: interacción entre categorías del discurso antiderechos humanos

Interacciones Entre Términos de Clasificación en Publicaciones de Twitter de Guatemala



Fuente: elaboración propia

Segundo: el discurso antiderechos humanos es contextual y culturalmente muy específico. El autoritarismo digital suele usar un discurso codificado para eludir procesos de moderación de contenidos en las plataformas. Por ejemplo, en Guatemala, cuentas promilitares en las redes sociales llaman “carrito de helados” (referencia a vehículos empleados por la inteligencia militar y escuadrones de la muerte en la década de 1980) a la furgoneta utilizada en operaciones de vigilancia (Sas y Orantes 2018b) –aunque en el contexto colombiano donde el seguimiento no está muy extendido, el mismo término es inocuo–. De otro lado, la afirmación en Colombia de que alguien “mandará la moto” se entiende comúnmente como una amenaza de muerte, pues los asesinos armados se movilizan en esos vehículos, pero esta misma frase no se considera una amenaza en Guatemala, donde dicha forma de asesinar y la expresión no son frecuentes.

Tercero: aunque no comprendamos plenamente su alcance, son evidentes las interacciones entre las categorías de discurso antiderechos humanos, y pueden ser significativas. Las combinaciones más frecuentes del discurso antiderechos humanos en Guatemala son: corrupción-criminalización, y estigmatización-criminalización-corrupción; y en Colombia son: criminalización-subversión-estigmatización. Ello sugiere que, en futuros estudios, en lugar de examinar una categoría de discurso (como la incitación, la amenaza o la deshumanización), es posible investigar si ciertas combinaciones de discurso en Internet son conjuntamente suficientes para causar daños fuera de las plataformas virtuales.

Por último, y quizás lo más importante: son visiblemente escasas las amenazas directas e implícitas, incluyendo incitación a la violencia. Aunque el número de defensores asesinados en Colombia en 2020 (304) fue veinte veces mayor que en Guatemala (15), son menos frecuentes los mensajes amenazantes en el primer caso que en el segundo. Esta observación es respaldada por un análisis más detallado de los efectos no virtuales del discurso en Internet en Guatemala. En una regresión de series temporales mediante la base de datos de asesinatos de defensores en 2020 y los datos de mensajes amenazantes recogidos en las redes sociales, no encontré una correlación estadísticamente significativa entre ambos.

Por lo tanto, un análisis inicial sugiere que la frecuencia de las amenazas virtuales de violencia no se correlaciona con niveles reales de violencia. Por supuesto, el diseño de la investigación podría haber sido defectuoso. Metodológicamente, el número relativamente bajo de amenazas podría guardar relación con el muestreo de conveniencia, y aquí debe señalarse que el número relativamente bajo de mensajes en general en comparación con, por ejemplo, los 500 mil mensajes y comentarios antiinmigrantes en la página de Facebook de Alternativa para Alemania en 2016, impide un análisis cuantitativo de los ataques a grupos profesionales específicos, como defensores de derechos humanos o periodistas. Además, el discurso en las redes sociales es un objeto de estudio fugaz, ya que en los últimos años las plataformas han adoptado medidas de moderación de contenidos cada vez más agresivas y, según un estimado, actualmente eliminan cerca del 72 % del discurso de odio señalado como tal por los usuarios (Reynders 2021). Durante la recopilación de datos de este estudio, se hizo evidente que el discurso de las cuentas alineadas con el Estado se desplazaba hacia el acoso y la

denigración, a medida que la moderación de contenidos de Twitter eliminaba las amenazas más explícitas.

Estos resultados nos llevan a cuestionar si el énfasis del modelo de minorías para identificar una relación causal entre el discurso virtual y los daños fuera de las plataformas de Internet es el más adecuado para asimilar la gama de consecuencias del autoritarismo digital. Si no lo es, quizá tengamos que emplear diferentes técnicas metodológicas para acceder a un espectro más amplio de consecuencias negativas del discurso virtual.

Los daños ocultos del discurso antiderechos humanos

Los hallazgos respecto a amenazas virtuales directas y sus consecuencias letales sugieren que podríamos considerar con más detalle los efectos no letales del discurso virtual –como la intimidación y el silenciamiento– sobre los defensores, enfatizados en el modelo político. Aquí se resume la evidencia de entrevistas cualitativas con defensores de los derechos humanos, periodistas y funcionarios de la ONU y del gobierno en Colombia y Guatemala. Quienes defienden los derechos humanos reportaron una serie de efectos negativos del discurso virtual antiderechos humanos en sus vidas profesionales y personales, incluyendo los siguientes:

Temor e intimidación

Una abrumadora mayoría (92 %) de los primer caso que en Colombia y Guatemala afirmaron experimentar temor y sentirse amenazados por ataques virtuales. Una defensora explicaba:

Usan las redes sociales para ganar influencia y manipular tus sentimientos y tu psique. Lanzan amenazas para sembrar el caos... porque así te controlan... Son operativos psicológicos para volverte paranoico y te controlan mediante el miedo. Es Propaganda 2.0. (Entrevista 1)

Un periodista decía: “Vivir bajo tanta presión causa inestabilidad personal”, en lo que él consideraba una estrategia gubernamental consciente de “contrainsurgencia psicológica” (Entrevista 2). Las entrevistas resaltan el extraordinario alcance e inmediatez (o “diseminación viral”) de las redes sociales, cualitativamente distintos a los de medios

de comunicación tradicionales. Por eso, algunos defensores sienten las amenazas como algo más personal e invasivo de su privacidad, como explicó una activista indígena de Guatemala:

El acoso y las amenazas de muerte en las redes sociales comenzaron cuando denuncié una masacre del ejército en mi ciudad natal... Temí por mi seguridad y la de mi familia... mencionaron a toda mi familia en las redes sociales... El discurso virtual del odio es dañino de un modo muy personal e íntimo. La amenaza llega al teléfono que llevas contigo. (Entrevista 3)

Defensoras y defensores reportan mayores niveles de miedo cuando los mensajes revelan su domicilio, identifican a sus familiares o muestran fotos de seguimiento en restaurantes, protestas o reuniones públicas. El alcance y la capacidad de las operaciones de seguimiento resultan más evidentes cuando aparecen en Internet fotos de los defensores en países extranjeros. Por ejemplo, en diciembre de 2019 circularon por Twitter fotos de Thelma Aldana, exfiscal general de Guatemala, fotografiada cuando utilizaba un baño público en Orlando, Florida (EE. UU.); y el vigilante colombiano de ultraderecha Andrés Escobar publicó en Twitter una foto de Beto Coral, activista de derechos humanos exiliado, tomada cuando este paseaba con su familia en un parque de Nueva York en julio de 2021.

Daño a la reputación

El 90 % de las personas entrevistadas declaró que los ataques virtuales dañaron su reputación personal o profesional, o su credibilidad. Los defensores percibían las campañas en línea como un ejercicio de “difamación” (Entrevista 4) y afirmaban que “el discurso de odio en línea destruye la identidad social de las personas” (Entrevista 5). Reportan ser abordados en restaurantes, baños públicos y aeropuertos por gente que repite acusaciones difundidas en Internet: “Muchos creen de verdad que soy narcotraficante y que vivo de las reparaciones para las víctimas del conflicto” (Entrevista 6). Uno describió su larga experiencia:

Hubo una campaña en la prensa y en las redes sociales que afirmaba: “Este abogado ha recibido 60 000 Q (us\$ 7700) y es rico”. No es cierto, aceptamos el caso pro-bono. Pero sí nos afecta,

la gente lo lee en los periódicos y pregunta: “¿Cómo llegaste a ser millonario?”. El odio empieza en un punto y luego se extiende. Desde personas comunes y corrientes hasta periodistas empiezan a odiarte... La gente empieza a hacer comentarios en bares y restaurantes. Mi hija se encontraba con amigos que le decían: “Tu padre es un ladrón y un abogado corrupto”. (Entrevista 7)

Grupos de derechos humanos como el Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo (Cajar) de Colombia están tan preocupados por el desprestigio de su imagen pública que han contratado a una firma de relaciones públicas para producir vídeos que desmientan la opinión de que son “corruptos” y “delincuentes” que “compran testigos”.

Tomar medidas de protección

El 54 % de los defensores reportaron que los ataques en redes sociales los llevaron a adoptar medidas de protección para preservar su seguridad física y la de su familia. Cambian su patrón de movimientos al adoptar diferentes rutas para ir al trabajo y volver. Ya no caminan de espaldas al tráfico. Instalan ventanas antibalas en sus vehículos. Evitan ir a restaurantes y actos públicos. Una defensora indicaba: “Ahora siempre uso un buscapersonas, viajo acompañada, evito tener un horario fijo. Digo a mi familia: ‘Les llamaré a las cinco de la tarde, pero si no, vengan a buscarme’” (Entrevista 8). La Comisión Interamericana de Derechos Humanos ordenó a los gobiernos de Colombia y Guatemala dar protección policial permanente a numerosos defensores de alto perfil, como el juez Ramón Cadena (CIDH 2016). Durante la entrevista, Cadena expresó su agradecimiento por la presencia de policías armados en la puerta de su oficina, pero observó con ironía: “Disminuye el riesgo, pero si realmente quieren acabar contigo, nada te ayudará” (Entrevista 9).

Interferencia con el trabajo de derechos humanos

La mayoría (54 %) de defensores y defensoras indicaron que el discurso virtual antiderechos humanos ha obstaculizado su eficacia en el trabajo. El daño a su reputación, sostienen, socava su credibilidad como fuente fiable, así como sus relaciones de trabajo con los clientes. Los defensores urbanos describen la hostilidad que encuentran en zonas rurales: “Cuando viajamos a las comunidades, a veces encontramos

a miembros de la comunidad con machetes que nos dicen: ‘Los conocemos de Facebook. Ustedes son los traidores que reciben dinero del extranjero’” (Entrevista 10). Algunos pobladores rurales en Guatemala han tratado de linchar a agentes urbanos de derechos humanos debido a historias falsas que circulan en las redes sociales. Los ataques virtuales pueden impulsar a abandonar por completo su trabajo y frustrar prospectos laborales futuros. Cuando la agencia anticorrupción de la ONU, Comisión Internacional contra la Impunidad en Guatemala (Cicig) en Guatemala cesó su labor en 2019, una campaña coordinada en las redes sociales amenazaba encarcelar a sus exmiembros, conminación que se extendía a cualquiera que considerase contratarlos:

No conseguí empleo tras el cierre de Cicig. Postulé a muchos puestos de trabajo, incluso en agencias de la ONU en Guatemala, y todos me decían: “No queremos tener nada que ver con ustedes. Gracias y adiós”. (Entrevista 11)

Al final de la entrevista, un abogado de derechos humanos levantó las manos y exclamó: “¡Me hicieron la vida imposible!” (Entrevista 12).

Vinculación con lesiones físicas

El 51 % de las personas entrevistadas cree que el discurso virtual antiderechos humanos guarda una relación causal con agresiones fuera de Internet. Algunos defensores dieron argumentos de peso sobre el nexo causal, y plantearon muchas teorías sobre la relación entre el discurso antiderechos humanos y la violencia fuera de las plataformas virtuales: “Estas campañas en las redes sociales impiden tu trabajo, arruinan tu reputación y allanan el terreno para quitarte la vida” (Entrevista 13). Algunos veían una conexión causal directa: “El discurso del odio en EE. UU. no lleva a la violencia. Aquí [en Colombia] sí, porque no hay una brecha entre el dicho y el hecho” (Entrevista 14). Cuando se les pidió identificar casos concretos en que el discurso virtual causaba daños fuera de línea, los defensores colombianos se refirieron a las amenazas de muerte proferidas por el grupo paramilitar clandestino Águilas Negras. Sus panfletos son publicados en línea y típicamente anuncian: “Condenado a muerte... Llegó tu hora. Vas a morir” (Águilas Negras 2016). Las amenazas de las Águilas Negras han incluido a defensores de derechos humanos y grupos calificados como “comunistas”, “prostitutas”,

“ladrones”, “marihuaneros” y “sidosos” que sucumbirán ante la “limpia social”. Los defensores en Guatemala citan el asesinato de Jorge Juc Cucul en julio de 2019, luego de que este fuera llamado “ladrón de energía” y “enemigo del desarrollo” en Facebook por proponer la nacionalización de la red eléctrica (Prensa Libre 2019). En entornos rurales los defensores enfrentan riesgos de violencia mucho mayores que sus colegas urbanos, e informes de organismos de la ONU han explicado que el alto número de asesinatos de activistas rurales corresponde a la ausencia del Estado de derecho y de autoridad estatal en estas regiones (Forst 2019). Un defensor que reside en Bogotá declaró:

Fuimos mencionados en un panfleto de las Águilas Negras y acudimos de inmediato a la policía y a la fiscalía, pero no obtuvimos protección del Estado. En este caso, nosotros no tuvimos problemas porque estamos en una zona urbana, pero los que sí tuvieron problemas fueron los dirigentes rurales que tienen que vérselas con paramilitares en territorios que éstos controlan. (Entrevista 15)

Defensores y defensoras de derechos humanos en Guatemala citaron un discurso pronunciado por el presidente Jimmy Morales en mayo de 2018, refiriéndose a activistas de derechos humanos como “criminales”; ocho de estas personas fueron asesinadas al mes siguiente en áreas rurales: la cifra más alta en un mes de ese año (Itzamná 2018). La defensa de los derechos humanos es especialmente peligrosa para activistas ambientales opuestos a proyectos de represas hidroeléctricas y empresas mineras multinacionales. Los defensores también creen que los más probables iniciadores de actos de violencia son guardias de seguridad privados. “Existe una correlación clara: donde hay recursos, hay violencia” (Entrevista 16).

La criminalización del trabajo de derechos humanos

Casi la mitad (49 %) de los defensores y defensoras perciben una conexión entre las redes sociales y la criminalización del trabajo en derechos humanos en Colombia y Guatemala. La integración de la guerra judicial y las redes sociales en el autoritarismo digital es más evidente cuando se publica virtualmente una denuncia penal (Fundación Myrna Mack 2020a). Sin embargo, no hay acusación ni orden de detención en la mayoría de los casos. Ello también puede afectar a quienes defienden

los derechos humanos al situarlos en un limbo legal. Aunque la denuncia penal quede en suspenso, las cuentas antiderechos humanos afirman que el defensor se encuentra “bajo investigación” o es “prófugo de la justicia”, ensombreciendo su reputación. Una fiscal que investigaba la corrupción de altos funcionarios guatemaltecos describía los efectos de una campaña en redes sociales y una denuncia penal contra ella:

Me acusaron de blanquear quince mil dólares y presentaron una denuncia ante la unidad contra el lavado de dinero del Ministerio de Justicia. Era obstrucción a la justicia y un pretexto para detener mis investigaciones. El Ministerio de Justicia abrió un caso e inició una investigación, y tuve que recusarme del caso en que estaba trabajando. [Cuatro años después] el caso contra mí sigue abierto. Un juez podría dictar una orden para detenerme, así que tengo miedo de volver a Guatemala. Quieren hacer escarmiento con mi caso. (Entrevista 21)

Quienes tienen hijos pueden verse especialmente afectados por la inseguridad jurídica de que se les abra un proceso penal:

Las órdenes de detención no se hacen públicas por ley, así que no sabemos si hay una orden de detención contra nosotros. Temo por mi hijo recién nacido. Si me meten en la cárcel, ¿qué será de mis hijos? (Entrevista 22)

El mismo defensor afirmaba que existía una conexión entre la criminalización del trabajo de derechos humanos y el asesinato de sus defensores: “De los veintiséis defensores asesinados el año pasado [en Guatemala], todos tenían órdenes de detención pendientes” (Entrevista 23).

Efectos sobre la salud

El 38 % de los defensores y defensoras reportaron efectos adversos a la salud derivados del acoso en línea: insomnio y problemas gastrointestinales debidos al miedo y al aislamiento social; también síntomas psicológicos adversos, más agudos en aquellos sujetos a seguimiento. Una defensora que enfrentó feroces acusaciones en las redes sociales que publicaban fotos suyas en lugares públicos, señaló los “efectos psicológicos de ser observada y estar bajo constante seguimiento” (Entrevista 24). Las dimensiones de género del acoso virtual son evidentes, y las

mujeres defensoras reportaron niveles de estrés generalmente más altos tras ser objeto de acoso y seguimiento en Internet.

Efectos de silenciamiento

El 23 % de defensores revelaron haber dejado de hacer declaraciones y publicar opiniones, haber moderado su discurso o abstenerse de expresar opiniones reales. Algunos se han retirado temporal o permanentemente de redes sociales, o han incurrido (según un defensor) en la “auto-censura”. Un abogado describió una campaña contra él con mensajes en Twitter que divulgaban su dirección y el nombre de su esposa, y lo amenazaban de muerte mediante la publicación de la foto de un abogado de derechos humanos asesinado y la leyenda: “Te pasará lo mismo”. Al preguntarle si había cambiado sus actividades, respondió:

Tengo que hacer mi trabajo y lo que conviene a mi país. Pero debo tener cuidado. Dejé de publicar artículos y de criticar al gobierno... Fui a la embajada de EE. UU. para una reunión, pero me estaban siguiendo. A los 10 minutos apareció en Twitter una foto que me mostraba saliendo de la embajada. (Entrevista 25)

Huida del país

El 18 % de las y los defensores declararon haber abandonado temporal o permanentemente el país, haber enviado al extranjero a sus familiares, o haber hecho planes significativos para salir del país (organizar un viaje, solicitar un pasaporte y pedir visa o asilo en otro país, usualmente los EE. UU.). Dos exfiscales generales huyeron de Guatemala, en parte debido a una campaña de acoso y amenazas en las redes sociales. La exfiscal general Claudia Paz y Paz, quien logró procesar al expresidente y general Ríos Montt por genocidio, fue forzada a abandonar el país y ahora vive en EE. UU. La exfiscal general Thelma Aldana, quien procesó al expresidente Otto Pérez Molina por corrupción, obtuvo asilo en EE. UU. en 2020 (AP News 2020). Abandonar el país es una opción más viable para quienes son profesionales y viven en las ciudades, pero en zonas rurales muchos no poseen los recursos necesarios para solicitar asilo. Estas personas pueden inclusive sufrir desplazamiento dentro del país. Según un defensor colombiano:

En las zonas rurales, basta una amenaza de muerte para que las personas abandonen sus casas y sus tierras. Esto es producto del miedo

después de tantos ataques de los paramilitares. Son desplazados... si amenazan a su familia, ello tiene el mayor impacto... entonces podrían abandonar el país. (Entrevista 26)

Ignorar los ataques virtuales

El 10 % de los y las defensoras indicaron que ignoran los ataques virtuales y bloquean las cuentas que los acosan. Esto es más frecuente entre los defensores urbanos e instruidos que cobraron notoriedad en tiempos anteriores a las redes sociales:

Llevo veintiocho años en la lucha y tengo setenta de edad, así que soy recio. Los bloqueo y no me importa lo que piensen. No me hacen perder el sueño; ¡no van a matarme! Pero a los jóvenes les afecta. Algunos son más sensibles que otros. (Entrevista 27)

También son más propensos a rechazar una conexión entre el discurso antiderechos humanos y los daños fuera de las plataformas digitales:

Mantenemos un diálogo fluido con las empresas que operan las redes sociales. El problema de la violencia es estructural y profundo. No es responsabilidad de las redes sociales cambiar la sociedad. Su responsabilidad es educar a la población. (Entrevista 28)

Los efectos condicionantes del autoritarismo digital

El principal hallazgo de las entrevistas cualitativas es que el autoritarismo digital acarrea una serie de consecuencias dañinas que afectan sustancialmente a los defensores y su capacidad para realizar su trabajo, pero rara vez se incluyen en estadísticas oficiales o informes elaborados por la sociedad civil. Muchos efectos negativos de los discursos antiderechos humanos están interrelacionados y se refuerzan mutuamente; por ejemplo, cuando el daño a la reputación interfiere con la labor de un defensor al socavar su credibilidad, y esa persona se autocensura.

La mitad de los defensores entrevistados sostienen que el discurso virtual antiderechos humanos facilita la criminalización de su trabajo, lo cual resalta las formas en que se integran la guerra judicial y el autoritarismo digital. Ello es obvio cuando las denuncias penales se publican en un tweet, pero también puede ser cierto en un sentido más amplio. En las entrevistas, expusieron argumentos de peso sobre los efectos

condicionantes que forman el discurso público, donde la avalancha de acusaciones y contraacusaciones, informaciones falsas y calumnias puede tener un efecto acumulativamente corrosivo. Los entrevistados señalan que incluso si pueden desmentir eficazmente las acusaciones, el discurso antiderechos humanos virtual erosiona la base para determinar la verdad y la facticidad y, por lo tanto, desestabiliza las condiciones del conocimiento de manera más general. En palabras de un defensor: “En el bombardeo, nadie cree nada, nadie tiene credibilidad” (Entrevista 29). La relativización de la verdad por los sistemas autoritarios de gobierno tiene amplios antecedentes políticos.

Aunque este estudio se ha enfocado en un extenso espectro de daños, es importante no descartar la posibilidad de un nexo causal entre el discurso virtual y la violencia fuera de Internet contra quienes defienden los derechos humanos. Aunque puede haber casos concretos en los que un mensaje virtual incite a un seguidor a agredir o asesinar, esos casos son raros. La incitación virtual puede crear una atmósfera de tolerancia hacia daños contra estas personas y reforzar la identidad política de coalición requerida para la violencia (Petersen 2020). En tal modelo, el discurso antiderechos humanos en Internet condiciona a la población a oponerse a los defensores y a permitir que se ejerza violencia contra ellos, antes que incitar al público a cometer estos actos violentos por sí mismos –aunque ello también es posible.

Los efectos del autoritarismo digital se distinguen del discurso de odio dirigido contra minorías religiosas, étnicas o raciales. El modelo de minorías, prevalente en la bibliografía de las ciencias sociales y en la ONU, se enfoca en la incitación a la violencia física contra una población minoritaria, y menos en efectos condicionantes del discurso. El modelo político enfatiza el involucramiento del Estado en la censura y silenciamiento de los disidentes, pero rara vez analiza los efectos a nivel macro en la sociedad. Este estudio, como ya señalé antes, combina elementos del modelo político y del modelo de minorías para crear un marco teórico que abarque toda la gama de impactos del discurso virtual antiderechos humanos, el cual no busca incitar directamente a los ciudadanos comunes y corrientes a herir o matar a los defensores –aunque esto sí ocurre–. Más bien, como dice un defensor colombiano, el elemento central de una campaña de propaganda alineada con el gobierno es el “control de la narrativa” pública sobre violaciones de derechos humanos

pasadas y presentes, y la desmoralización y silenciamiento de actores de la sociedad civil. Más aún: al amplificarse mediante plataformas digitales, el discurso antiderechos humanos crea un entorno que probablemente tolera más la criminalización y la violencia contra quienes defienden los derechos humanos (Land y Hamilton 2020).

RECOMENDACIONES DE POLÍTICAS

Defensores y defensoras de la libre expresión sostienen que el discurso antiderechos humanos que es meramente ofensivo puede enfrentarse con estrategias de educación, alfabetización digital y contradiscursos políticos a largo plazo (Strossen 2018). Pero ello presupone la igualdad de armas y un escenario en que los emisores individuales interactúan independientemente en el ámbito de las ideas, en un contexto político de Estado de Derecho. En muchos países del mundo tales no son las circunstancias reales en el terreno. Más bien, en contextos de violencia política e interpersonal generalizada, órganos de seguridad del Estado con enorme capacidad institucional orquestan campañas masivas de seguimiento y acoso contra periodistas, activistas de derechos humanos y disidentes políticos. Por lo tanto, la regulación es lícita y está justificada cuando las prácticas digitales del Estado infringen las leyes y normas internacionales.

Los trabajos académicos han señalado acertadamente que muchas prácticas del autoritarismo digital están prohibidas por el derecho internacional. Tamar Megiddo nos alerta que numerosas prácticas digitales estatales posiblemente violan el derecho a la intimidad personal, a libertades democráticas básicas, y al Estado de Derecho (Megiddo 2020). La legislación internacional de derechos humanos respalda firmemente la libertad de expresión, pero permite limitaciones previstas por la ley, necesarias para alcanzar un objetivo legítimo y proporcionales al interés que debe protegerse (Human Rights Council 2011). El inciso 3, artículo 19 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos establece que los únicos objetivos considerados legítimos son los siguientes:

- a. Respeto de los derechos o la reputación de los demás; o
- b. Protección de la seguridad nacional o del orden público, o de la salud o la moral públicas.

La legislación internacional de derechos humanos prohíbe a los Estados violar los derechos de defensores al restringir su expresión democrática legítima, dañar su reputación o incitar a la violencia contra ellos. El artículo 20.2 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (Iccpr) prohíbe explícitamente “toda apología del odio por razones de nacionalidad, raza o religión que constituya incitación a la discriminación, hostilidad o violencia”. La legislación internacional prohíbe ciertas formas de discurso antiderechos humanos auspiciado por el Estado, en especial las basadas en temas de nacionalidad, raza o religión, o que incitan a la violencia. En lugar de amenazar e incitar a la violencia contra defensores de derechos humanos, los Estados tienen la obligación de tomar medidas concretas para proteger la libre expresión, la igualdad de acceso a la información y la libertad de asociación de la ciudadanía. Actualmente cerca de la mitad de los Estados del mundo impiden el ejercicio básico de derechos ciudadanos de su población, mediante sus actividades virtuales.

Los Estados deben dejar de atacar con operativos informáticos a quienes defienden los derechos humanos, y negociar, suscribir y ratificar un Código de Conducta Digital, bajo los auspicios de la ONU. Este Código de Conducta Digital debe, como mínimo, comprometer a los Estados a garantizar la transparencia en sus prácticas digitales, exigirles que respalden la libertad de expresión y el ejercicio virtual de derechos ciudadanos básicos, y prohibirles que amenacen e inciten a la violencia contra defensores de derechos humanos, así como proscribir la realización de irrestrictas campañas de seguimiento y desprestigio contra sus ciudadanos.

Por su parte, las empresas tecnológicas que ostentan la principal capacidad para regular las campañas de acoso patrocinadas por los Estados tienen un deber de diligencia con sus más de 4800 millones de usuarios (en 2023). Aunque las empresas que operan las redes sociales actualmente detectan y desbaratan algunos operativos informáticos estatales, especialmente cuando los Estados utilizan redes de bots y participan en “comportamientos inauténticos coordinados”, lo hacen de manera inconsistente. El contenido que se publica no es moderado tan diligentemente en Bogotá como en Boston, y algunos observadores han concluido que las plataformas digitales han “descuidado el resto del mundo, alimentando el discurso del odio” (Zakrzewski et al. 2021).

El alcance y aplicación universales de políticas para moderar contenidos en plataformas mitigan la acción de políticas específicas a cada contexto que pueden proteger eficazmente a quienes defienden los derechos humanos. Como señaló un entrevistado colombiano: “Hay un contexto que desconocen... tienen una política universal sobre el discurso del odio para todo el mundo. Pero el discurso es local” (Entrevista 30). Las plataformas deben abandonar políticas de moderación estandarizadas, y adoptar un enfoque específico basado en circunstancias sobre el terreno y que responda a ellas (Wilson y Land 2021; Wilson y Kiper 2020). Las políticas de moderación de contenidos deben facilitar una pluralización de normas de expresión y una descentralización de sus operaciones, al tiempo que se someten a los principios internacionales de derechos humanos como libertad de expresión, transparencia, fiscalización y respeto al debido proceso.

Idealmente, ello significa que la moderación humana de contenidos debe estar a cargo de hablantes nativos del idioma que estén familiarizados con el contexto político y cultural del discurso. En países de riesgo, donde las personas defensoras de derechos humanos, periodistas y otros son reiteradamente detenidos y asesinados, se aconseja a las empresas que los operadores de redes sociales abran oficinas locales y establezcan sólidas relaciones de “socio de confianza” con la sociedad civil, incluidas organizaciones de derechos humanos. En países con mayor riesgo de violencia política, algunas empresas han creado grupos de trabajo internos para monitorear la situación local y evaluar cómo esta aparece en sus plataformas, pero deben hacer más por integrar las señales dentro y fuera de Internet en su matriz de evaluación de riesgos.

Actualmente plataformas como Facebook/Meta y Twitter conducen una revisión expedita de publicaciones identificadas por socios de confianza locales, y debe ampliarse la adopción de esta práctica. Los defensores reportan haber señalado publicaciones que pueden infringir condiciones de servicio de las plataformas, pero nunca han recibido una respuesta. Han buscado una línea de comunicación con las empresas que operan las redes sociales, pero han sido rechazados. Un destacado periodista colombiano señaló: “Denunciamos y no pasa nada. Las empresas que operan las redes sociales están muy lejos de América Latina” (Entrevista 30). Sus oficinas en los países deben contar con periodistas, abogados de derechos humanos y analistas

políticos que comprendan el contexto político, especialmente durante las elecciones, cuando aumenta el riesgo de violencia pública. Las plataformas deben integrar señales externas identificadas por equipos locales de contenidos y análisis en la matriz de moderación de contenidos, y no confiar solo en la inteligencia artificial y la moderación automatizada de contenidos. Algunas empresas como Facebook/Meta incluyen a quienes defienden los derechos humanos como categoría protegida y hay buenas razones para emprender una adopción más amplia de esta política (Paul 2021; Facebook/Meta 2021).

Las perspectivas para la democracia son sombrías si los Estados consiguen silenciar las voces críticas, socavar campañas contra la corrupción y “controlar la narrativa” sobre violaciones de derechos humanos mediante las redes sociales. Mientras políticos autoritarios y populistas avanzan en todo el mundo, y Estados dogmáticos y democracias no liberales aprovechan las posibilidades funcionales de las redes sociales para coordinar operativos informáticos virtuales contra potenciales fuentes de oposición, se hace más apremiante la necesidad de reforzar la protección de actores de la sociedad civil y de voces independientes.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abbas, Muna, Elaf Al-Wohaibi, Jonathan Donovan, Emma Hale, Tatyana Marugg, Jon Sykes, Molly Land, y Richard Ashby Wilson. 2019. *Invisible Threats: Mitigating the Risk of Violence from Online Hate Speech Against Human Rights Defenders in Guatemala*. Washington, D. C.: American Bar Association Center for Human Rights. <https://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3483258>
- Águilas Negras. 2016. Panfleta, Cauca, Colombia. Impreso no publicado.
- Amnistía Internacional. 2019. *Última oportunidad de justicia. Peligrosos retrocesos para los Derechos Humanos y la lucha contra la impunidad en Guatemala*. Londres: Amnistía Internacional.
- AP News. 2020. “Ex-Guatemala Prosecutor Granted Asylum in U.S.”. 24 de febrero. <https://apnews.com/article/ce4c035ff39ba0fob2362adaa529194e>
- Balkin, Jack. 2008. “The Constitution in the National Surveillance State.” *Minnesota Law Review* 93, 1: 1-25. <https://heinonline.org/HOL/LandingPage?handle=hein.journals/mnlr93&div=4&id=&page=>
- Bastos, Marco y Johan Farkas. 2019. “Donald Trump is my President! The Internet Research Agency Propaganda Machine”. *Social Media and Society* 5, 3. <https://doi.org/10.1177/2056305119865466>

- BBC News. 2010. "Timeline: China and Net Censorship". 23 de marzo. <http://news.bbc.co.uk/1/hi/8460129.stm>
- Bevir, Mark y Jason Blakely. 2018. *Interpretative Social Science: An Anti-Naturalist Approach*. Oxford: Oxford University Press.
- Blanchard, Ben, Hui Li y Paul Carsten. 2013. "China Threatens Tough Punishment for Online Rumor Spreading". *Reuters*, 9 de septiembre. https://news.yahoo.com/china-threatens-tough-punishment-online-rumor-spreading-100229793.html?fr=sycsrp_catchall
- Bolaños, Edinson. 2020. "La detención de líderes sociales que llega a las Naciones Unidas". *El Espectador, Colombia + 20, Conflicto*, 4 de marzo. <https://www.elespectador.com/colombia-20/conflicto/la-detencion-de-lideres-sociales-que-llega-a-las-naciones-unidas-article/>
- Bradshaw, Samantha y Philip Howard. 2019. *The Global Disinformation Disorder: 2019 Global Inventory of Organised Social Media Manipulation*. Working Paper. Oxford: Project on Computational Propaganda.
- Bradshaw, Samantha; Hannah Bailey y Philip N. Howard. 2021. *Industrialized Disinformation: 2020 Global Inventory of Organised Social Media Manipulation*. Working Paper. Oxford: Project on Computational Propaganda.
- Bruneau, Emile, Nir Jacoby, Nour Kteily, y Rebecca Saxe. 2018. "Denying Humanity: The Distinct Neural Correlates of Blatant Dehumanization". *Journal of Experimental Psychology: General*, 147, 7: 1078-1093. <https://doi.org/10.1037/xge0000417>
- Castillejo, Alejandro. 2017. "La escala humana de la herida: apropiaciones y traducciones del daño en Colombia". En *Los retos de la Colombia contemporánea. Miradas disciplinares diversas en las Ciencias Sociales*, editado por Mauricio Nieto, 151-172. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Comisión internacional contra la impunidad en Guatemala (Cicig). 2019. *Informe temático Guatemala: Un Estado capturado*. Ciudad de Guatemala: Organización de las Naciones Unidas. <https://www.cicig.org/comunicados-2019-c/informe-guatemala-un-estado-capturado/>
- Citron, Danielle. 2014. *Hate Crimes in Cyberspace*. Cambridge: Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/harvard.9780674735613>
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos – CIDH. 2016. *Guatemala: Medida Cautelar N.º 661-16. Asunto Ramón Cadena Rámila y familia respecto de Guatemala*. Resolución 49/2016, Washington, D. C. <https://www.refworld.org/es/docid/5c1bf7f94.html>

- Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH). 1999. *Guatemala Memoria del Silencio: Conclusiones y Recomendaciones*. Ciudad de Guatemala: Oficina de Servicios para Proyectos de las Naciones Unidas – Unops.
- Currier, Cora y Danielle Mackey. 2017. “The Rise of the Net Center: How an Army of Trolls Protects Guatemala’s Corrupt Elite”. *The Intercept*, 7 de abril. <https://perma.cc/VFU5-4YSK>
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística – DANE. 2019. *Población indígena de Colombia. Resultados del censo nacional de población y vivienda 2018*. <https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/boletines/grupos-etnicos/presentacion-grupos-etnicos-2019.pdf>
- Deibert, Ronald. 2015. “Authoritarianism Goes Global: Cyberspace Under Siege”. *Journal of Democracy*, 26, 3: 64-78. <https://heinonline.org/HOL/LandingPage?handle=hein.journals/jnlodmcy26&div=48&id=&page=>
- Departamento de Estado de los EE. UU. 2020. “Designación pública de miembros actuales y anteriores del Congreso de Guatemala debido a su participación en corrupción significativa”. Comunicado de Prensa, 28 de octubre. <https://www.globalsecurity.org/military/library/news/2020/10/mil-201028-state04.htm>
- Duncan, Gustavo. 2014. “Drug Trafficking and Political Power: Oligopolies of Coercion in Colombia and Mexico”. *Latin American Perspectives*, 41, 2: 18-42. <https://doi.org/10.1177/0094582X13509071>
- Eck, Kristine y Sophia Hatzi. 2020. “State Surveillance and the Covid-19 Crisis”. *Journal of Human Rights*, 19, 5: 603-612. <https://doi.org/10.1080/14754835.20.1816163>
- Edwards, Griffin y Stephen Rushin. 2018. “The Effect of President Trump’s Election on Hate Crimes”. <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3102652>
- El Espectador. 2020a. “En las entrañas de una ‘bodeguita’ uribista”. *La liga contra el silencio*, 6 de febrero. <https://www.elespectador.com/politica/en-las-entranas-de-una-bodeguita-uribista-articulo-903239/>
- El Espectador. 2020b. “Las ‘carpetas secretas’ de inteligencia militar: ¿a quiénes iban dirigidas y para qué?”. *Redacción judicial*, 3 de mayo de 2020. <https://www.elespectador.com/judicial/las-carpetas-secretas-de-inteligencia-militar-a-quienes-iban-dirigidas-y-para-que-articulo-917751/>
- El Tiempo. 2020. “Operación Bastón: el destape de la corrupción en el ejército”. *Unidad Investigativa*, 17 de mayo. <https://www.eltiempo.com/unidad-investigativa/operacion-baston-que-revela-corrupcion-dentro-del-ejercito-496292>

- Elías, Silvel. 2021. "Guatemala". En *The Indigenous World 2021*, editado por Dwayne Mamo, 397-406. Copenhague: Iwgia.
- ElSherief, Mai, Vivek Kulkarni, Dana Nguyen, William Yang Wang y Elizabeth Belding. 2018a. "Hate Lingo: A Target-Based Linguistic Analysis of Hate Speech in Social Media". *Proceedings of the International AAAI Conference on Web and Social Media* 12, 1: 42-51 <https://doi.org/10.1609/icwsm.v12i1.15041>
- ElSherief, Mai, Shirin Nilizadeh, Dana Nguyen, Giovanni Vigna y Elizabeth Belding. 2018b. "Peer to Peer Hate: Hate Speech Instigators and Their Targets." *Proceedings of the International AAAI Conference on Web and Social Media*, 12, 1: 52-61. <https://doi.org/10.1609/icwsm.v12i1.15038>
- Ergin, Bulut y Erdem Yörük. 2017. "Digital Populism: Trolls and Political Polarization of Twitter in Turkey". *International Journal of Communication* 11: 4093-4117
- Facebook/Meta. 2021. "Protecting Human Rights Defenders". En *Corporate Human Rights Policy*. <https://about.fb.com/wp-content/uploads/2021/04/Facebooks-Corporate-Human-Rights-Policy.pdf>
- Fergusson, Leopoldo y Carlos Molina. 2019. *Facebook Causes Protests*. Documento CEDE N.º 41. <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3553514>
- Forst, Michel. 2019. *Report of the Special Rapporteur on the Situation of Human Rights Defenders*. A/HRC/43/51/Add.1 de Naciones Unidas, diciembre 26. <https://www.ohchr.org/en/documents/country-reports/ahrc4351add1-visit-colombia-report-special-rapporteur-situation-human>
- Front Line Defenders. 2016. *Annual Report 2016*. Dublin: Front Line Defenders. <https://www.frontlinedefenders.org/en/resource-publication/2016-annual-report>
- Front Line Defenders. 2017. *Annual Report on Human Rights Defenders at Risk 2017*. Dublin: Front Line Defenders. <https://www.frontlinedefenders.org/en/resource-publication/annual-report-human-rights-defenders-risk-2017>
- Front Line Defenders. 2020. *Front Line Defenders Global Analysis 2019*. <https://www.frontlinedefenders.org/en/resource-publication/global-analysis-2019>
- Front Line Defenders. 2021. *Front Line Defenders Global Analysis 2020*. <https://www.frontlinedefenders.org/en/resource-publication/global-analysis-2020>
- Front Line Defenders. 2023. *#SmearCampaign*. <https://www.frontlinedefenders.org/en/violation/smear-campaign>
- Fundación Myrna Mack. 2020a. *Red de impunidad: persecución mediática y jurídica*. Manuscrito inédito.

- Fundación Myrna Mack. 2020b. *Criminalización, ataques mediáticos y discurso de odio: una reacción de las redes ilícitas*. Ciudad de Guatemala: Fundación Myrna Mack. <https://myrnamack.org.gt/wp-content/uploads/2020/11/Criminalizacion-Discurso-de-Odio-Myrna-Mack-Wola.pdf>
- Gellman, Barton y Laura Poitras. 2013. “U.S., British Intelligence Mining Data from Nine U.S. Internet Companies in Broad Secret Program”. *The Washington Post, Investigations*, 7 de junio. https://www.washingtonpost.com/investigations/us-intelligence-mining-data-from-nine-us-internet-companies-in-broad-secret-program/2013/06/06/3aocoda8-cebf-11e2-8845-d970ccb04497_story.html
- Geybullá, Arzu. 2016. “In the crosshairs of Azerbaijan’s patriotic trolls.” *Open Democracy*, 22 de noviembre. <https://www.opendemocracy.net/en/odr/azerbaijan-patriotic-trolls/>
- Goffman, Erving. 1963. *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. London: Touchstone.
- Goldsmith, Jack y Tim Wu. 2006. *Who Controls the Internet? Illusions of a Borderless World*. Oxford: Oxford University Press.
- Gómez, Ángel, John Dovidio, Samuel Gaertner, Saulo Fernández y Alexandra Vázquez. 2013. “Responses to Endorsement of Commonality by Ingroup and Outgroup Members: The Roles of Group Representation and Threat”. *Personality and Social Psychology Bulletin* 39, 4: 419-431. <https://doi.org/10.1177/0146167213475366>
- Grandin, Greg. 2011. *The Last Colonial Massacre: Latin America in the Cold War*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gravett, Willem. 2020. “Digital Neo-Colonialism: The Chinese Model of Internet Sovereignty in Africa.” *African Human Rights Law Journal*, 20, 1: 125-146. <http://dx.doi.org/10.17159/1996-2096/2020/v20n1a5>
- Greenwald, Glenn y Andrew Fishman. 2015. “Controversial GCHQ Unit Engaged in Domestic Law Enforcement, Online Propaganda, Psychology Research”. *The Intercept*, 22 de junio de 2015. <https://theintercept.com/2015/06/22/controversial-gchq-unit-domestic-law-enforcement-propaganda/>
- Gregory, Sam. 2019. “Cameras Everywhere Revisited: How Digital Technologies and Social Media Aid and Inhibit Human Rights Documentation and Advocacy.” *Journal of Human Rights Practice* 11, 2: 373-392.
- Grove, Lloyd. 2017. “How Breitbart Unleashes Hate Mobs to Threaten, Dox, and Troll Trump Critics”. *The Daily Beast, Culture*, 13 de abril. <https://www.thedailybeast.com/how-breitbart-unleashes-hate-mobs-to-threaten-dox-and-troll-trump-critics>

- Hagey, Keach y Jeff Horwitz. 2021. “Facebook Tried to Make Its Platform a Healthier Place. It Got Angrier Instead”. *The Wall Street Journal, The Facebook Files*, 15 de septiembre. <https://www.wsj.com/articles/facebook-algorithm-change-zuckerberg-11631654215>
- Hatzenbuehler, Mark, Susan Nolen-Hoeksema, y John Dovidio. 2009. “How Does Stigma ‘Get Under the Skin’?: The Mediating Role of Emotion Regulation”. *Psychological Science* 20, 10: 1282-1289. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9280.2009.02441.x>
- Henochowicz, Anne. 2015. “Youth Volunteers to Spread Sunshine Online”. *China Digital Times*, 13 de abril. <https://chinadigitaltimes.net/2015/04/translation-youth-volunteers-to-spread-sunshine-online/>
- Human Rights Council – HRC. 2011. General Comment N.º 34. U.N. Doc. CCPR/C/GC/34, 11 al 29 de julio. <https://www2.ohchr.org/english/bodies/hrc/docs/gc34.pdf>
- Human Rights Council – HRC. 2019. *Report of the Special Rapporteur on the promotion and protection of the right to freedom of opinion and expression, David Kaye*, U.N. Doc. A/HRC/41/35 ¶26.
- Human Rights Council – HRC. 2020. *Final Warning: Death Threats and Killings of Human Rights Defenders: Report of the Special Rapporteur on the Situation of Human Rights Defenders, Mary Lawlor*, 46 U.N. GOAR, U.N. Doc. A/HRC/46/35.
- Independent Catholic News. 2021. “Two Years in Jail for Protecting his Community’s Land in Guatemala”. 17 de julio. <https://www.indcatholicnews.com/news/42649>
- Inglehart, Ronald y Pippa Norris. 2019. *Cultural Backlash: Trump, Brexit, and Authoritarian Populism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Insight Crime. 2017. “Colombia: Águilas Negras”. 9 de marzo de 2017. <https://insightcrime.org/colombia-organized-crime-news/aguilas-negras/>
- International Narcotics Control Strategy Report (Incsr). 2021. *Volume 1: Drug and Chemical Control*. Washington, D.C.: US Department of State.
- Issacharoff, Samuel. 2020. “The Corruption of Popular Sovereignty”. NYU School of Law, Public Law Research, Working Paper N.º 20-02. <https://ssrn.com/abstract=3550172>
- Itzamná, Ollantay. 2018. “¿Quiénes y por qué están asesinando a defensores comunitarios de derechos en Guatemala?”. *Prensa Comunitaria*, 15 de junio de 2018. <https://www.prensacomunitaria.org/2018/06/quienes-y-por->

[que-están-asesinando-a-defensores-comunitarios-de-derechos-en-guatemala/](#)

- Jackson, Joshua; Virginia Choi y Michele Gelfand. 2019. "Revenge: A Multilevel Review and Synthesis". *Annual Review of Psychology*, 70: 319-345. <https://doi.org/10.1146/annurev-psych-010418-103305>
- Jolliffe, Ian. 2002. *Principal Components Analysis*. New York: Springer.
- King, Gary, Jennifer Pan, y Margaret E. Roberts. 2017. "How the Chinese Government Fabricates Social Media Posts for Strategic Distraction, not Engaged Argument". *American Political Science Review* 111, 3: 484-501. <https://doi.org/10.1017/S0003055417000144>
- Krastev, Ivan y Stephen Holmes. 2019. *The Light That Failed: A Reckoning*. London: Penguin.
- Land, Molly y Rebecca Hamilton. 2020. "Beyond Takedown: Expanding the Tool Kit for Responding to Online Hate". En *Propaganda and International Criminal Law: From Cognition to Criminality*, editado por Predrag Dojčinović, 143-156. London: Routledge.
- Leidner, Bernhard, Emanuele Castano, Erica Zaiser y Roger Giner-Sorolla. 2010. "Ingroup glorification, moral disengagement, and justice in the context of collective violence." *Personality and Social Psychology Bulletin*, 36, 8: 1115-1129. <https://doi.org/10.1177/0146167210376391>
- Lorentzen, Peter L. 2014. "China's Strategic Censorship." *American Journal of Political Science* 58, 2: 402-414. <https://doi.org/10.1111/ajps.12065>
- Megiddo, Tamar. 2020. "Online Activism, Digital Domination and the Rule of Trolls: Mapping and Theorizing Technological Oppression by Governments". *Columbia Journal of Transnational Law*, 58: 394-442.
- Méndez, Ricardo (@RMendezRuiz). 2018. Twitter, Tuit del guatemalteco Ricardo Méndez Ruiz sobre su reunión con el ex-Presidente de Colombia, Álvaro Uribe; (17 de octubre de 2018 6:35 PM) <https://twitter.com/RMendezRuiz/status/105268965353626624?s=09>
- Metzger, Gillian. 2017. "1930s Redux: The Administrative State Under Siege". *Harvard Law Review* 131, 1: 2-95.
- Mozur, Paul, 2018. "A Genocide Incited on Facebook, with Posts from Myanmar's Military". *The New York Times*, 15 de octubre. <https://www.nytimes.com/2018/10/15/technology/myanmar-facebook-genocide.html>
- Müller, Karsten y Carlo Schwarz. 2021. "Fanning the Flames of Hate: Social Media and Hate Crime". *Journal of the European Economic Association* 19, 4: 2131-2167. <https://doi.org/10.1093/jeea/jvaa045>

- Noman, Helmi y Jillian York. 2011. "West Censoring East: The Use of Western Technologies by Middle East Censors 2010-2011". *The Opennet Initiative*, marzo. <https://opennet.net/west-censoring-east-the-use-western-technologies-middle-east-censors-2010-2011>
- Nyst, Carly y Nick Monaco. 2018. *State-Sponsored Trolling: How Governments Are Deploying Disinformation as Part of Broader Digital Harassment Campaigns*. Palo Alto: Institute for the Future.
- Ong, Jonathan Corpus, Jeremy Tintiangko y Rossine Fallorina. 2021. *Human Rights in Survival Mode: Rebuilding Trust and Supporting Digital Workers in the Philippines*. Cambridge, MA: Harvard Kennedy School. <https://doi.org/10.37016/TASC-2021-04>
- Organización Mundial de la Salud–OMS. 2021. "Estimates of Rate of Homicides (per 100,000 Population)". <https://www.who.int/data/gho/data/indicators/indicator-details/GHO/estimates-of-rates-of-homicides-per-100-000-population>
- Organización de las Naciones Unidas – ONU. 2020. U.N. 75 Sess., 8749th mtg. U.N Doc SC/14252 1 (July 14, 2020).
- Paul, Christopher y Miriam Matthews. 2016. *The Russian "Firehose of Falsehood" Propaganda Model: Why it Might Work and Options to Counter It*. Santa Monica: Rand Corp. <https://www.rand.org/pubs/perspectives/PE198.html>
- Paul, Kari. 2021. "Facebook Rule Protects Journalists and Activists as 'Involuntary' Public Figures". *The Guardian*, 13 de octubre de 2021. <https://www.theguardian.com/technology/2021/oct/13/facebook-involuntary-public-figures-journalists-harassment-bullying>
- Petersen, Michael. 2020. "The Evolutionary Psychology of Mass Mobilization: How Disinformation and Demagogues Coordinate Rather than Manipulate". *Current Opinion in Psychology* 35: 71-75. <https://doi.org/10.1016/j.copsyc.2020.02.003>
- Prensa Libre. 2019. "Asesinan a un defensor indígena y campesino en Guatemala y suman 8 este año". EFE, 26 de julio: <https://www.prensalibre.com/guatemala/asesinan-a-un-defensor-indigena-y-campesino-en-guatemala-y-suman-8-es-te-ano/>
- Pugh, Allison. 2013. "What Good are Interviews for Thinking about Culture? Demystifying Interpretive Analysis". *American Journal of Cultural Sociology*, 1: 42-68. <https://doi.org/10.1057/ajcs.2012.4>

- Qiang, Xiao. 2019. “The Road to Digital Unfreedom: President Xi’s Surveillance State”. *Journal of Democracy* 30, 1: 53-67.
- Ramírez, Julio. 2017. “Fifteen Years of Plan Colombia. The Recovery of a Weak State and the Submission of Narco-Terrorist Groups?”. *Analecta Politica* 7, 13: 315-332.
- Relia, Kunal, Zhengyi Li, Stephanie Cook, y Rumi Chunara. 2019. “Race, Ethnicity and National Origin-Based Discrimination in Social Media and Hate Crimes across 100 U.S. Cities”. *Proceedings of the International AAAI Conference on Web and Social Media* 13, 1: 417-427. <https://doi.org/10.1609/icwsm.v13i01.3354>
- Reynders, Didier. 2021. “Countering Illegal Hate Speech Online: 6th Evaluation of the Code of Conduct”. *European Commission, Results of the sixth monitoring exercise*, 7 de octubre. https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/en/ip_21_5082
- Rothwell, Jonathan y Pablo Diego-Rosell. 2016. “Explaining Nationalist Political Views: The Case of Donald Trump.” *Political Behavior: Voting & Public Opinion eJournal*. <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2822059>
- Saha, Koustuv, Eshwar Chandrasekharan y Munmun De Choudhury. 2019. “Prevalence and Psychological Effects of Hateful Speech in Online College Communities.” En *WebSci 19: Proceedings of the 10th ACM Conference on Web Science*, jun.: 255-264. <https://doi.org/10.1145/3292522.3326032>
- Sánchez, Gonzalo y Ricardo Peñaranda. 2007. *Pasado y presente de la violencia en Colombia*. Medellín: La Carreta Editores.
- Sas, Ángel y Coralía Orantes. 2018a. “A ellos espiaba el gobierno con un carrito de helados (la investigación de Nuestro Diario, parte II)”. *Nómada*, 7 de agosto. <https://nomada.gt/pais/actualidad/a-ellos-espiaba-el-gobierno-con-un-carrito-de-helados-la-investigacion-de-nuestro-diario-parte-i/>
- Sas, Ángel y Coralía Orantes. 2018b. “Espionaje ilegal del Gobierno (la investigación de Nuestro Diario, parte I)”. *Nómada*, 6 de agosto. https://nomada.gt/pais/la-corrupcion-no-es-normal/espionaje-ilegal-del-gobierno-aqui-esta-la-investigacion-de-nuestro-diario-parte-i/?utm_source=nomada&utm_medium=hay_mas_autor
- Schroeder, Ralph. 2018. *Social Theory After the Internet: Media, Technology, and Globalization*. Londres: UCL Press.
- Shahbaz, Adrian. 2018. “The Rise of Digital Authoritarianism”. *Freedom House*. <https://freedomhouse.org/report/freedom-net/2018/rise-digital-authoritarianism>

- Shahbaz, Adrian y Allie Funk. 2020. "Freedom on the Net 2020: The Pandemic's Digital Shadow". Washington: Freedom House.
- Stevenson, Alexandra. 2018. "Facebook Admits It Was Used to Incite Violence in Myanmar". *The New York Times*, 6 de noviembre. <https://www.nytimes.com/2018/11/06/technology/myanmar-facebook.html>
- Straus, Scott. 2007. "What Is the Relationship between Hate Radio and Violence? Rethinking Rwanda's 'Radio Machete'". *Politics and Society*, 35, 4: 609-637. <https://doi.org/10.1177/0032329207308181>
- Strossen, Nadine. 2018. *Hate: Why We Should Resist It with Free Speech, Not Censorship*. Oxford: Oxford University Press.
- Suliman, Adela. 2021. "Trump Asks Court to Force Twitter to Reinstate His Account". *The Washington Post*, 3 de octubre. <https://www.theguardian.com/us-news/2021/oct/03/trump-twitter-account-judge>
- Teicher Martin, Jacqueline Samson, Yi-Shin Sheu, Ann Polcari y Cynthia McGreenery. 2010. "Hurtful words: association of exposure to peer verbal abuse with elevated psychiatric symptom scores and corpus callosum abnormalities". *American Journal of Psychiatry*, 167, 12: 1464-1471. <https://doi.org/10.1176/appi.ajp.2010.10010030>
- Tufekci, Zeynep. 2014. "Social Movements and Governments in the Digital Age: Evaluating a Complex Landscape". *Journal of International Affairs*, 68, 1: 1-18.
- Tufekci, Zeynep. 2018. "How Social Media Took Us from Tahrir Square to Donald Trump". *MIT Technology Review*, 14 de agosto. <https://www.technologyreview.com/2018/08/14/240325/how-social-media-took-us-from-tahrir-square-to-donald-trump/>
- Urbinati, Nadia. 2019. "Political Theory of Populism." *Annual Review of Political Science*, 22, 1: 111-127. <https://doi.org/10.1146/annurev-polisci-050317-070753>
- Wang, Andy. 2020. "Authoritarianism in the Time of Covid". *Harvard International Review*, 23 de mayo. <https://hir.harvard.edu/covid-authoritarianism/>
- Weedon, Jen, William Nuland y Alex Stamos. 2017. *Information Operations and Facebook*. Versión 1.0. Palo Alto: Facebook.
- Wilson, Richard Ashby. 1999. *Maya Resurgence in Guatemala: Q'eqchi' Experiences*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Wilson, Richard Ashby. 2019. "The Digital Ethnography of Law: Studying Online Hate Speech Online and Offline". *Journal of Legal Anthropology* 3,1: 1-20. <https://doi.org/10.3167/jla.2019.030101>

- Wilson, Richard Ashby y Jordan Kiper. 2020. “Incitement in an Era of Populism: Updating Brandenburg After Charlottesville”. *Journal of Law and Public Affairs* 5, 2: 56-121. <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3330195>
- Wilson, Richard Ashby y Molly K. Land. 2021. “Hate Speech on Social Media: Content Moderation in Context”. *Connecticut Law Review* 52, 3: 1029-1076.
- Worldometer. 2021. “Colombia Population”. <https://www.worldometers.info/world-population/colombia-population/>
- Wu, Tim, 2017. “Is the First Amendment Obsolete?” *Knight First Amendment Institute, Essays and Scholarships*, 1 de septiembre. <https://knightcolumbia.org/content/tim-wu-first-amendment-obsolete>
- Xu, Xu. 2020. “To Repress or To Co-opt? Authoritarian Control in the Age of Digital Surveillance”. *American Journal of Political Science* 65, 2: 309-325. <https://doi.org/10.1111/ajps.12514>
- Yanagizawa-Drott, David, 2014. “Propaganda and Conflict: Evidence from the Rwandan Genocide”. *The Quarterly Journal of Economics* 129, 4: 1947-1994. <https://doi.org/10.1093/qje/qju020>
- Yayboke, Erol y Samuel Brannen. 2020. “Promote and Build: A Strategic Approach to Digital Authoritarianism”. *CSIS – Center for Strategic and International Studies, CSIS Briefs*. Octubre 15. <https://www.csis.org/analysis/promote-and-build-strategic-approach-digital-authoritarianism>
- Zakrzewski, Cat, Gerrit De Vynck, Niha Masih y Shibani Mahtani. 2021. “How Facebook Neglected the Rest of the World, Fueling Hate Speech and Violence in India”. *The Washington Post, Facebook Under Fire*. 24 de octubre. <https://www.washingtonpost.com/technology/2021/10/24/india-facebook-misinformation-hate-speech/>

Materiales empíricos

- Entrevista 1. Entrevista realizada con defensor de derechos humanos guatemalteco, 2018.
- Entrevista 2. Entrevista realizada a periodista guatemalteca, 2019.
- Entrevista 3. Entrevista realizada a defensora de derechos humanos guatemalteca, 2019.
- Entrevista 4. Entrevista realizada a defensor de derechos humanos colombiano, 2020.
- Entrevista 5. Entrevista realizada a defensora de derechos humanos guatemalteca, 2019.
- Entrevista 6. Entrevista realizada a defensor de derechos humanos guatemalteco, 2018.
- Entrevista 7. Entrevista realizada a defensor de derechos humanos guatemalteco, 2019.
- Entrevista 8. Entrevista realizada a defensora de derechos humanos guatemalteca, 2019.
- Entrevista 9. Entrevista realizada a defensor de derechos humanos guatemalteco, 2019.
- Entrevista 10. Entrevista realizada a defensora de derechos humanos colombiana, 2020.

- Entrevista 11. Entrevista realizada a defensor de derechos humanos guatemalteco, 2020.
- Entrevista 12. Entrevista realizada a defensor de derechos humanos guatemalteco, 2019.
- Entrevista 13. Entrevista realizada a defensor de derechos humanos guatemalteco, 2019.
- Entrevista 14. Entrevista realizada a defensor de derechos humanos colombiano, 2020.
- Entrevista 15. Entrevista realizada a defensora de derechos humanos colombiana, 2020.
- Entrevista 16. Entrevista realizada a defensor de derechos humanos guatemalteco, 2019.
- Entrevista 17. Entrevista realizada a defensora de derechos humanos colombiana, 2020.
- Entrevista 18. Entrevista realizada a defensor de derechos humanos guatemalteco, 2019.
- Entrevista 19. Entrevista realizada a defensor de derechos humanos guatemalteco, 2019.
- Entrevista 20. Entrevista realizada a defensor de derechos humanos colombiano, 2020.
- Entrevista 21. Entrevista realizada a defensora de derechos humanos guatemalteca, 2020.
- Entrevista 22. Entrevista realizada a defensora de derechos humanos guatemalteca, 2019.
- Entrevista 23. Entrevista realizada a defensora de derechos humanos guatemalteca, 2019.
- Entrevista 24. Entrevista realizada a defensor de derechos humanos guatemalteco, 2020.
- Entrevista 25. Entrevista realizada a defensor de derechos humanos guatemalteco, 2019.
- Entrevista 26. Entrevista realizada a defensora de derechos humanos colombiana, 2020.
- Entrevista 27. Entrevista realizada a defensora de derechos humanos guatemalteca, 2019.
- Entrevista 28. Entrevista realizada a defensora de derechos humanos colombiana, 2020.
- Entrevista 29. Entrevista realizada a defensor de derechos humanos guatemalteco, 2019.
- Entrevista 30. Entrevista realizada a defensor de derechos humanos colombiano, 2020.
- Entrevista 31. Entrevista realizada a defensor de derechos humanos colombiano, 2020.

LO RECIENTE



<https://doi.org/10.15446/mag.v38n1.113174>

DANIEL RUIZ-SERNA Y DIANA OJEDA, EDS.

Belicopedia: un tratado de la guerra en 28 entradas.

Bogotá, Universidad de los Andes, 2023, 292 páginas.

En mayo de 2013, un hallazgo inquietante captó la atención de los medios colombianos gracias a la prensa local antioqueña. Según Ramón Pérez, en ese entonces Secretario de Gobierno de Turbo, un jaguar había atacado a un pescador cerca del río Atrato, a quien encontraron muerto en las orillas de la masa de agua. En sus palabras, “la situación [era] alarmante... un tigre ha venido atacando a la población civil” (pág. 78). El suceso fue, de hecho, un presagio de lo que estaba por venir en los próximos años: a finales de 2014, las autoridades hallaron seis cuerpos más, y, posteriormente, en 2015, un noticiero nacional realizó un reportaje sobre el ataque que sufrieron varios soldados –que formaban parte del Batallón Fluvial 16 del Ejército– después de una operación contrainsurgente en la región. Tal como escribe el autor de este cautivador relato, Daniel Ruiz, uno de los editores de *Belicopedia: un tratado de la guerra en 28 entradas*, este acontecimiento sirve como punto fundamental para entender la hibridez, multiplicidad y complejidad de la manera en que el conflicto colombiano ha entrelazado a los humanos con los no-humanos, los animales con los árboles, y las instituciones tanto del Estado como de la sociedad civil, en un eje de violencia que ha cambiado profundamente el tejido social del país.

Efectivamente, este cautivante relato también funciona como apertura adecuada, tal vez imprescindible, para entender el eje de la colección de obras que compone *Belicopedia*, cuya misión es recentrar y resituar a los actores no humanos en la retórica y narración del conflicto colombiano. Como su nombre lo anuncia, es una colección de 28 textos distintos, ordenada alfabéticamente, que en conjunto funciona como una enciclopedia de los actores invisibles del conflicto en Colombia. Por ello, se pueden encontrar objetos desde “B de Barro” hasta “G de Glifosato”, pasando por “J de Jaguares” y “C de Caucho”. También incluye entradas más afines a la literatura corriente sobre el tema como “E de Esmad” y “T de Territorio” –aunque, a menudo, estas tienen un efecto menos impactante–. No obstante, esta pequeña enciclopedia se extiende con éxito por toda la república colombiana. El mayor acierto de esta obra es que replantea la comprensión de los efectos sobre los patrones de violencia, la extracción económica, las relaciones sociales y, más importante aún, las propias víctimas del conflicto con relación al medio ambiente. En efecto, aunque se ha trabajado mucho sobre el efecto del conflicto ar-

mado en el medio ambiente en Colombia, *Belicopedia* logra darle la vuelta totalmente al marco de referencia en el que suele realizarse. Una de las metas del libro, según Ojeda y Ruiz, cuya introducción transluce la influencia de Foucault y Borges, es contar “sobre territorios –con lo que quiero decir gente-tierra, todo junto– suspendidos en relaciones de guerra, separados de la vitalidad que los hace y surcados de muerte, pero también inclementes en busca de hechos vitalmente” (pág. 11).

De cierto modo, la colección retoma el hilo de la investigación de Montañez y Delgado (1998), cuyo trabajo examina los conflictos ambientales y cómo se derivan de disputas territoriales, en los que el territorio se define como un espacio configurado sociohistóricamente. Si bien los autores de ese trabajo enfatizan en actores individuales o colectivos, ya sea en lo social, institucional o privado, y cómo ejercen su influencia, *Belicopedia* se propone hacer lo mismo con actores del medio ambiente y de instituciones a menudo olvidadas. El libro resalta la forma en la que chocan distintas territorialidades construidas mediante el ejercicio de poder, protagonizadas por actores con intereses o valoraciones opuestas respecto del uso o apropiación de los elementos del entorno. De esa manera, como en el trabajo de Martínez-Alier (2011), *Belicopedia* aborda los conflictos ambientales como “conflictos ecológicos distributivos”, caracterizados por relaciones de poder en los procesos de apropiación material del ambiente, de manera que los conflictos ambientales subyacen dinámicas de control social entre los distintos grupos armados en el territorio.

Las entradas más destacadas del libro exploran las intersecciones precisas entre las instituciones humanas y el flujo inevitable del medio ambiente, centrándose específicamente en cómo los actores humanos han impactado dramáticamente el paisaje colombiano en sus intentos de control social o extracción económica. En “D de Dragon”, Natalia Quinceno examina un peculiar barco en el río Quito cuya función principal es extraer tierra del río con mayor potencia para la minería de oro, una máquina feroz apodada “dragón” por la población de la cuenca del río Atrato. Quinceno, con vigor y concisión, analiza la dinámica de violencia en la región y traza los efectos de la explotación minera del dragón, entrelazándolos con la profunda alteración de los suelos del río, que afecta de manera desmedida a las comunidades del Atrato. Por otro lado, en “G de Glifosato”, Hannah Meszaros arranca su análisis con dos pinturas que representan la fumigación en Londres, Reino Unido, y San Miguel, Putumayo. En este caso, aborda los impactos de la fumigación en Putumayo durante el Plan Colombia, no solo en el medio ambiente, sino también en el giro metanarrativo de la contrainsurgencia y su evolución posterior a 2001. De manera similar al trabajo de Doug Stokes (2007), Meszaros entrelaza con maestría el análisis institucional e histórico con la destrucción de cultivos y su justificación a través de un contexto post-9/11. Mientras tanto, otros acápites de la colección,

“A de Aguacate”, “Ñ de Ñame”, “Y de Yerbas” y “Q de Quiebrapatas” se centran en los elementos medioambientales que se han convertido en mercancías u obstáculos en la acumulación de poder o capital. Con gran lucidez, trazan la dinámica de los paramilitares, la guerrilla y la sociedad civil, así como el enfrentamiento en el territorio nacional.

Un aspecto magistral de *Belicopedia* es su análisis regional, sobre todo en los capítulos que no abordan estrictamente objetos biológicos o medioambientales. Efectivamente, cabe decir que *Belicopedia* no se restringe al análisis del medio ambiente; es más, en entradas como “I de Iglesias”, “F de Falsos Positivos”, “P de Panfletos” y “U de Ubérrimo” el libro alumbra y recontextualiza objetos, materialidades, instituciones y acontecimientos humanos y no humanos que arrojan luces, tomando prestado un término de Malcolm Deas (1993), sobre dinámicas “del poder y la gramática”. En “P de Panfletos”, Alanis Bello examina cómo los panfletos han sido empleados de manera indiscriminada como herramienta de control social que se manifiesta como una forma de limpieza social. Bello destaca contundentemente la manera en que las bandas criminales y paramilitares han utilizado el propio lenguaje de manera aterradora, especialmente dirigido hacia las personas marginadas. “I de Iglesia” presenta una nueva perspectiva sobre la manera en que el significado de una institución tradicional puede adquirir un nuevo matiz después de que un enfrentamiento entre las FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia) y las AUC (Autodefensas Unidas de Colombia) resultara en la muerte de 82 personas en 2002 en Bojayá.

Es relevante destacar que no todas las instituciones son abordadas con la misma sensibilidad y erudición en *Belicopedia*. Quizá los dos capítulos que resultan más decepcionantes son “E de Esmad” y “T de Territorio”, lo cual resalta las limitaciones de un libro cuya metodología interdisciplinaria –un compendio de tradiciones como la etnografía, la historia, la sociología y la economía política– rinde, en su mayor parte, frutos maravillosos. Aunque ambos capítulos abordan temas con pasión, misión y un ardiente sentido de la justicia social, carecen de un marco teórico o contextualización histórica que les permita sobresalir con fuerza propia. Además, es preciso señalar que el elemento más fuerte del libro –un enfoque relativamente bello y diverso del estilo de escritura, del que “C de Caucho” es ejemplo paradigmático de las grandes ventajas y aportes de la escritura en primera persona– presenta a menudo algunas limitaciones estilísticas y metodológicas. Mientras que algunos capítulos abordan sus respectivos temas con un enfoque rígido, otros se leen más informales y dispersos. Considerando que *Belicopedia* se identifica a sí misma como una enciclopedia, es una queja menor, pero una que algunas lectoras, sin embargo, notarán.

Eso sí: al funcionar como una *Belicopedia*, una palabra cuyas raíces provienen de la mezcla de *enciclopedia* y *belicoso*, la colección es extraordinariamente fecunda. Como

entrada a la comprensión del conflicto, que cuenta con más de 357.100 hechos violentos y más de 265,500 víctimas fatales desde 1958 hasta 2020, según los reportes del Centro Nacional de Memoria Histórica, resulta indispensable (Carranza 2020). Por ello, se sitúa firmemente en los estudios sobre el Antropoceno que buscan recontextualizar críticamente las intervenciones de los humanos en los conflictos medioambientales. En palabras de Gonzalo Sánchez, un análisis de la violencia “sería incompleto si no analizáramos el conjunto de los procesos históricos, porque el pasado de Colombia es de guerras, pero no es solo de guerras. Habría que preguntarse también, desde otro ángulo, por la persistencia de los espacios de la civilidad” (Sánchez 2006, 160). Es precisamente en esos espacios de civilidad y los procesos históricos olvidados, en los profundos sujetos de análisis de *Belicopedia*, que tal vez podremos empezar.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Carranza, Diego Camilo. 2020. “El conflicto armado interno en Colombia dejó más de 265 mil víctimas fatales entre 1958 y 2020” [artículo de prensa]. Agencia Analdou. <https://bit.ly/3Wfqygp>
- Deas, Malcolm. 1993. *Del poder y la gramática. Y otros ensayos sobre historia, política y literatura colombianas*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- Martínez-Alier, Juan. 2011. *El ecologismo de los pobres. Conflictos ecológicos y lenguajes de valoración*. Barcelona: Editorial Icaria.
- Montañez, Gustavo y Ovidio Delgado. 1998. “Espacio, territorio y región: conceptos básicos para un proyecto nacional”. *Cuadernos de Geografía*, VII, 1-2: 120-135.
- Sánchez, Gonzalo. 2004. “Guerras, memorias e historia”. *En Memorias en conflicto, Aspectos de la violencia política contemporánea*, editado por Raynald Belay, Jorge Bracamonte, Carlos Iván Degregori y Jean Joinville Vacher, 157-177. Lima: Institut Français d’Études Andines, Instituto de Estudios Peruanos.
- Stokes, Doug. 2001. “Better Lead Than Bread? A Critical Analysis of the US’s Plan Colombia”. *Civil Wars*, 4, 2: 59-78. doi.org/10.1080/13698240108402469

ANDRÉS ZAMBRANO-BRAVO

za.andres@gmail.com

Investigador independiente

PERFIL ACADÉMICO DE LOS AUTORES Y LAS AUTORAS DE MAGUARÉ, VOL. 38, N.º 1 · 2024

LUIS ENRIQUE BOSSIO (traductor artículo de Richard Wilson)

Miembro de la Asociación de Traductores de los EE. UU. Estudios en Gestión intercultural, comunicación organizacional, antropología y estudios generales. Traductor inglés-español para instituciones académicas y organizaciones de desarrollo. Conductor de programas de desarrollo internacional.

CAROLINA CASTAÑEDA

Antropóloga Universidad Nacional de Colombia, Magíster en Estudios Culturales Universidad Javeriana y doctora en Antropología Social de la Escuela Idaes de la Universidad Nacional de San Martín–Argentina. Profesora de Planta de la Escuela de Humanidades de la Facultad de Ciencias Humanas y Educación de la Universidad de los Llanos.

MARIO FIGUEROA

Psicoanalista, miembro de Analítica, Asociación de Psicoanálisis de Bogotá. Fue Director de la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, de la Maestría en Psicoanálisis, subjetividad y cultura y de la Revista Desde el Jardín de Freud, de la Universidad Nacional de Colombia. Miembro del Grupo de Investigación en Psicoanálisis y Cultura de la misma universidad.

ESTHER NEIRA

Becaria doctoral en el departamento de Antropología, Queen's University Belfast, Irlanda del Norte (Reino Unido). Graduada en Historia por la Universidad Complutense de Madrid (España) y maestra en Antropología Social por la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México (México).

JESSICA DAYANA VALENZUELA

Antropóloga y maestra en desarrollo rural, actualmente estudiante del doctorado en investigación en Ciencias Sociales en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales–México. Mi interés académico se centra en el estudio de los movimientos sociales, especialmente aquellos

relacionados con la defensa de la tierra, el territorio, la paz y los bienes comunes en Colombia.

RICHARD A. WILSON

Profesor de leyes y antropología en la Universidad de Connecticut (Estados Unidos) y autor o editor de once libros y más de 50 artículos sobre derechos humanos, justicia y democracia, y la ley internacional criminal.

ANDRÉS ZAMBRANO-BRAVO

Sociólogo, periodista, músico y magíster en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de Oxford. Reside en Berlín y se interesa entre otras cosas por las narrativas de la violencia en Colombia, particularmente la “continuidad” entre conflictos sociales en el país y sus vínculos con actores políticos y económicos.

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."

SUBMISSION GUIDELINES

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

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

que apresenta resultados originais, preliminares ou parciais de uma pesquisa científica; 4) Crítica literária: documento que resulta de uma revisão literária sobre algum tema de interesse particular. Caracteriza-se por realizar uma análise de no mínimo cinquenta fontes bibliográficas; 5) tradução de textos clássicos, da atualidade ou transcrições históricas de interesse particular dentro da perspectiva temática da revista; 6) Tópicos de monografia: documento que extrai os pontos principais de uma tese apresentada para obtenção de algum título.

AVALIAÇÃO DE ARTIGOS

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

APRESENTAÇÃO DE ARTIGOS

1. Todo material proposto para publicação deve ser inédito e não ter sido apresentado em outras revistas ou qualquer tipo de publicações.

2. Os artigos podem ser enviados à revista *Maguaré*, através do e-mail revista-maguare@gmail.com ou ao endereço da Universidade Nacional da Colômbia, Cra. 30 n. 45-03, edifício 212, oficina 130, Bogotá, Colômbia.
3. Os artigos (de 30 páginas em média sem incluir bibliografias ou gráficos) devem ser enviados em *.doc ou *.rtf, em letra Times New Roman 12 e com espaçamento duplo. As resenhas terão uma extensão máxima de 1.500 palavras (cerca de 4 páginas).
4. Na primeira página do texto deve estar incluído os seguintes dados do(a) autor(a): nome completo, filiação institucional e e-mail ou endereço para contato. Igualmente, deve incluir seu respectivo resumo (128 palavras no máximo) em espanhol e inglês e 10 palavras-chave, também nos respectivos idiomas. Se o artigo for resultado de uma pesquisa ou projeto, deve incluir (em nota de rodapé) o título e o número da pesquisa e, quando necessário, o nome da instituição que financiou.
5. Em um arquivo digital devem ser entregues as fotografias originais, ilustrações, gráficos ou diagramas. Quanto às fotografias e ilustrações, devem estar no formato PNG, JPG ou TIFF em uma resolução mínima de 300 dpi. Toda imagem, figura ou gráfico, que não seja de autoria

do pesquisador deve contar com a autorização por escrito do autor original para sua publicação e com a respectiva referência ou nota explicativa. Essa autorização é responsabilidade do(a) autor(a) do artigo.

SISTEMA DE REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

A revista *Maguaré* submete-se às normas de referência bibliográfica do sistema Autor-data do Chicago Manual of Style, 16ª edição, disponível em <http://www.chicagomanualofstyle.org>. Esse sistema conta com um modelo de citação parentética no caso de citação dentro do texto e outro modelo para lista bibliográfica. Nas citações dentro do texto, deve estar mencionado entre parênteses o primeiro sobrenome do autor, o ano de publicação da obra e página, por exemplo, (Benavidez 1998, 125). Para mencionar uma obra de vários autores, são utilizados os seguintes modelos: quando são dois ou três (Shepsle e Bonchek 2005, 45); e quando são quatro ou mais (Barnes Et ál. 2010, 25). No caso de fazer referência a um autor citado, deve estar escrito assim: (Marzal, citado em Pease 1982, 11-12). A lista de referência deve submeter-se ao modelo do Chicago Manual of Style com as modificações que incluímos para as publicações em espanhol.



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 • January-June 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.revistacolombianapsicologia.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.anuario dehistoria.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
rsifreud_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.

